

10



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



DÛMETÜLCENDEL

دومة الجندل

Kuzey Arabistan’da Hicaz-Suriye kervan yolu üzerinde bulunan eski bir ticaret merkezi.

Bugün Cevf adlı idarî bölgenin belli başlı yerleşim merkezlerinden biri olan Dûmetülcendel’in adını Hz. İsmâil’in oğlu Dûme’den (Dûm, Dûmân) aldığı rivayet edilir. Tihâme’de Hz. İsmâil’in çocukları çoğalınca Dûme Vâdissirhân yöresine gelmiş, burada bir kale inşa ettirmiştir ve taştan (cendel) yapılan kale “Dûmetü’lcendel” adıyla anılagelmiştir. Bazı araştırmacılar ise şehrin adını burada yaşayan Cendel (Benî Cendel) adlı bir kabileden aldığını iddia ederler (Atlāl, X, 65).

Nabatîler’in başşehri Petra’nın 400 km. doğusunda bulunan Dûmetülcendel en parlak devrini Nabatîler ve Romalılar döneminde yaşamıştır. Şehir stratejik açıdan önemli bir mevkide bulunuyordu ve doğu ve kuzeydoğudan gelecek saldırılara karşı Kuzey Arabistan’ın yegâne kalesi durumundaydı. Ayrıca Yemen-Irak ve Vâdissirhân-Suriye kervan yollarının kesiştiği bir noktada yer aldığından eskiden önemli bir ticarî konuma sahip olan Dûmetülcendel’de Arabistan’ın en önemli panayırlarından biri kurulur ve her yıl rebîülevvel ayı boyunca faaliyetini sürdürürdü. Burada kurulan devletlerin güçlü oluşu ve komşu kabileler üzerinde otorite tesis etmeleri de şehrin önemini arttırıyordu. Ved adlı puta tahsis edilmiş bir mâbedin de bulunduğu Dûmetülcendel ve civarında İslâmiyet’in ortaya çıkışı sırasında Hıristiyanlığı benimsemiş olan Kelb, Tay ve Cedîle kabileleri mensupları oturmaktaydı.

Kaynaklarda Hz. Peygamber döneminde Dûmetülcendel’e üç askerî sefer düzenlendiği kaydedilmektedir. Bunların ilki, 5. yılın Rebîülevvel ayında (Ağustos 626) bizzat Hz. Peygamber’in kumandasında yapılmıştır. Bu seferin sebebi, Dûmetülcendel’in hıristiyan hâkimi Ükeydir b. Abdülmelik’in bölgeden geçen Medine kervanlarına saldırması idi. Hz. Peygamber Fezâre ve Gatafân kabilelerine ait topraklardan geçerken

bunların Mekkeli müşriklerle beraber Medine'ye saldırı düzenleme hazırlığı içinde olduklarını haber almış ve süratle geri dönmüştür. İkinci sefer, 6. yılın Şâban ayında (Aralık 627-Ocak 628) Abdurrahman b. Avf kumandasında gerçekleştirilmiştir. Bu seferin sonunda hıristiyan Kelb kabilesi reisi Asbağ b. Amr el-Kelbî ve kabilesinden bazı kişiler müslüman olmuşlardır. Üçüncü sefer ise Tebük Gazvesi münasebetiyle yapılmıştır. Hz. Peygamber 9 (630) yılında Tebük'ten Hâlid b. Velîd kumandasında 400 kişilik bir askerî birliği Dûmetülcendel'e gönderdi. Hâlid Dûmetülcendel'deki kaleyi ele geçirdi ve Ükeydir'i esir alarak Medine'ye götürdü. Hz. Peygamber Ükeydir ile cizye ödemesi şartıyla bir antlaşma yapmış ve onun memleketine dönmesine izin vermiştir. Bazı kaynaklar ise Ükeydir'in müslüman olduğunu ve Hz. Peygamber'in kendisine bir ahidnâme* verdiğini kaydederler (Hamîdullah, el-Vesâ᾿iku's-siyâsiyye, s. 293-294). Bu son askerî hareketle Dûmetülcendel İslâm hâkimiyeti altına alındı. Fakat Ükeydir Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidad etti ve antlaşmayı bozarak hilâfet merkeziyle bağlarını kopardı. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir bölgeye önce İyâz b. Ganm kumandasında bir askerî birlik gönderdi; daha sonra da Hâlid b. Velîd'i ona yardım için Dûmetülcendel'e sevketti. Sonunda Ükeydir yakalanarak ölüm cezasına çarptırıldı ve Dûmetülcendel yeniden İslâm topraklarına katıldı.

Sıffîn Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan Hakem Vak'ası sebebiyle Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Amr b. Âs'ın Ezruh veya Dûmetülcendel'de toplandıklarına dair rivayetler yanında önce Dûmetülcendel'de sonra Ezruh'ta olmak üzere iki defa bir araya geldikleri de kaydedilmektedir.

İlk İslâm fetihleri sırasında büyük öneme sahip olan Dûmetülcendel, devlet merkezinin Emevîler devrinde Suriye'ye, Abbâsîler devrinde de Irak'a nakledilmesi ve ticaretin kendine başka yollar bulması sonucu bütün önemini kaybetmiştir. Ancak XVIII. yüzyılda başlatılan Vehhâbî hareketi sırasında Arabistan ile Suriye arasındaki sınırda yer alması sebebiyle yeniden önem kazanmaya başladı. Avrupalı araştırmacı ve seyyahlar da Cevf'ten geçen karayollarını tercih eder oldular.

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında Dûmetülcendel'de otorite Vehhâbîler'in eline geçti. Bir ara Şemmer Emîri Talâl ile Ruvelâ kabileleri şeyhi Nûrî b. Şa'lân buraya hâkim oldular. Ancak 1921 yılında Abdülazîz b.

Suûd Dûmetülcendel’i topraklarına kattı. Bundan kısa bir süre sonra Ürdün topraklarını güneye doğru genişletmek için teşebbüse geçti, fakat başarılı olamadı. Bu anlaşmazlık 1923-1924’te Küveyt’te toplanan kongrede de çözümlenemedi. Sonunda Suûdîler’le İngilizler arasında yapılan Hadde Antlaşması’yla Dûmetülcendel Necid’e bağlandı (2 Kasım 1925).

Dûmetülcendel’deki en eski tarihî eserlerden biri Ömer Camii (Mescidi Ömer) olup bugün harabe halindedir. Arkeologlar mimari planı hakkında bilgi edinmek için kazılar yapmaktadır.

Yâkūt Muʿcemü’l-büldân’da Dûme adını taşıyan iki yer daha zikretmektedir. Bunlardan biri Dımaşk yakınında, diğeri Hîre’dedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, I, 402-403; II, 560-562; III, 1025-1030; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 80; III, 224; IV, 169-170; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 288-289; II, 62, 89, 166; III, 129; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 114, 262-263, 316; Belâzürî, Fütûh, (Rıdvân), s. 72-75; İbn Düreyd, Cemheretü’l-luga (nşr. F. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1344 → Bağdad, ts., II, 301; Tehzîbü’l-luga, XIV, 212; Bekrî, Muʿcem, II, 564-565; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 485-489; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâ, Kahire 1941, s. 267, 463-467; Diyarbekrî, Târîhu’l-hamîs, II, 11, 128; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 564-575; a.mlf., Hz. Peygamberin Savaşları, s. 126, 129-130, 136, 239; a.mlf., el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 293-294; Muhammed Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fî târîhi’l-ʿArabi’l-kadîm, Riyad 1400/1980, s. 487-490; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Hiref ve’s-sınâʿât fi’l-Hicâz fî ʿasri’r-Resûl [baskı yeri yok] 1985, s. 163; G. King, The Historical Mosques of Saudi Arabia, London 1986, s. 117-120; a.mlf., “A Mosque Attrıbuted to ‘Umar B. Al-Khattāb in Dumat al-Jandal in al-Jarf, Saudi Arabia”, JRAS, sy. 2 (1978), s. 109-123; Abdülvehhâb Muhammed Ali el-Advânî, “el-Gazavâtü’n-nebeviyye, senevâtühe’l-hicriyye ve şühûruhe’l-kameriyye”, el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1401/1981, s. 542; Khaled Abdulaziz al-Dayel-

Abdulaziz Al-Shadukhi, “Excavation at-Dumat al-Jandal”, Atlāl, X, Dumat al-Jandal 1986, s. 64-79; J. Schleifer, “Cevf Sirhân”, İA, III, 123-124; L. Veccia Vaglieri, “Dūmat al-Djandal”, EI² (İng.), II, 624-626.

Ahmet Güner

DUNLOP, Douglas Morton

(1909-1987)

İslâm tarihi ve felsefesi alanındaki araştırmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

İskoçya’nın Renfrewshire bölgesindeki Paisley kasabasında doğdu. Yüksek öğrenimini Oxford Üniversitesi’nde tamamladı (1932); daha sonra Glasgow Üniversitesi’nde İbrânîce ve Arapça öğrenimi gördü (1934-1937). Bunu takip eden iki yıl boyunca Bonn Üniversitesi’nde ve özellikle o dönemde İslâmî İlimler Bölümü’nde hoca olan Zeki Velidi Togan’ın yanında İslâmiyat ve şarkiyat araştırmaları yaptı. Bir aralık Türkiye ve Suriye’ye seyahatlerde bulunduktan sonra Glasgow Üniversitesi’ne tayin edildi (1939). Burada çalıştığı sürenin son iki yılında (1947-1948) yine bir İskoç üniversitesi olan St. Andrews’da Sâmî diller üzerine dersler verdi. 1950’den sonra Cambridge Üniversitesi’nde on iki yıl İslâm tarihi okuttu ve son olarak da Amerika Birleşik Devletleri’nin Columbia Üniversitesi’nde tarih profesörlüğü yaptı.

Eserleri. Çalışma sahasıyla ilgili müstakil kitapların yanı sıra çok sayıda makale, tercüme vb. ilmî yayınları da bulunan Dunlop’un tarih konusundaki telifleri arasında The History of the Jewish Khazars (Princeton 1954; New York 1967) yaygın bir üne sahiptir. İslâm, İbrânî ve Bizans kaynaklarına dayanarak kaleme aldığı bu eserinde Mûsevî Hazar Türkleri’nin tarihini oldukça ayrıntılı şekilde incelemiştir. Yahudi asıllı olmadığı özellikle belirtilen (EJd., VIII, 562) Dunlop’un Türk tarihinin böyle özel bir alanına eğilmesinde, anılan kaynakları değerlendirmesine imkân veren lisan bilgisi yanında hocası Zeki Velidi Togan’ın yönlendirmeleri de etkili olmuş görünmektedir. Nitekim bu eserinde başvurduğu ve Hazar Türkleri’yle ilgili bölümünün İngilizce tercümesini verdiği (s. 109-114) İbn Fazlan Seyahatnâmesi Togan’ın doktora tezinin konusudur (Ibn Fadlan’s Reiseberichte, Leipzig 1939). Doğrudan İslâm tarihi üzerine yaptığı araştırmalarda dikkatini genellikle ilgi çekici ayrıntılar üzerinde yoğunlaştırdığı görülen Dunlop için müslümanların gerek Avrupa gerekse

Uzakdoğu ile olan ilişkileri ısrarlı bir inceleme konusu teşkil etmiştir. Dunlop'un bu konularda çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Doğu Türkistan'ın müslümanlarca fethi ve Talas Savaşı'yla ilgili bir eseri de Yûsuf Ya'kūb Meskûnî tarafından Fethu'l-ʿ Arab li's-Sîn ve marʿ eketü Talas evi't-Talah li-gazvi bilâdi's-Sîn (Bağdat 1968) başlığıyla Arapça'ya çevrilmiştir (bk. Bibliyogrâfyâ, I, 374).

İslâm ilimleri ve medeniyeti konusunda Arabic Science in the West (Karaçi 1958) ve Arab Civilization to A.D. 1500 (London 1971) adlı kitaplarının yanı sıra aynı saha ile ilgili çeşitli makalelerin de yazarı olan Dunlop, Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencisi İbn Ferîgūn'un ilimler tarihine dair Cevâmiʿ u'l-ʿ ulûm adlı eserini hocası Zeki Velidi Togan için yayımlanan anma kitabında tanıtmıştır (Zeki Velidi Togan'a Armağan, s. 348-353). İslâm felsefesi alanında Dunlop'un üzerinde en çok durduğu ve hakkında eser verdiği kişi Fârâbî'dir. Bu filozoftan yaptığı tercümeler eleştirilse de (bk. Butterworth, s. 12) The Fusûl alMadanı of al-Fārābı (Cambridge 1961) adlı tercüme ve neşriyle yine onun mantığa dair bazı eserlerinin tercüme ve neşirleri (bk. Abdurrahman Badawi, II, 485-486) Fârâbî araştırmalarına önemli katkılarda bulunmuştur. Fusûlü'l-medenî'nin Hanifi Özcan tarafından yapılan Türkçe tercümesi de (İzmir 1987) Dunlop'un anılan neşrine dayanmaktadır. Onun üzerinde durduğu bir başka İslâm filozofu da Tedbîrü'l-mütevahhid adlı eserini tercümesiyle birlikte neşrettiği (JRAS, 1945, s. 61-81) İbn Bâcce'dir. İki incelemesini daha İbn Bâcce'ye ayıran (IQ, II, 100-116; BSOAS, XIV, 463-477) Dunlop, Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye nisbet edilen Sıvânü'l-hikme adlı koleksiyonla ilgili olarak yaptığı The Muntakhab Siwan al-Hikmah of Abû Sulaiman as-Sijistânî (The Hague 1979) başlıklı neşir dolayısıyla da konuyla ilgili eser veren uzmanlar tarafından kayda değer görülmüştür (bk. Kraemer, s. 3). Dunlop'un kitapları ve kırka yakın makalesinden başka Encyclopaedia of Islam (new edition) ve Encyclopaedia Iranica'da da birçok maddesi bulunmaktadır. Aristoteles'in Ethica Nicomachea'sının Arapça tercümesi (I-VI. kitaplar) üzerine kaleme aldığı makale ise (Oriens, XV [1962], s. 18-34) kayıp bir metni ortaya çıkarmış olması bakımından ayrıca anılmaya değer bir çalışmadır.

BİBLİYOGRAFYA

D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, Princeton 1954, s. 109-114; a.mlf., “Arab Relations with Tibet in the 8th and Early 9th Centuries A.D.”, İTED, V (1973), s. 301-318; a.mlf., “The Gawami’ al-ulûm of Ibn Farīgūn”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 348-353; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 601; Abdurrahman Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, Paris 1972, II, 485-486; S. H. Nasr, An Annotated Bibliography of Islamic Science, Tahran 1975, I, 12; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 139-140; Bibliyogrâfyâ: el-Vahdetü’l-ʿ Arabiyye (1908-1980), Beyrut 1983, I, 374; J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, Leiden 1986, s. 3; C. E. Butterworth, “The Study of Arabic Philosophy Today”, MESA Bulletin, XVII (1983), s. 12; C. Roth, “Historiography”, EJd., VIII, 562.

İlhan Kutluer

DUPNİÇE

Batı Bulgaristan'da bugünkü adı Stanke Dimitrov olan küçük bir şehir.

Bulgaristan'ın batısında Struma (Karasu) nehrine karışan Dzerman nehrinin kenarında, Dupniçe ovasının güney ucunda, Sofya'dan Selânik'e uzanan karayolu ve demiryolu üzerinde yer alır. Buranın bir kasaba haline gelişi, Osmanlı hâkimiyeti döneminde XV. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Osmanlılar zamanındaki adı olan Dupniçe Bulgarca Dupnitsa'dan

gelir. Bu ad 1949-1950'de Marek, bu tarihten sonra ise Stanke Dimitrov şeklinde değiştirilmiştir. Osmanlı hâkimiyeti altında Köstendil sancağına bağlı bir kadılığın iktisadî ve idarî merkezi olması yanında bulunduğu bölgenin İslâmî merkezi haline gelmesiyle de önem kazanmıştır.

Dupniçe hakkındaki ilk kayıtlara, bir köy olarak geçtiği, Sofya'da bulunan 1445 tarihli bir Osmanlı tahrir defteri parçasında rastlanır. 1480 tarihli bir başka defter parçasında buranın artık bir idarî merkez haline geldiğini gösteren "nahiye-i Dupniçe" şeklinde kayıtlar mevcuttur. Dupniçe'nin kasaba oluşunda, muhtemelen Ahmed Bey tarafından yaptırılan külliye önemli rol oynamıştır. Üzerinde bir köprü inşa ettirilmiş olan nehrin kenarında geçit noktasının yakınında yaptırılan büyük kubbeli cami, hamam ve mektepten ibaret bu külliye vasıtasıyla kasabanın ana iskân nüvesi teşkil edilerek gelişme yönü belirlenmişti. Yeni kasabanın temelini oluşturan bu külliyenin inşa yeri, aynı zamanda Sofya-Selânik ana yolu ile önceleri önemli bir güzergâh olup daha sonraları Balkan savaşlarından beri önemini kaybetmiş olan Edirne-Filibe-Samakov-Köstendil-Üsküp yönünde Makedonya ve Arnavutluk'a uzanan yolun kavşak noktasında bulunuyordu.

1499'da burayı gören Alman şövalyesi Kölnlü Arnold van Harff, Tobinitsa adıyla andığı Dupniçe'yi güzel bir kasaba olarak tarif eder. Kasabanın nüfusu hakkında ayrıntılı kayıtlara XVI. yüzyıl başlarına ait bir tahrir defterinde rastlanır. Buna göre cemaat başlığı altında kaydedilen müslüman nüfus kırk iki hâne, hıristiyan nüfus ise 141 hâne idi (BA, MAD, nr. 170, vr. 99^{a}-b). Müslüman nüfus içinde yer alan on hâne ihtida etmiş

hıristiyanlardan oluşuyordu. Hâne sayısına göre kasabanın toplam nüfusu bu sıralarda 900-1000 kişi civarında olup bunun % 23'ünü müslüman nüfus teşkil ediyordu. 1573 tarihli bir başka defterden kasabanın daha da geliştiği anlaşılmaktadır. Bu tarihte 120 hâne yirmi mücerred (bekâr) müslüman nüfusa karşılık 160 hâne kırk bir mücerred hıristiyan bulunuyordu. Bu rakamlara göre kasabanın nüfusu yaklaşık 1500-1600 civarında idi ve bunun % 43'ü müslüman nüfustan oluşuyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında müslüman ve hıristiyan nüfusta görülen bu denge Osmanlı hâkimiyeti boyunca hemen hemen aynı kaldı.

1573'te Dupniçe'de Ahmed Bey'in yaptırdığı bir cami ile Mehmed Çelebi, Dizdar Hasan ve Turhan Çelebi mahalle mescidleri yer alıyordu. 998'de (1589-90) burayı ziyaret eden Âşık Mehmed, Dupniçe'yi kalesi bulunmayan, cuma namazı kılınabilecek bir cami ile bir hamamı olan küçük bir kasaba ve pazar yeri olarak belirtir. Ayrıca bu sırada kasabanın zenginlerinden birinin bir hamam inşa ettirmekte olduğundan da bahseder. Bu bilgi Kâtib Çelebi'nin eserinde de aynen yer alır. 1071'de (1660-61) buraya gelen Evliya Çelebi Dupniçe'de birkaç cami, medrese, mektep, hamam ve hanın bulunduğunu yazarsa da fazla ayrıntılı bilgi vermez. Ev sayısı hakkında verdiği rakam ise oldukça mübalağalıdır. Evliya Çelebi ayrıca biri Bektaşî dedesi Hüsam Dede'ye ait iki tekkenin varlığından da söz eder.

XVIII. yüzyıl sonlarında Dupniçe, yarı bağımsız bir idare kuran Arnavut asıllı Voyvoda Süleyman Kargalija'nın merkezi oldu. 1813'te ölen bu derebeyi, 100 yıl sonra dahi bölgede unutulmayacak kadar acı hâtıralar bırakmıştı. 1828'de kasabayı gören seyyah J. Hütz burada 6000 kişinin yaşadığını, bir cami ile birçok Rum Ortodoks kilisesinin yer aldığını belirtirken 1836'da Fransız coğrafyacı Ami Boué birçok küçük cami gördüğünü ifade eder. Kasabadaki umuma mahsus binalar hakkında daha ayrıntılı ve tamamlayıcı bir liste mahallî tarihçi Biserov tarafından verilmektedir. Biserov 1867'de Dupniçe'de 1432 ev, dört mahzen, üç hamam, on bir cami, iki imaret-medrese, yedi mektep, dokuz tekke, iki kilise ve bir sinagogun mevcut olduğunu belirtir.

XVI. yüzyıl boyunca denizden 520 m. yükseklikteki Dupniçe ovasında ve Struma nehri boyunda Ahî-i Bâlâ, Ahî-i Zîr (şimdi Jahinovo), Baraklı

(Barakovo), Göklemez (Usoika), Halidler (harap), Hamzabeyli (Zaelen Dol), Hasanobası (harap), Karamanobası (harap), Resuller (Resilovo), Samurhanlı (Samoranovo), Sarılar (harap), Sendelobası (harap), Süleyman (harap) gibi Türkçe isimler taşıyan birçok müslüman köyü kurulmuştu. Defterlerde bu köyleri kuranların ve yerleşenlerin çoğunun askerî hizmetlerde kullanılan yörük grupları olduğu açık bir şekilde ifade edilir. Ayrıca bazılarının da Selânik yörüklerine bağlı bulundukları anlaşılmaktadır. Bunların Struma vadisini takip ederek Güney Makedonya yoluyla Dupniçe bölgesine gelip yerleştikleri tahmin edilmektedir.

XIX. yüzyıla kadar idarî durumunu koruyan Dupniçe kazası, 1860'taki eyalet düzenlemeleri sırasında bağlı bulunduğu eski Köstendil sancağı parçalanınca iki ana kısma ayrıldı. Kuzeydeki kısmın merkezi Dupniçe, güneydeki kısmın merkezi ise Cum'a-i Bâlâ (Gorna Dzumaja, 1950'de Blagoevgrad) oldu. Her iki kısım da Tuna vilâyetine bağlıydı. Bu vilâyete ait 1290 (1873-74) tarihli salnâmede, kasabada ve bölgede yaşayanların sayıları hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Buna göre Dupniçe'de 660 hânede toplam 2906 müslüman, 583 hânede ise toplam 2836 gayri müslim nüfus yaşıyor, kazadaki elli dokuz köyde 20.314 kişi bulunuyor, bunun yalnızca 766'sını müslümanlar teşkil ediyordu. XVI. yüzyılda görülen çok sayıdaki yörük köyü bu sıralarda tamamıyla ortadan kalkmış durumdaydı.

Dupniçe 1878'de yeni Bulgar devletine katıldı. Müslüman-Türk nüfusun hemen hemen tamamı Osmanlı topraklarına göç etti. Kasabadaki İslâmî binalar ihmal sebebiyle yirmi otuz yıl içinde ortadan kalktı. Müslüman ahalinin çekilmesiyle boşalan yerlere civardaki dağlarda yaşayan Bulgarlar yerleştirildi. Güney kesimdeki Cum'a-i Bâlâ kasabası 1912'ye kadar Osmanlı idaresinde kaldıktan sonra Bulgaristan'a terkedildi. Bugün Dupniçe, hiçbir modern özelliği olmayan kasvetli bir kasaba durumundadır. Sadece merkezde yer alan Ahmed Bey Camii bu kasvetli havayı yumuşatmaktadır. Bu cami XVI. yüzyıl işçiliğini hatırlatan mukarnas süslemeleri, büyük kubbesi, girişte üç kubbeli revakları ile dikkati çeker. XV. yüzyıldaki orijinal şeklinden sadece minaresi kalan cami, aslına uygun olarak bir sonraki yüzyılda yeniden inşa edilmiştir. Yakın zamanlarda dikkatlice restore edilen cami ve yanındaki türbe bugün bir sanat galerisi olarak kullanılmaktadır.

Osmanlı hâkimiyetine girmeden önce Dupniçe bölgesinde çoğu Ortaçağ yapısı duvarları resimlerle süslü Saparevo-Banja, Boboševo yakınında Struma üzerindeki Todor ve 1950'de tahrip edilen Marvodol gibi Bizans-Bulgar kiliseleri Osmanlı idaresi boyunca ayakta kalmış, ayrıca XV-XVI ve XVII. yüzyıllarda, bazıları Bulgar mahallî duvar resimlerinin en iyi örneklerine sahip birçok kilise ve manastırın inşasına da izin verilmiştir. Bilhassa II. Selim'in kızı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın hanımı Esmihan Sultan'ın vakıf köyü Boboševo'da bu tür duvar

resimlerinin en iyi örnekleri yer alır. 1573'te Boboševo en az 330 hâneye sahip, yörenin en büyük yerleşme yeri durumundaydı. Civarındaki Vukovo ve Pastuh köylerinde de Osmanlı döneminde yapılmış birçok kilise mevcuttu. Ayrıca Dupniçe kazasında, Aynaroz (Mount Athos) dışında Balkanlar'ın en büyük manastırı olan meşhur Rila Manastırı bulunmakta olup burası zengin kütüphanesiyle Bulgar edebî örneklerinin sergilendiği en seçkin merkezlerden biridir. Hatta Yıldırım Bayezid döneminden başlayan Osmanlı belgeleri de burada korunmaktadır. Bu manastır, 1830'larda eski Bulgar ve Bizans sanatının çeşitli unsurları ile saf Osmanlı tarzının karışımı bir üslûpta yeniden tamir edilmiştir. Bütün bu binaların mevcudiyeti, Osmanlı dinî siyasetinin bu bölgedeki en önemli göstergesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 170, vr. 99ª-b; TK, TD, nr. 85, 90; Âşık Mehmed, Menâzirü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, II, vr. 22ª; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 567-568; J. Hütz, Beschreibung der europäischen Türkei, München 1828, s. 250-251; J. Ivanov, Severna Makedonija (ed. D. J. Biserov), Sofia 1906, s. 183-189; D. Ihčiev, Turskite Dokumenti na Rilskija Monastir, Sofia 1910; I. Kepov, Minaloto i segašno Boboševo, Sofia 1935; A. Medzidiev, Istorijatana Grad Stanke Dimitrov/Dupnitsa, i pokrainata mu ot XVI vek do 1963 g., Sofia 1969; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 156-157, rs. 94; T. Dremsizova – Nelčinova – I. L. Slokosta, Archeologičeski pametnitsi ot Kustendilski Okrăg, Sofia 1978; E. Floreva, Tšarkvata Prorok Iliya v

Boboševo, Sofia 1978; M. Sokoloski, Turski Dokumenti za Istorijeta na Makedonskiot Narod, Opširni popisni defteri od XVI vek za Küstendilskiot Szandzak, Skopje 1983, V/1, tür.yer.; Machiel Kiel, Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period, Assen 1985, s. 108-111, 159-164; B. Rajkov v.dğr., Slavjanski Răkopisi v Rilskija Manastır, Sofia 1986, I, tür.yer.

Machiel Kiel

DURÂH

(bk. BEYTÜLMA‘MÛR)

DURAK

Kur’ân-ı Kerîm’in hat ve tezhibinde âyetlerin sonlarındaki durak yerlerini belirtmek üzere nokta yerine geliştirilmiş geometrik kompozisyonlara veya stilize bitki motiflerine verilen ad.

(bk. TEZHİP)

DURAK

Türk dinî mûsikisinin tekke mûsikisine ait formlarından biri.

Mevlevîlik dışındaki tarikatların hemen hepsinde, zikrin birinci bölümünü teşkil eden kelime-i tevhidden sonra “ism-i celâl” zikrine geçilmeden önce verilen arada bir veya iki zâkir tarafından okunan, serbest olarak bestelenmiş Türkçe manzumelere durak denir. Bunlara, iki zikir arasındaki durma sırasında okunduğundan bu adın verildiği kabul edilmektedir. Durak güfteleri, dervişleri ism-i celâl zikrine hazırlamak üzere daha çok Allah’ın yüceliği, kudreti, sıfatları gibi konuları işleyen mutasavvıf şairlerin şiirlerinden seçilmiştir. Üslûp ve ritim bakımından aralarında bir fark bulunmayan duraklar ve na’tlar sadece güftelerinin konuları ile birbirinden ayrılır. Durak güftelerinde çok defa dört mısralık manzumeler tercih edilmiş olup bunların da sadece birinci ve üçüncü mısraları farklı nağmelere sahiptir. İkinci ve dördüncü mısralar birinci mısraın bestesiyle okunur, üçüncü mısra ise eserin meyanını teşkil eder. Terennümü bulunmayan duraklarda arzu edilen yerlere “Hak dost, dost, âh, hû, yâ Hak” gibi lafzî terennümlerin yerleştirildiği görülmektedir.

Her makamdan bestelenebilen durakların tarih boyunca usulsüz olarak bestelendiği ve serbest bir şekilde okunduğu kanaati yaygınsa da müzikolog-bestekâr Subhi Ezgi bu eserlerin durak evferi usulüyle ölçüldüğü kanaatindedir ve tesbit ettiği durakların notalarını da bu şekilde yayımlamıştır (bk. bibl.).

Durak okurken ilâhilerde olduğu gibi içinde bulunulan kamerî ayın çeşitli özelliklerine uygun güfteli olanlarının seçilmesine bilhassa dikkat edildiği nakledilir. Meselâ muharremde Hz. Hüseyin ve Ehl-i beyt sevgisini, rebîülevvel ve rebîülâhir aylarında Hz. Muhammed’in doğumunu, zilkade ve zilhiccede haccı konu alan eserler seçilmiştir.

Mevcut el yazması güfte mecmualarındaki kayıtlardan hareketle durak formundaki ilk örneklerin XVII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı ve zamanımıza kadar 500 civarında durak bestelendiği söylenmekteyse de

bunlardan büyük bir kısmı unutulduğundan Subhi Ezgi ancak otuz dokuz adedinin notasını yayımlayabilmiştir. Cumhuriyet döneminde tekkelerin kapatılmasına (1925) rağmen bu form yeni eserlerle hayatiyetini bir müddet daha devam ettirmiştir. Bu dönemde bestelediği 108 adet durakla Hüseyin Sadettin Arel'in (ö. 1955) ayrı bir yeri vardır.

Durak okunması özel bir üslûp ve maharet ister. Bu sebeple dinî mûsiki icracısı olarak durak okumakla şöhret bulmuş mûsikişinaslar vardır. Bunlar arasında Mutafzâde Ahmed Efendi (ö. 1883), Behlûl Efendi (ö. 1895) ve "Durakçı" lakabı ile tanınan Hacı Nâfiz Bey (ö. 1898) en ünlüleridir. Durak aslında tekke mûsikisine ait bir form olmakla beraber vakfiyelerinde şart koşulduğu için bazı camilerde cuma namazından önce bir veya iki kişi tarafından okunduğu da görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, III, 60-63; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit – Na't – Salât Durak, İstanbul 1945; Ergun, Antoloji, II, 719-723; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 199, 710; Nuri Özcan, XVIII. Yüzyılda Osmanlılar'da Dinî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37-38; Halil Can, "Dînî Türk Musikisi Lûgatı", MM, sy. 218 (1966), s. 56; a.mlf., "Tasavvuf/Tarikatlar Musikisi" (röportaj: Etem Ruhi Üngör), a.e., sy. 295 (1974), s. 20; Pakalın, I, 483; Öztuna, BTMA, I, 232-233.

Nuri Özcan

DURAK EVFERİ

Türk mûsikisi usullerinden.

Yirmi bir zamanlı ve sekiz vuruşlu bir büyük usuldür. İçerisinde Türk aksağı usulü bulunan yegâne iki usulden biri olması da diğer bir özelliğidir. Başta bir Türk aksağı ile onu takip eden dört adet sofyandan meydana gelmiş olup 21/4'lük ikinci mertebesi kullanılmıştır. Bu usulle ölçüldüğü kabul edilen durak formundaki eserler, usule dahil olmayan ve altında genellikle "dost" sözünün yer

aldığı 4/4'lük bir not ile başlar. Nota yazımında bu 4/4'lük notun başına usul sayısı olarak 4/4 ve ardından da ölçünün sayısı olan 21/4 ifadesi yazılır. Usulün şematik gösterilişi şöyledir:

Durak evferi tamamen dinî mûsikiye ait bir usuldür. Durak, na't, mersiye, tevşîh gibi formların bu usulle ölçüldüğü kanaati, notaya aldığı eserleri bu usulle neşreden bestekâr ve müzikolog Subhi Ezgi'ye aittir. Subhi Ezgi'nin, tarih boyunca usulsüz ve serbest olarak okunduğu sözlü gelenek yoluyla bilinen bu formları durak evferi usulü ile tesbitinin, bunların zaman içinde bozulmasını önlemek ve aslına en yakın bir şekilde icrasını sağlamak düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 56-63; III, 60-63; Özkan, TMNU, s. 651; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 345 (1978), s. 14; sy. 346 (1978), s. 15.

İsmail Hakkı Özkan

DURAKÇI NÂFİZ BEY

(bk. NÂFİZ BEY, Durakçı)

DÛRÎ

الدوري

Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî el-Bağdâdî (ö. 248/862 [?])

Kıraat âlimi, kırâat-i seb‘a imamlarından Ebû Amr ile Kisâî kıraatlerinin meşhur ikişer râvisinden biri.

150 (767) yılından sonra Bağdat’ın doğusunda bir mahalle olan Dûr’da doğdu. Daha sonra Sâmerrâ’ya göç etti ve orada yaşadı. Kaynaklarda kıraat ilmini öğrenmek üzere muhitinin dışına çıktığından söz edildiğine ve faydalandığı hocalar daha çok Kûfe, Basra ve Bağdat kurrâsı olduğuna göre özellikle bu yerlere seyahatler yapmış olmalıdır. Medine’nin meşhur kıraat imamı Nâfi‘ b. Abdurrahman’dan bahsederken, “Nâfi‘in zamanına yetiştim; 10 dirhem param olsaydı mutlaka ona gider, kıraatini bizzat kendisinden öğrenirdim” demiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 543). Dûrî kıraat ilmini en eski kaynaklarından öğrenebilmek için hiçbir fedakârlıktan çekinmemiş, ulaşabildiği kadar devrinin tanınmış kurrâsından yedi kıraatin tamamını tahsil etmiş, şâz* kıraatleri de öğrenmeyi ihmal etmemiştir (Yâkūt, X, 217).

Dûrî meşhur kırâat-i seb‘a* imamlarından Kisâî’nin kıraatini bizzat kendisinden, Ebû Amr b. Alâ’nınkini bu kıraatin Ebû Amr’dan sonra ilk kaynaklarından olan Yahyâ el-Yezîdî’den, Hamza ez-Zeyyât’ın kıraatini yine ilk kaynaklardan sayılan Süleym b. Îsâ’dan, Nâfi‘inkini İsmâil b. Ca‘fer elMedenî’den aldı. Âsım’ın râvisi Ebû Bekir Şu‘be b. Ayyâş’tan da faydalandı. Ayrıca aslen Belhli olup Bağdat’a yerleştiği anlaşılan Şücâ‘ b. Nasr el-Horasânî de bu ilimdeki hocalarındandır. Yâkūt el-Hamevî, Dûrî’nin kıraat hocaları arasında Ebû Amr b. Alâ’yı zikretmekteyse de Dûrî Ebû Amr’ın vefat ettiği 154 (771) yılı dolaylarında doğduğuna göre onun kıraatini bizzat kendisinden almış olması mümkün değildir. Nitekim Dûrî, Ebû Amr’ın kıraatini talebesi Yahyâ el-Yezîdî’den almıştır.

Dûrî’nin, gerek İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) Kitâbü’s-Sebʿa’sında Kisâî kıraatinin râvileri arasında yer almasının, gerekse daha sonra telif edilen ve kırâat-i seb‘a imamlarının râvilerini iki ile sınırlayan kıraat kitaplarında (meselâ bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 175-194; Dânî, s. 3) hem hocası Kisâî’nin hem de kendisinden bizzat kıraat öğrenmemiş olmasına rağmen Ebû Amr b. Alâ’nın iki râvisinden biri olarak tercih edilmesinin sebebi, hiç şüphesiz onun genel anlamda bu ilimdeki üstünlüğü yanında, Ebû Amr ed-Dânî’nin de belirttiği gibi (et-Teysîr, s. 3), her iki imamın kıraatiyle ilgili rivayetine güvenilmesi ve buna bağlı olarak Ebû Amr ve Kisâî kıraatlerinin bu rivayetle yaygın bir şekilde okunmasıdır. Dûrî, kıraatteki senedinin yedi imama doğrudan veya en kısa yoldan ulaşması sebebiyle, kendi çevresi dışındaki kıraat âlimleri tarafından da başvurulan bir kaynak haline gelmiş, etrafında kıraat mütehassıslarının toplandığı bir üstat olarak şöhret yapmıştır. Ebü’l-Hasan Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî, Ebü’z-Za‘râ Abdurrahman b. Abdûs, Ahmed b. Ferah, Hasan b. Beşşâr, Ömer b. Muhammed el-Kâğıdî, Kāsım b. Zekeriyyâ el-Mutarriz ve daha pek çok kişi kendisinden faydalanmıştır. Kıraatleri ilk defa toplayıp bunlarla ilgili bir eser telif edenin Dûrî olduğu ileri sürülmüşse de bu iddiayı doğrulamak mümkün olmadığı gibi böyle bir eseri hakkında bilgi de yoktur. İbn Sa‘d onun Kur’an ve tefsir âlimi olduğunu da belirtmektedir.

Dûrî, başta kıraat ilmindeki hocalarından İsmâil b. Ca‘fer olmak üzere Ebû İsmâil el-Müeddib, Mervân b. Muâviye el-Fezârî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Süfyân b. Uyeyne ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden

ve oğlu Ebû Ca‘fer Muhammed’den hadis rivayet etmiş, kendisinden de akranı sayılan Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Fazl b. Şâzân gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. İbn Mâce onun rivayetlerine es-Sünen’inde yer vermiştir.

Dûrî’nin kıraat ilmindeki kesin otoritesine karşılık hadis ilmindeki yeri üzerinde değişik değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Ali el-Ahvâzî ve Ukaylî kendisini sika* kabul ederken Dârekutnî zayıf olduğunu söylemiş, Zehebî ise Dârekutnî’nin bu ifade ile onun hadisleri ezberlemedeki yetersizliğine işaret ettiğini ileri sürmüştür (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 543).

Dûrî bir asra yaklaşan ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetti ve

kaynakların çoğuna göre Şevval 246’da (Aralık 860) vefat etti. Zehebî, 248’de (862) öldüğüne dair bazı kaynaklarda (meselâ bk. İbn Hibbân, VIII, 200) yer alan rivayeti Aʿlâmü’n-nübelâʾda (XI, 543) ve Maʿrifetü’l-kurrâʾda (I, 192) bir hata eseri olarak değerlendirmişse de Maʿrifetü’l-kurrâʾın daha sonra kendisi tarafından genişletilen yazma nüshasında (vr. 65a) hocası Hasan b. Ali’den senediyle birlikte öğrendiği bir hadise yer vererek bu senette adı geçenlerden Hâcib b. Erkin’in (ö. 306/918) “Bu hadisi ben 248’de Ebû Ömer ed-Dûrî’den duydum, o da aynı yıl öldü” ifadesine işaretle 248’de öldüğüne dair rivayetin doğruluğuna inandığını söylemiştir.

Dûrî’nin günümüze ulaştığı bilinen tek eseri Kırâʾâtü’n-nebî’dir. Kur’an’daki bazı kelimeleri bizzat Hz. Peygamber’in nasıl okuduğunu bildiren rivayetleri toplayan risâle sûre sırasına göre tertip edilmiştir. Eserde bir veya birkaç örnekle de olsa 114 sûrenin kırk dokuzuna yer verilmiştir. Bilinen iki yazma nüshasından biri Şam’da (Zâhiriyye Ktp., nr. 348, vr. 129a-148b), sondan birkaç varak eksik olan diğeri ise İstanbul’da (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 506/9, vr. 126a-139b) bulunmaktadır. Dûrî’nin ayrıca fıkha dair es-Sünen’i ile Me’ttefekat el-fâzuhû ve meʿânîhi mine’l-Kurʾân, Eczâʾü’l-Kurʾân ve Fezâʾilü’l-Kurʾân adlı eserlerinin mevcut olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Osman b. Ömer en-Nâsîrî (ö. 848/1445), Dûrî ile Kālûn arasındaki kıraat ihtilâflarının Hilâfü Kālûn ve’d-Dûrî ve ed-Dürrü’n-nâzım li-rivâyeti Kālûn ve’d-Dûrî adlı eserlerinde (yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil : mahtûtâtü’l-kırâʾât, I, 418, 420), Cumʻa Süheyl de Dûrî ile Hafs b. Süleyman arasındaki kıraat ihtilâflarını Mevâzıʿu’l-ihtilâf beyne rivâyetey Ebî ʿÖmer ed-Dûrî ve Hafs b. Süleymân adlı yüksek lisans tezinde ele almıştır (Mekke Ümmülkurrâ Üniversitesi, 1400/1980).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, et-Tabakāt, VII, 364; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 183-184; İbn Hibbân, es-Sikāt, VIII, 200; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 39, 287; Mekkî b. Ebû Tâlib, et-Tebsıra fi’l-kırâʾâti’s-sebʿ (nşr.

Muhammed Gavs en-Nedvî), Bombay 1402/1982, s. 175-194; Dânî, et-Teysîr (nşr. Otto Pretezl), İstanbul 1930, s. 3; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 284-285; VIII, 203-204; İbnü’l-Bâziş, el-İknâʿ, I, 94; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, X, 216-218; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 541-543; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 566; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 64ª-65ª; a.e. (Beşşâr), I, 191-192; Safedî, el-Vâfî, XIII, 102-103; a.mlf., Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329, s. 146; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 255-257; a.mlf., en-Neşr, I, 134; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 408; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 162-163; Sezgin, GAS, I, 13; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 69; el-Fihrisü’ş-şâmil: mahtûtâtü’l-kırâʾât, Amman 1407/1987, I, 418, 420.

Tayyar Altıkulaç

DURSUN BEY

(ö. 896/1491'den sonra)

Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait Târîh-i Ebü'l-Feth adlı eseriyle tanınan Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında gerek yaşadığı devirde yazılmış olan tarihlerde, gerekse sonraki biyografik ve bibliyografik eserlerde herhangi bir bilgi yoktur. Bu konuda bugün bilinenler daha ziyade kendi eserine dayanmaktadır. Asıl adı Tûr-ı Sînâ olup bundan bozma Tursun Bey veya Dursun Bey şeklinde anılır. Halil İnalcık'ın Bursa kadı sicillerindeki kayıtlardan tesbit ettiğine göre babası, I. Murad döneminin meşhur kumandanlarından Fîruz Bey'in (ö. 1421) oğlu, 1424'te Anadolu beylerbeyiliğinde bulunmuş olan Hamza Bey'dir (WZKM, LXIX [1977], s. 56-58). Bundan da onun önde gelen bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Dursun Bey muhtemelen 1426 civarında doğmuştur.

Eserinde yer alan bilgilere göre genç yaşta timar sahibi olan Dursun Bey iyi bir tahsil görmüş ve amcasının yanında yetişmiştir. Nitekim İstanbul'un fetihten sonraki iskânı sırasında dağıtılan emlâkin sayımı ve konulan vergiyi yazma işi önce amcası Bursa Beyi Cebe Ali Bey'e verilmişken onun işlerinin çokluğu sebebiyle bu görev kendisine tevdi edilmiştir. Görevini lâyıkıyla yerine getirip hazırladığı defteri Fâtih Sultan Mehmed'e sunmuş ve böylece sultanın muhitinde önemli bir yere sahip olmuştur (1456-1457). Aynı zamanda yaya ve müsellem tahririni de yapan ve görevi "yazıcı" olarak belirtilen Dursun Bey 1456 yılındaki Belgrad Seferi'ne katılmıştır. Bundan sonra on iki yıl süreyle Mahmud Paşa'nın yanında divan kâtibi olarak görev yapmış ve onunla birlikte hemen bütün seferlerde bulunmuştur. Bunların ilki 1458 Sırbistan seferidir. Kendi ifadesine göre, Sırbistan'ın kesin ilhakı ile sonuçlanan bu sefer sırasında Mahmud Paşa Güvercinlik Kalesi'nin fethinin ardından Tuna ile Sava nehri arasındaki Sirem bölgesine düzenlettiği akına onu "emîn" olarak göndermiştir. Daha sonra divan kâtibi sıfatıyla katıldığı seferlerde Mahmud Paşa'nın emriyle birçok hüküm kaleme aldı. 1462 Eflak ve Midilli seferlerine iştirak etti,

ganimetlerin dağıtımı sırasında kendisine de pay verildi. Bir yıl sonra 1463 Bosna seferine de katıldığı, bu savaşın cereyanı hakkında verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'in 1464'teki ikinci Bosna seferinde onun maiyeti arasında yer alan Dursun Bey'in bundan sonraki 1466-1467 Arnavutluk seferi, 1470 Eğriboz'un fethi, 1473'te Uzun Hasan üzerine yapılan sefer, 1476 Boğdan seferi, 1478 İskenderiye (Arnavutluk) seferi gibi çeşitli seferlere iştirak ettiği anlaşılmaktaysa da bu seferlerde kimin himayesinde bulunduğu, hangi görevleri üstlendiği bilinmemektedir.

İlk yedi yılını özetlediği II. Bayezid devri olaylarını anlatırken kendi hayatı ile ilgili bazı bilgiler de veren Dursun Bey, bu sırada Kili ve Akkirman'ın fethi haberi üzerine II. Bayezid için bir şiir yazdığını belirtir. Defterdarlık yıllarının, kesin belli olmamakla beraber 1470-1480 tarihleri arasında kısa dönemler halinde olması muhtemeldir. II. Bayezid'in saltanatı döneminde, yaklaşık kırk yıllık hizmeti sonrasında yaşlı bir devlet emeklisi olarak Bursa'da yaşayan Dursun Bey burada iken amcası Cebe Ali Bey'in vakıf mütevelliliğinde bulunmuş ve tarihini de bu sırada yazmaya başlamıştır. Eserinin telifine başladığı esnada altmış yaşlarında olan Dursun Bey'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1491'den sonra uzun süre yaşamadığı söylenebilir.

Dursun Bey'in bugün elde mevcut olan tek eseri, esas itibariyle Fâtih Sultan Mehmed'in gazâ ve fetihlerini ihtiva eden ve kendisi tarafından Târîh-i Ebü'l-Feth adı verilen tarihidir. Fâtih Sultan Mehmed adına kaleme alınan eser, 848'de (1444) Fâtih'in ilk cülûsu ile başlayıp Hadım Ali Paşa'nın 893'teki (1488) Memlük seferiyle sona ermekte, böylece kırk dört yıllık olayları içine almaktadır. Ailesi, tahsili ve bulunduğu görevler sayesinde devrinin tanınmış devlet ve ilim adamlarıyla birlikte bulunma imkânını elde eden Dursun Bey, devlet kademelerinde nâil olduğu mevkilerden dolayı minnet borcunu ödemek üzere kendi arzusu ile eserini yazdığını belirtmektedir.

Eserin yazılış tarihi hakkında açık bir kayıt bulunmamakla birlikte devlet erkânının mansıpları ve bunlar için kullanılan unvanlardan hareketle 902'den (1496) önce yazılmış olabileceğini ileri sürmek mümkündür. Eser önsöz, giriş ve asıl metin kısmı olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Müellif önsözde eserin telif sebebini anlatır. Girişte özellikle padişah ve

saltanat kurumu hakkında bilgiler verip yorumlar yapar ve konuyla ilgili hikâyeler anlatır. Bu bölümü, ilim ve hikmet sahibi kimselerin görüş ve fikirlerinden faydalanarak yazdığını belirtir. Bunun sonunda yer alan zeyil kısmı ise bilhassa on iki yıl hizmetinde bulunduğu ve ömrünün en verimli dönemini sohbet ve tavsiyelerini dinleyerek geçirdiği Mahmud Paşa'nın görüşlerine ayırmıştır. Burada Fâtih Sultan Mehmed'in şahsiyetiyle ilgili imalı ifadelere ve hükümdar-tebaa münasebetlerine dair fikirlere de yer verilmiştir. Dursun Bey, Fâtih Sultan Mehmed devri askerî faaliyetlerinin anlatıldığı asıl metnin başına, II. Murad'ın tahtı oğluna devrettikten sonra yeniden tahta çıkması hadisesiyle II. Bayezid devrinin ilk yedi yılındaki askerî faaliyetlerin bir kısmını da eklemiştir.

Tarihinde, "Müşâhede ettim ve beyne'n-nâs tevâtür ile sâbittir" gibi ifadeler kullanarak birçok olayı bir görgü şahidi olarak veren Dursun Bey'in eseri, Kemal Paşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ının Fâtih Sultan Mehmed'e ayrılan yedinci defteri için en önemli kaynak olmuştur. Târîh-i Ebü'l-Feth'in bir başka özelliği de ülkelerin fizikî coğrafyası ile askerî ve iktisadî bakımdan önem taşıyan pek çok mevki hakkında bilgiler ihtiva etmesidir. Bazan kısa cümleler, bazan da uzun paragraflar halinde naklettiği bu bilgiler esere bir tarihî coğrafya niteliği kazandırmaktadır. Ayrıca bu bilgiler Fâtih'in fetih siyaseti ve stratejisi hakkında da ipuçları vermektedir.

Dursun Bey'in eserinde bu devrin bir kısım hadiselerini ihmal ettiği görülmektedir. Bu husus iki sebebe bağlanabilir. Birincisi, müellifin yazılı ve sözlü kaynaklara başvurarak ve araştırarak bir tarih yazmaktan ziyade müşâhedelerine ve işittiklerine dayanmış olmasıdır. İkincisi de olaylar karşısında ihtiyat yolunu seçmesi ve devamlı zafer görmeye alışmış bir kimse olarak bazı başarısızlık ve yenilgileri vermek istememesidir.

Târîh-i Ebü'l-Feth, dil ve üslûp özellikleri bakımından aynı dönemde yazılan Âşıkpaşazâde, Oruç ve Neşrî tarihlerine hiç benzemez. Bu tarihlerde görülen kısa cümleler, süssüz kuru ifadeler yerine Dursun Bey'in eserinde Farsça ve Arapça sentaksa uygun uzun cümlelere, tasvirler sırasında bol bol sıfatlara rastlanır. Müellif Arapça ve Farsça kelime ve şekillere yer vermekle birlikte Türkçe'yi hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Bu bakımdan onun eseriyle Kemalpaşazâde'nin eseri arasında büyük bir yakınlık gözlenir.

Eserin bugün beş nüshası bilinmektedir. Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nüshası II. Bayezid'in mührünü taşıdığından o devirde yazıldığı bilinen nüshadır. Diğer nüshalardan üçü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir. Bu nüshaların yazılış ve istinsah tarihlerini tesbite yarayacak herhangi bir kayıt bulunmamakla birlikte yazı, imlâ özellikleri ve kâğıt cinslerine bakılarak XV. yüzyıl sonlarında kopya edildikleri söylenebilir. Böylece Târîh-i Ebü'l-Feth'in bu dört nüshası aynı dönemde yazıldığı için aralarında önemli sayılabilecek muhteva farklılıkları yoktur. Eserin beşinci nüshası ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan çok dikkatsizce yazılmış muahhar bir nüshadır.

Târîh-i Ebü'l-Feth üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eser önce Mehmed Ârif Bey tarafından Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nın ilâvesi olarak 1330 yılında yayımlanmıştır. Daha sonra A. Mertol Tulum, bütün nüshaları karşılaştırarak eserin tenkitli neşrini yapmış, sonuna da indeks ve lugatçe eklemiştir (İstanbul 1977). Ayrıca H. İnalcık ve R. Murphey eserin tıpkıbasımı ile birlikte özet halinde İngilizce tercümesini neşretmişlerdir (Chicago 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mehmed Ârif), TOEM ilâvesi, İstanbul 1330; a.e. (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1977; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, tür.yer.; H. İnalcık – R. Murphey, Tursun Beg, The History of Mehmed the Conqueror, Chicago 1978; H. İnalcık, "Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror's Time", WZKM, LXIX (1977), s. 55-71.

Mertol Tulum

DURSUN FAKİH

(ö. 726/1326'dan sonra)

Osman Gazi adına ilk hutbeyi okuyan kadı, âlim ve şair.

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Dursun Fakih Karamanlı olup Şeyh Edebâli'nin (ö. 726/1326) damadı ve Osman Gazi'nin bacanağıdır. Şeyh Edebâli'den tefsir, hadis ve fıkıh okudu; ona mürid oldu ve seyrü sülûkünü onun yanında tamamladı. Osman Gazi ile birlikte savaşlara katılır ve gazilere imamlık yapardı. Karacahisar'ın (bugün Eskişehir'in merkez ilçesi merkez bucağına bağlı bir köy olan Karacaşehir) fethinden (688/1289) sonra Osman Gazi tarafından şehrin kadılığına ve kiliseden çevrilen caminin imamlığına getirildi. Burada onun adına ilk cuma hutbesini okudu. Kaynaklara göre bu hutbe Osmanlılar'ın istiklâl alâmeti olarak okunan ilk hutbedir (Âşıkpaşazâde, s. 18).

Osman Gazi fethettiği yerleri beşe bölerek Bilecik'i kayınpederinin idaresine bırakmıştı (1302). Bunun üzerine Dursun Fakih Edebâli'nin yanında kaldı ve onun vefatı üzerine makamına geçerek fetva işlerini yürüttü. Ölüm tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte bazı kaynaklar şeyhinin yerine geçtikten bir müddet sonra vefat ettiğini kaydeder. Kabri, Bilecik'te Şeyh Edebâli Zâviyesi içindeki türbededir. Türbede Şeyh Edebâli, Dursun Fakih ve Muhlis Baba'dan başka Edebâli'nin ahfadından bazı kimseler medfundur (Öcal, s. 130). Dursun Fakih'e bundan başka iki türbe-makam daha isnat edilmektedir. Bunlardan biri Karacahisar'da küçük bir tepe üzerinde (Ünver, s. 497), diğeri ise Söğüt'ün Küre köyü civarında başka bir tepe üzerindedir (Öcal, s. 129).

Yûnus Emre, Âşık Paşa ve Gülşehrî ile çağdaş olan Dursun Fakih ayrıca Osmanlı devrinin ilk şairlerindendir. Ona nisbet edilen tek eser olarak tanınan Gazavatnâme, edebî özelliğinden ziyade dinî mahiyeti ve Eski Anadolu Türkçesi'ne

ait ilk örneklerden biri olması bakımından önemlidir. Sadettin Buluç'un bir tebliğle tanıtarak özetini verdiği Gazavatnâme'de (bk. bibl.), Hz. Peygamber'in başta Hz. Ali olmak üzere Hâlid b. Velîd ve diğer sahâbîlerle birlikte, puta tapan Benî Pinhân kabilesinin reisi Mukaffa'a karşı giriştiği savaşlar anlatılmaktadır. Eserde kısa bir münâcât ve na'ttan sonra asıl konuya girilir. Ayrıca diğer bazı müelliflerce manzum ve mensur olarak işlenen ve halk arasında "Mukaffa' Cengi" adıyla da tanınan bir konuyu işleyen eserde olaylar, Benî Pinhân kabilesinden bir gencin babasının müslüman olduğu için kabile reisi Mukaffa' tarafından öldürülmesiyle başlar. Bu genç durumu Hz. Peygamber'e bildirince Resûl-i Ekrem, Hz. Ali'ye yazdırdığı İslâm'a davet mektubuyla birlikte, o diyarları bildiğini ve Mukaffa'ı tanıdığını söyleyen Hâlid b. Velîd'i Benî Pinhân kabilesine gönderir. Hâlid mektubu Mukaffa'a verir, o da okuma bilmediğinden kızı Hıttâm'ı çağırıp mektubu okutur. Fakat Mukaffa'ın, inancından dönmeyeceğini ve bu uğurda mücadele edeceğini bildiren mektubuyla Medine'ye dönen Hâlid bu arada Hıttâm'a âşık olur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, aralarında Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin de bulunduğu ashaptan 4000 kişiyle birlikte Benî Pinhân'a karşı sefere çıkar. Uzun mücadeleler sonunda Hıttâm müslüman olup Hâlid'le evlenir. Özellikle Hz. Ali etrafında cereyan eden çeşitli olağan üstü hadiseler karşısında daha fazla direnemeyen Mukaffa' da İslâmiyet'i kabul eder ve kısa bir müddet sonra ölür.

Muteber İslâmî kaynaklarda rastlanmayan olayların konu edildiği eser, diğer bazı gazavatnâmelerde olduğu gibi muhtemelen Anadolu'da müslüman Türk birliğinin sağlanması için gayret sarfedilen bir dönemde dinî heyecanı ve cihad şuurunu pekiştirmek için yazılmıştır. Mesnevi tarzında ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile nazmedilen yaklaşık 640 beyit hacmindeki eserin bugüne kadar biri Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1222, vr. 79b-108[a]), biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 311, vr. 60b-71[a]), diğeri de Konya'da Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 11.930) olmak üzere üç nüshası tesbit edilmiştir. Agâh Sırrı Levend, Millet Kütüphanesi'ndeki Gazavât-ı Resûlullah adını taşıyan nüshanın Dursun Fakih'e ait olduğunu belirtirken İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Gazavât-ı Kıssa-i Mukaffa' adlı bir başka nüshanın müellifinin bilinmediğini söylemekte, böylece ortaya iki ayrı eser çıkarmaktadır. Ancak yapılan karşılaştırma sonucunda, bunların

aslında Dursun Fakih’in Gazavatnâme’sinin epeyce değişikliğe uğramış farklı iki nüshası olduğu tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dursun Fakih, Gazavatnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1222; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 18-19, 199; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 274; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 5; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 30-31; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 108-109; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 235, 241; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 127; A. Süheyl Ünver, “Osmanlıların İlk İstiklâl Hutbesini Okuyan Dursun Fakih”, Tarih Dünyası Dergisi, II/12, İstanbul 1950, s. 495-497; Sâdettin Buluç, “Dursun Fakih’in Gazavât-nâmesi”, X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1963, Ankara 1964, s. 11-22; Safa Öcal, “Dursun Fakih”, TDA, I/6 (1980), s. 117-130; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 3020; Hasan Aksoy, “Dursun Fakih”, TDEA, II, 387.

Hasan Aksoy

DURUŞMA

(bk. MÜRÂFAA)

DUYU

Canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan ruhî güç.

İslâm düşünce ve bilim tarihi boyunca teşekkül eden terminoloji içinde duyu his ve hâsse (çoğulu havâs) kelimeleriyle ifade edilmiş, bilgi problemiyle ilgili olarak duyu ve algı konuları his, havâs, havâss-ı hams, havâss-ı zâhire, havâss-ı bâtıne, havâss-ı selîme, el-kuvvetü'l-hassâse, el-kuvvetü'l-müdrike, en-nefsü'l-hayvâniyye ve esbâbü'l-ilm gibi başlıklar altında incelenmiştir. Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ihsâs, buna bağlı olarak nesnenin zihindeki kavramına ma'rifet ve fehim, bağımsız bilgi haline gelmesine idrak denir. Duyu objeleri ve genel olarak duyulara konu olan şeyler için mahsûs (çoğulu mahsûsât) ve hissî (çoğulu hissiyyât) kavramları kullanılır.

İslâm düşünce tarihinde duyu meselesiyle ilgili olarak teşekkül eden literatürün kapsam ve derinliğini kavramak öncelikle modern perspektife ihtiyaç gösterir. Çünkü İslâm Ortaçağı'nda meselenin ele alınış tarzı, modern anlayışla paralellik taşıması yanında onun habercisi de olmuştur. Genel bir bakışla duyuların ve duyum hadisesinin açıklanmasında

fizikî değişkenlerin rolünü hiçbir şekilde göz ardı etmediği görülen müslüman düşünürler, duyu algısını nihaî noktada ruhî güçlere bağlamışlardır. Aristo'nun De Anima (Kitâbü'n-Nefs) ve De Sensu et Sensato (el-His ve'l-mahsûs) adlı eserlerinin özel bir etkiye sahip olduğu bu açıklamalarda esasen nefis "tabii-organik cismin ilk kemali" olarak tanımlandığı için ruhî güçlerin bedene ait organlarla iş gördüğü kabul edilmiş olmaktadır. Bu sebeple modern anlayışa uygun olarak duyu organları, sinirler ve beyin merkezleri duyumun açıklanmasında daima önemli olmuştur. Ayrıca duyuların sağladığı bilginin değeri ve arazlar şeklinde kavranan duyu verilerinin ontolojik ispatı gibi konuları ele alan kelâmcılar da konuya modern felsefede hâlâ tartışmaları süren yeni boyutlar kazandırmışlardır.

Söz konusu tartışmaların tecrübî veriler zeminindeki görünümü modern

psikoloji tarafından oluşturulmaktadır. Bu disiplin, duyum (sensation) hadisesini psikofizik bir fonksiyon olarak tanımlama eğilimindedir. Bu fonksiyon psikolojik (zihnî-ruhî) değişken ile fizikî değişken (uyarı yoğunluğu) arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Ayrıca tecrübe ve hesaplamalar ışığında duyuların mutlak ve değişken duyu eşikleriyle sınırlı olduğu üzerinde önemle duran modern psikoloji, algı yanılmaları hususundaki dikkatiyle de duyularla edinilen bilginin değeri konusuna yeni bir bakış açısı getirmiştir. Psikolojinin derinleştirmeye çalıştığı modern renk teorileri, klasik arazlar meselesine kazandırılmış yeni bir çerçeve olarak görülebilir. Duyu organlarının, alıcıların ve beyindeki duyu merkezlerinin anatomik ve fizyolojik yapısı psikolojik açıklamalarda tabiatıyla önemli sayılmaktadır (Hilgard v.dğr., s. 104-127).

Modern felsefe çevrelerinde de duyunun tam bir tanımı üzerinde anlaşmaya varılmış değildir. Öncelikle duyum hadisesinin fizikî mi ruhî mi olduğu hususu farklı görüşlere yol açmıştır. Bir grup düşünür duyum sürecinin tamamen ruhî (zihnî) olduğunu ileri sürerken aksi fikirde olanlar, duyulan şeylerin zihinden bağımsız var olabilen fizikî nitelikler olduğunu savunmaktadır. Bu tartışmaların oluşturabileceği muhtemel kavram karışıklıklarını önlemek amacıyla duyum sürecinin ruhî ve zihnî vechesini ifade etmek üzere duyum, duyulan nitelikler için de duyu verileri (sense-data) terimi kullanılarak nisbî bir kavram uzlaşmasına gidilmiştir. Ancak yine de duyum sürecini açıklarken ruhî hadiseleri fizikî çerçevede ele alma eğiliminde olan materyalizme rağmen çok sayıda düşünür, duyumlar ve idrak psikolojisinin temeline ruhî ve zihnî açıklamaları yerleştirmiştir (EBr., XX, 222).

Müslüman düşünürlerin yakından tanıdığı antik felsefeye dair fikirler içinde Empedokles ve atomculara ait duyu teorileri, maddî duyulur nesnelerle duyu organları arasındaki mekanik bir açıklama ile temellendirilmişti. Özellikle Demokrit atomculuğunun duyulur niteliklerin hâricî varlıklarını kabul etmeyen görüşleri hem İslâm kelâmcıları hem de filozofları tarafından reddedildi. Bu konuda müslüman düşünürlerin oldukça realist bir tutum takındığı görülür. Kelâmcılar için arazların ispatı meselesinin önemi inkâr edilemezdi; çünkü böylece kendilerini Demokrit atomculuğundan ayırmış olacaklardı. İbn Sînâ, Demokrit’in bizzat adını zikrederek ona ait “mahsûs keyfiyetler”in hâricî varlıklarının olmadığı şeklindeki görüşü

reddetmiştir (De Anima, s. 62). İslâm kelâmcıları da insanı her şeyin ölçüsü sayan sofistlerin (özellikle Protagoras), duyu tecrübelerini algılayana göre izâfî addeden görüşlerine hiç yakınlık duymadı. Çünkü onların yaygın kabulüne göre Sûfestâiyye'ye ait yaklaşımlar temeli itibariyle genelde bilginin, özelde de duyularla sağlanan bilginin imkânsızlığına yol açmaktaydı. Ancak hissî idraklerin kesin bilgi sağlamak için yeterli olamayacağı hususunu da belirtmeden edememişlerdi (Sâbûnî, s. 56-57).

Eflâtun'un, Devlet (Kitâbü's-Siyâse) diyalogunda duyu tecrübelerinin yalnızca bir zan (opinion) ifade ettiğini, bilgi sağlamadığını, bilginin, değişen duyulur dünyanın duyular seviyesindeki tecrübesinden değil akılla edinilebileceğini ileri sürdüğü müslümanlarca biliniyordu. Bu sebeple Eflâtuncu etkilerin yoğunluğu nisbetinde çeşitli filozof ve mutasavvıfın düşüncelerinde "âlem-i mahsûs"un değişken verilerine karşılık aklî âlemin değişmez bilgi formları daha çok teveccühe mazhar olmuştur. Aristo'ya göre ise her duyunun belli bir objesi, özel bir duyulur nesnesi vardır. İşitmenin objesi ses, görmeninki renktir. Bütün nesnelerdeki hareket, şekil, hacim, sayı gibi ortak nitelikleri de ortak duyum algılar. Her duyu ile objesi arasında zorunlu bir bağ olduğu için duyuların yanılması imkânsızdır. Ancak duyu için bu yanılmazlık pasif alıcı sıfatıyla söz konusudur. Belli bir hükme ulaştıran aktif duyum hadisesi için yanılma söz konusu olabilir (The Encyclopedia of Philosophy, VII, 415). Ruh ve ruhî güçler konusunda müslüman filozoflara ilham veren Aristo'nun duyulara ait fikirlerinin izleri meselâ İbn Sînâ psikolojisinde gözlenebilmektedir.

Aristo'daki pasif alıcı olarak yanılmayan, ancak duyum süreci içinde belli bir dönüşüme uğrayarak yanlış hükümlere varan duyu anlayışı, modern felsefe ve psikolojide de problem teşkil etmeye devam etmiştir. Fizyolojik ve psikolojik araştırmalara göre duyu organı ve sinirlerin duyu verilerini şartlandırması ve hatta oluşturması, hallüsinasyon ve illüzyonun birer zihnî hayalden ibaret oluşu, nihayet duyumda beyin fonksiyonlarının işe karışması, duyu verilerinin objektif algılanışı fikrini sarsmaktadır. Ayrıca duyu verilerinin kesin olmadığı, bütünü kuşatmadığı da dikkate alındığında duyulara dayanılarak verilecek hükümlere sonuna kadar güvenilemeyeceği daha çok anlaşılmaktadır (a.g.e., VII, 411-412). Bütün bu tesbitler, Gazzâlî'nin duyuların verdiği bilgiden kuşkulanmakta ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Ona göre çıplak gözün bir dinar çapında

algıladığı yıldızların arzdan da büyük olduğu astronominin matematik delilleriyle bilinmektedir (el-Münkız mine'd-dalâl, s. 7-9).

İlk İslâm filozofu Kindî'ye göre duyu, nefsin duyu organlarından biri aracılığıyla nesnelerin formlarını algıladığı güçtür veya nefsin nesneleri algılayan gücüdür (Resâ ͗il, s. 167). Duyulur nesnelerin devam, hareket, nicelik, nitelik, şiddet gibi yönlerden değişken olmasına bağlı olarak duyu idrakleri de değişkendir. Öte yandan duyu objeleri daima maddî veya maddî olana bağlı bir şeydir. Buna karşılık Kindî'nin "tabiat" dediği eşyanın gerçeklik ve aklî ilkeleri ancak aklın bilgi alanına girer. Zira bu temel varlıkları sadece, insan aklı denilen "yetkin nefsin güçleri" kuşatabilir (a.g.e., s. 106-108). İslâm düşünce tarihinin yine erken dönem eserlerinden İhvân-ı Safâ'ya ait Resâ ͗il'de duyu hadisesinin "fi'l-Hâs ve'l-mahsûs" (algılayana ve algılanan nesnelere dair) başlığını taşıyan özel bir bölümde incelendiği görülmektedir. İhvân, duyulur nesnelerin cismanî olduğunu ve duyulara konu olan şeylerin cismanî arazlardan ibaret bulunduğunu öncelikle belirtir. Ancak buna karşılık duyuları algılayan güçler ruhanîdir. Duyular ve duyu

organları arasındaki ilişki onları özdeş sayacak kadar ileridir. Bunlarla ruhanî duyu güçleri duyum hadisesinin psikofizik karakterini yansıtırlar. İhvân-ı Safâ'nın getirdiği tarife göre duyu (his), doğrudan doğruya duyulur nesnenin uyarısıyla duyu organlarının mizacının değişmesidir. Duyum ise (ihsâs) duyu güçlerinin duyu organlarının mizacındaki nitelik değişikliğini algılamasından ibarettir. Bu duyum sürecini tamamlayan aşama, duyu gücünün beyne ilettiği değişikliği veya modern deyimle uyarıyı muhayyilenin farkedip algılamasıdır. Çünkü muhayyile bu değişikliği normal durumla karşılaştırma melekesine sahiptir. İşitme olayında, tıpkı su dalgaları gibi iç içe geçmiş küreler şeklinde yayılan ses dalgalarının farkında olan İhvân, görme olayında da gözün anatomik yapısının ne kadar önemli olduğunun bilincinde görünmektedir. Genel olarak duyum, dış ortamdaki değişikliğin duyu organını uyarması ve bu uyarının organın normal mizacında oluşturduğu değişikliğin muhayyile tarafından değerlendirilip ruh tarafından algılanması şeklinde kavranmaktadır (Resâ ͗il, II, 401-409).

Fârâbî, el-Cem ͑ beyne re ͗yeyi'l-hakîmeyn'de Aristo'nun, zihinde bilgilerin

ancak duyular yardımıyla oluştuğu şeklindeki görüşünü hatırlatarak nefsin akıl gücüne kendisinde tecrübelerin birikmesiyle ulaştığını, buna göre de aklın tecrübelerden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Fârâbî'ye göre ilke olarak aklın duyudan bağımsız ve kendine mahsus hiçbir fiili yoktur. Şu var ki duyu varlığı olduğu gibi algıladığı halde akıl, tek tek nesnelerin ötesinde bir bütün olarak zıtlarıyla birlikte ve olduğundan başka türlü şekillerde de düşünebilir veya tasarlayabilir (s. 22-24). Ayrıca Fârâbî, varlığa ait kavramların teşekkülünde duyu gücünün aracı bir güç durumunda bulunduğunu, asıl soyutlama yapanın algı gücü olduğunu isabetle belirtir (et-Taʿlîkāt, s. 3-4). İbn Sînâ'ya göre ise algı gücü dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış algı güçleri beş duyudur. İç algı güçleri ise ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), tasavvur gücü (el-kuvvetü'l-musavvire/el-hayâl), tahayyül gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile/müfekkire [mütefekkire]), vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) ve hatırlama gücüdür (el-kuvvetü'z-zâkire/el-hâfıza). Duyu algısı sürecinde bu güçlerin ilk üçü doğrudan doğruya iş başındadır; daha sonraki güçlerse ilk üçünden faydalanan hayalî ve aklî algılara ilişkindir. Dolayısıyla duyu verileri topyekün algı süreci içinde iç algı güçlerince değerlendirilmektedir (aş. bk.). Görüldüğü gibi İbn Sînâ Fârâbî'nin görüşünü destekler ve onu daha da netleştirir. Böylece filozoflar zihinde duyu verilerini değerlendirecek beş ayrı merkezin bulunduğunu, tikel olan duyu verilerinin iç duyu ve algı güçleri tarafından değerlendirildikten sonra tümel bilgi haline geldiğini savunurlar. Fakat kelâmcılar, objektif gerçekliği bulunmadığı gerekçesiyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını kabul etmezler; onlar algılama olayının aracısız zihnî bir işlem olduğunu, yani zihnin duyu verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirdiğini söylerler (Teftâzânî, s. 16). Kelâmcılar beş duyu, haber-i sâdık ve akıldan ibaret üç bilgi kaynağı kabul etmişler, ayrıca kesinlik bakımından yaptıkları bilgi tasnifinde beş duyu ile elde edilen bilgileri, "zarûriyyât" diye nitelendirdikleri altı bilgi çeşidinin ilki olarak göstermişlerdir (Bâkıllânî, et-Temhîd, s. 35 vd.; el-İnsâf, s. 14 vd.). Mutasavvıflara gelince, özellikle felsefenin etkisiyle bilgi problemine yeni bir boyut getirme amacından kaynaklanmış olacak ki onlar da beş dış duyuya karşılık, metafizik varlık alanında birer bilgi kaynağı olan akıl, kalp, ruh, sır ve hafî gibi terimlerle ifade edilen beş iç duyunun var olduğunu iddia ederlerse de kelâmcılar mutasavvıfların bu görüşlerini ilmî ve objektif bir ölçüsü bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.

İslâm felsefesinde bilhassa İbn Sînâ'dan itibaren dış duyular, insan ve hayvandaki teşekkül sırasına göre şöyle tasnif edilmiştir:

1. Dokunma duyusu (hâssetü'l-lems). Bir hayvan veya insanın var olmasını sağlayan duyuların ilkidir. Bir canlı diğer duyulardan mahrum kalsa da varlığını sürdürebilir, fakat dokunma duyusunu yitiren canlı yaşayamaz. Çünkü öteki duyuların fonksiyonunu kaybetmesi durumunda dokunma duyusu bir ölçüde onları telâfi ettiği halde diğer duyular dokunma duyusunun kaybını telâfi edemez. Başta İbn Sînâ olmak üzere (De Anima, s. 67-68) İslâm düşünürleri, dokunma duyusunun diğerlerine göre hayatî bakımdan daha önemli olduğu üzerinde ehemmiyetle durmuşlardır. İlk ve Ortaçağ filozoflarının anlayışına göre dokunma duyusu deri ve sinirlere yayılmış vaziyette bulunur; dolayısıyla diğer duyulardan farklı olarak bunun özel bir organı yoktur. Duyum, sinirlerin, kendilerine temas eden ve kendi yoğunluklarından farklı yoğunlukta olan şeyleri algılaması, bu şeylerin farklı niteliğine uygun olarak değişikliğe uğraması ve etkilenmesi suretiyle gerçekleşir. Dokunma duyusu, duyulanlardaki farklı niteliklere göre dört veya daha çok duyudan meydana gelir. Bunlar soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık, sertlik-yumuşaklık, kabalık-düzgünlük ve ağırlık-hafiflik gibi birbirine zıt özellikteki uyarıcıları algılayan ve vücudun değişik yerlerine dağılmış olan duyulardır.

2. Tatma duyusu (hâssetü'z-zevk). Dilin üzerine yayılmış sinirlerde bulunduğu kabul edilen bu duyu ile yiyecek ve içeceklerin tadı ve lezzeti algılanır. Tatma olayının nasıl gerçekleştiği hususunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Bazıları tatmanın, dildeki ıslak cevherle tadılan şeydeki ıslak cevherin birbirine karışması sonucu olduğunu ileri sürerler. Diğer bazıları da tatmanın, ağızdan dile doğru giden damarlar vasıtasıyla dildeki yumuşatma ve parçalama sonucunda gerçekleştiğini söylerler. İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin de benimsediği ortak görüşe göre dile temas eden besinler, dilde bulunan tükürük salgısıyla karışarak parçalanır, sonuçta tat ortaya çıkar ve dil üzerindeki sinirlere ulaşır, sinirler de bu tadı algılar. Bu duyunun ceninde doğum anında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Abdülkāhir el-Bağdâdî, bir kısım insanların tatma duyusunu dokunma duyusu içinde yer alan bir duyu olarak kabul ettiklerini söyler. Ayrıca Nazzâm'ın da cinsî zevkin idrak edildiği bir başka duyunun varlığını kabul ettiğini naklederek bu görüşü tenkit eder (Usûlü'd-dîn, s. 10). İbn Sînâ,

dokunma duyusu ile tatma duyusu arasında bir yakınlık görmüştür. Zira bu duyu da dokunma gibi çoğunlukla dilin tadılan nesneye temas etmesiyle faaliyet gösterir. Ancak dokunmada dokunan (deri) ve dokunulan nesne arasında sertlik-yumuşaklık gibi bir nitelik birliği bulunduğu halde tat almada böyle bir birlik yoktur; bu sebeple idrak, tat almayı sağlayacak özel bir organ sayesinde gerçekleşir (De Anima, s. 75).

3. Koklama duyusu (hâssetü'ş-şem). Bu duyu ile güzel ya da hoş olan ve olmayan çeşitli kokular algılanır. İslâmî kaynaklarda bu duyunun, beynin ön yüzünde yayılmış bulunan ve iki meme ucuna benzeyen bir çıkıntı içerisinde olduğu kabul edilir. Koku alma duyumunun

nasıl gerçekleştiği hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, organların başının beyinde bulunduğunu ve böylece onun nefes yoluyla kokuları kendisine cezbettiğini kabul ederler. Bazıları ise koklamanın, koklanan şeyin buharı sebebiyle nefesteki hava titreşimleri vasıtasıyla vuku bulduğunu ileri sürerler. İbn Sînâ'ya göre bu duyu, nefes yoluyla içeriye alınan hava vasıtasıyla kendisine iletilen kokuyu algılar. Bu koku, ya hava ile karışık olarak bulunan buharda veya kokulu cismin bir değişime uğrayarak etkilediği havada bulunur. Gazzâlî daha ziyade ikinci görüşü tercih etmiş görünmektedir. Çünkü ona göre hava, kokuyu koklanan şeyden duyuya taşımaz; ateş ve soğuk birbirine temas ettiklerinde nasıl bir değişiklik meydana geliyorsa aynı şekilde hava ile kokunun teması sonucunda da bir mahiyet değişikliği ortaya çıkar (Meʿâricü'l-kuds, s. 33). Koklama duyusu hayvanlarda daha kuvvetlidir.

4. İşitme duyusu (hâssetü's-sem'). Bu duyu ile bütün söz ve seslerin algılandığı kabul edilir. İşitme duyumunun mahiyeti konusunda da farklı görüşler mevcuttur. İbn Sînâ, bunu hava titreşimlerinin kulak boşluğunda meydana getirdiği hareketle açıklar. Gazzâlî de benzer bir görüşe sahiptir. Buna göre dışarıda şiddetli çarpma ve sıkışmalar sonucu oluşan basınçlı hava dalgası, kulak boşluğunda hareketsiz ve sıkışmış olarak duran havaya ulaşınca bu havayı kendisininkine benzer bir tarzda hareket ettirir. Kulak boşluğundaki havanın titreşmesi kulakta yayılmış olan sinirlere dokununca ses işitilmiş olur. Sesin, mahiyeti itibariyle bir tür cisim olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlar, "her fail ve mef'ulün cisim olduğu" kaidesinden hareket ederler. Bu anlayış çerçevesinde ses kendisini duymamız, işitmemiz

için faaliyette bulunur; mûsiki nağmeleri bizi harekete geçirir, mûsikisi olmayan sesler sıkıntı verir. Ses harekete geçer ve yumuşak dokulara çarpar, tıpkı duvara çarpan bir top gibi tekrar geriye döner.

5. Görme duyusu (hâssetü'l-basar). Cisimlere ait renk, şekil ve miktar gibi nitelikleri algılayan bu duyu, güzellik ve çirkinlik gibi estetik değerleri de algılar. Kelâmcılar, görme duyusu ile bütün varlıkları algılamanın mümkün olduğunu kabul ederken bazı filozoflar, renkli cisimlerin görüntüleri dışında bir şeyin idrak olunmadığını, Mu'tezile'den Ebû Hâşim görme duyusu ile sadece cisimler ve renklerin, Ebû Ali el-Cübbâî ise cisimler, renkler ve tabiattaki her türlü değişmenin idrak edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının, görme duyusunun var olan her şeyi algılayabileceği şeklindeki görüşleri rü'yetullah hakkındaki düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar âhirette Allah'ın gözle görülebileceğini savunmuşlardır. Görme duyumunun nasıl meydana geldiği konusunda değişik görüşler ortaya atılmıştır. Eflâtuncular'a göre gözden bir ışık huzmesi çıkmakta ve görülen şeylerin içine yayılmaktadır. El bedenin dışında olan bir şeye nasıl dokunuyorsa göz de aynı şekilde görülen şeye temas ederek onun görüntüsünü algılamaktadır. Aristocular ise tam tersi bir açıklama getirmiştir. Onlara göre görme olayı, ışınların gözden çıkıp görülen şeye teması ile değil görülen şeyin sûretinin saydam bir aracı vasıtasıyla göze iletilmesiyle gerçekleşir. Gazzâlî ise orta bir yol tutarak bir mütekabiliyet teorisi öne sürmüştür. Ona göre renkli nesnelerden göze bir şey ulaştığı gibi gözden de renkli nesnelere ışınlar ulaşmaktadır. Fakat ışın, yansıtma özelliği olan nesnedeki sûreti algılamak için yeni bir sûret meydana getirmektedir. Böylece görme hususi bir mütekabiliyet ve göz merceği vasıtasıyla meydana gelir. Göz merceğinde sûret hâsıl olunca o bunu gözün ortasındaki sinire ulaştırır. Bu sinirdeki ruh, durgun suya akseden şekil gibi latif bir cisimdir. Bu ruh aldığı sûreti beynin ön tarafında göze bitişik iki kanalın buluştuğu yere iletir. Burada ortak duyu vasıtasıyla iki sûret tek sûret hâlinde algılanır (Meʿâricü'l-kuds, s. 34-35). Ancak konuyla ilgili asıl katkıların Gazzâlî öncesi dönemde İbn Sînâ tarafından yapıldığı belirtilmelidir. Anatomi konusunda büyük bir otorite oluşu, onun görme psikolojisinde önemli başarılar kaydetmesini sağlamıştır. Görme olayının fizyolojik optik açısından matematik temellendirilişi ise İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbnü'l-Heysem tarafından mükemmelleştirilmiştir (Sayılı, s. 206, 228).

İşitme ve görme duyularından hangisinin daha önemli ve değerli olduğu meselesi tartışmalara konu olmuştur. Filozoflar, işitmenin görmeden önemli olduğunu, çünkü onunla karanlıkta ve aydınlıkta altı cihetten seslerin algılandığını, buna karşılık görme duyusu ile ancak karşı yönden ve güneş ışınları vasıtasıyla uyaranların algılanabildiğini belirtirler. Kelâmcıların çoğunluğu ise görme duyusunun işitme duyusuna üstünlüğünü kabul eder; çünkü işitme yoluyla sadece sesler ve sözler idrak edilir, görme duyusu ile cisimler, renkler ve bütün görüntüler algılanır. Fahreddin er-Râzî, Yûnus sûresinin 48. âyetini tefsir ederken İbn Kuteybe'nin bu âyete dayanarak işitme duyusunun görmeden daha üstün olduğunu kabul ettiğini nakleder. Râzî gerek bu görüşü gerekse aksini destekleyen delilleri ayrıntılı olarak zikreder.

Belli şeyleri idrak eden bir duyu organının bunun dışında kalan şeyleri idrak edip etmemesinin imkânı da tartışılmıştır. Filozoflar ve Mu'tezile bunun mümkün olamayacağını ileri sürerken Ehl-i sünnet kelâmcıları algılamayı câiz görerek bu cevazı şu görüşe dayandırırlar: Algı olayı duyuların tesiri olmaksızın sırf Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir; böyle olunca teorik olarak bir duyu organının başka bir duyu organına ait duyumu sağlaması, meselâ gözün faaliyeti neticesinde seslerin işitilmesi gibi bir durumun yaratılması imkânsız değildir. Fakat fiilî olarak bunun mümkün olmayacağı hususunda görüş birliği vardır.

İç algı güçlerinden ortak duyunun fonksiyonları, duyu algısının gerçekleşmesinde çok önemli bir rol oynar. Aristo'nun özel ve ayrı bir duyu değil de dış duyuların ortak tabiatı olarak tanımladığı bu güç (De Anima, II, 7, 418[a], 20-26; III, 1, 425[a], 14-17; a.e. [trc. J. Tricot], s.425-450), İbn Sînâ'nın kaleminde ayrıntılarıyla şekillenen felsefî İslâm psikolojisinde, beş duyunun ötesinde onlardan ayrı ve hatta onların ilkesi olan bir iç duyu olarak tanımlanmıştır. Bu duyu, beynin ön bölümünde yer alan özel bir organa sahiptir. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu beş duyunun yöneticisi olup bunların ortak algı merkezidir. Duyu verileri orada toplanır, orada birleşir ve oradan ayrılarak dış duyu algısını yönlendirir. Ortak duyu, aynı zamanda duyu formlarını olduğu gibi saklayıp depolayan tasavvur gücü ile bu formları alıp işleyerek hayal formlarına dönüştüren mütehayyile gücünün işe karışmasıyla çağrışım, algı yanılması, hallüsinasyon, rüya gibi beş

duyuyu aşan iç yaşantıların duyumlandığı güçtür. Ortak duyunun, hem duyu hem de hayal formlarının algılanmasına yönelik bu ekran özelliği sebebiyle İbn Sînâ bu gücü, Aristo'nun "hayal, tahayyül gücü" anlamında kullandığı

"bantasya" (phantasia) olarak da adlandırmıştır (De Anima, 41-44, 152-153, 163-165; ayrıca bk. İDRAK).

Kur'ân-ı Kerîm'de, âhiret hayatı ile ilgili olarak sıkça zikredilen cennet nimetleriyle cehennem azabı özellikle duyulara hitap etmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/25; el-A'râf 7/50; İbrâhim 14/16-17; el-Kehf 18/31; el-Hac 22/19-22; Yâsîn 36/55-57). Ehl-i sünnet'in, âhiretteki yeniden dirilmenin ruh-beden bütünlüğü içinde gerçekleşeceği görüşü esas alındığında maddî ve ruhanî lezzet ve elemlerin her ikisinin de yaşanması gerekecektir. Bu durumda, dünyada insanın sahip olduğu duyuların âhirette de varlıklarını devam ettireceği sonucuna ulaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "el-basar", "el-hâfıza", "el-hissü'l-müşterek", "el-hayâl", "ez-zevk", "es-semʿ", "eş-şemm", "el-lems", "el-mütehayyile" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, "el-hiss", "el-hissü'l-müşterek", "el-hissî", "el-hissiyyât", "el-mahsûs", "el-ihsâs" md.leri; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, "el-hiss" md.; Aristoteles [Aristo], De Anima, II, 7, 418ª, 20-26; III, 1, 425ª, 14-27; a.e. (trc. J. Tricot), Paris 1947, s. 425-450; Kindî, Resâʾil, s. 106-108, 167; Fârâbî, et-Taʿlîkāt, Haydarâbâd 1346, s. 3-4; a.mlf., Fusûsü'l-hikem, Haydarâbâd 1345, s. 11-13; a.mlf., el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-hakîmeyn (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 22-24; Makdisî, el-Bedʿ ve't-târîh, I, 27; II, 130-132; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 396-417; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 35-38; a.mlf., el-İnsâf, s. 14 vd.; İbn Sînâ, De Anima (nşr. Fazlur Rahman), London 1970, s. 41-44, 59-194; a.mlf., en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 158-163; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 8-11; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 173, 185; Gazzâlî, İhyâʾ, Kahire 1967, III, 8; a.mlf., Meʿâricü'l-kuds, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikāme), s. 32-39; a.mlf.,

Mîzânü'l-ʿamel (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 202-203, 211, 213; a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl (nşr. M. Muhammed Câbir), Kahire, ts., s. 7-9; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 56-57; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, İstanbul 1307, IV, 849-850; a.mlf., en-Nefs ve'r-rûh, Lahor 1388/1968, s. 76-77; Âmidî, el-Mübîn, s. 103-106; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 205; II, 90-101; IV, 211-212, 316-318; İbn Seb'în, Büddü'l-ʿârif (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 233-274; Teftâzânî, Şerhu'l-ʿAkāʾid, Kahire 1408/1988, s. 15-17; E. R. Hilgard v.dğr., Introduction to Psychology, New York 1979, s. 104-127; Abdülkerîm Osman, ed-Dirâsetü'n-nefsiyye ʿinde'l-müslimîn, Kahire 1981, s. 288-308; Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984, s. 203-241; "Sensation", EBr., XX, 222-224; "Sensa", The Encyclopedia of Philosophy (nşr. Paul Edwards), New York 1972, VII, 407-415; "Sensationalism", a.e., VII, 415-418.

Hayati Hökelekli

DÜALİZM

(bk. SENEVİYYE)

DÜBEY

دبي

Birleşik Arap Emirlikleri'ni oluşturan yedi emirlikten biri.

Dübey (Dubâi) Basra körfezinin güney kıyısında, Ebûzabî'nin (Abudabi) doğusunda yer alır. Emirliğin yüzölçümü 3900 km², nüfusu 266.000'i emirliğin merkezi olan Dübey şehrinde olmak üzere 501.000'dir (1991). Arap olan halkın yanında bölgeye göç ederek vatandaşlık hakkı almış İran, Hindistan ve Belûcistan kökenli olanlar da vardır. Arap halk, bugün birer aile hükmünde kalmış birçok kabileye mensuptur. Hâkim aile Ruveyşid kabilesinin Âl-i Bû Felâse koluna bağlıdır ve Sünnî'dir. 1912'den 1958'e kadar emîr olan Şeyh Saîd b. Mektûm'un ölümünden sonra yerine Şeyh Râşid b. Saîd geçti. Birliği teşkil eden diğer emirliklerde olduğu gibi burada da sınırlar tam mânası ile belirli değildir. Şârika ile aralarında bulunan havaalanı diğer bazı tesisler gibi ortak kullanılır; aynı şekilde Dübey Limanı'ndaki tesisler de bütün emirliklere hizmet verir. Dübey ile Ebûzabî emirlikleri arasında bulunan iç sınır Cebeliali ile Re'sü Ganâde arasından geçerek sahilde biter. Şârika emirliği ile Dübey arasındaki iç sınır ise Deyra'nın kuzeydoğusunda sona erer. Ümmüssukaym ve Cümeyre adlarındaki iki sahil kasabası ile sahilden 80 km. içeride Vâdîhatta'da bulunan ve onlardan biraz daha büyük olan Hacereyn, Dübey emirliğinin topraklarından ayrı kalmalarına rağmen ona bağlıdırlar. Hurma ziraatı yapılan bölgede su çok azdır.

XIX. yüzyıl öncesine ait bölge tarihiyle ilgili bilgiler çok sınırlıdır ve sadece mevcut emirliklerin, aralarında kabile bağlarından dolayı yakınlık bulunmasına rağmen birbirleriyle devamlı şekilde ihtilâflı oldukları bilinmektedir. Hurma ziraatı ve deve besiciliği yanında sığ olan denizlerde balıkçılık ve bilhassa inci avcılığı ve ticareti yapılmıştır. O dönemlerde Dübey'in doğusuna doğru sahil boyunca ve Ebûzabî taraflarında hurma ziraatı, bölgedeki ticarete yönelik en önemli faaliyet idi. Ayrıca bu sahillerde korsanlık çok yaygındı ve eski dönemlerden XIX. yüzyılın ortalarına kadar ahali özellikle bu yoldan geçimini sağlamıştı. Daha

sonraları içerilerden kıyılara doğru yayılan Suûdîler’in de bu faaliyete katıldıkları, hatta korsanlığa şer‘an cevaz verdikleri bilinmektedir. Nihayet halkın direnmesine rağmen bölgeye hâkim olmak isteyen İngilizler’le emîrler arasında imzalanan bir dizi anlaşma ile korsanlık yasaklanmıştır (1799). Lorimer’e göre Dübey bu tarihte Ebûzabî’ye bağlı olarak görülmektedir. Dübey Valisi Muhammed b. Hezza‘ b. Za‘l’in kız kardeşiyle evlenen Kavâsim kabilesinden Şârika Emîri Şeyh Sultan b. Sakr, 1825’ten sonraki yıllarda bölgede nüfuzunu arttırdı. Dübey, 1833’te Âl-i Bû Felâse kabilesinden 800 kişinin Mektûm b. Batî b. Süheyl başkanlığında Ebûzabî’yi terkederek Dübey’e geçmeleri ve kontrolü ele geçirmeleri üzerine müstakil emirlik oldu. Âl-i Bû Felâse’nin bağlı olduğu Benî Yâs kabilesi ile Kavâsim kabilesi arasında bu tarihlerde başlayan rekabet XX. yüzyılın başlarına kadar devam etti. Bu süre içinde bazan Şârika (Kavâsim), bazan da Ebûzabî (Benî Yâs) tarafının desteğini alarak kendini daima kuvvetli tutmasını bilen Dübey, küçük bölge emirlikleri olan Acmân ve Ümmülkayveyn ile de zaman zaman iş birliği içine girmiştir. Balıkçılığa ve mal depolamaya uygun olması dolayısıyla bölgede ticaret kısa zamanda gelişti. İktisadî hayatın gelişmesine bağlı olarak nüfusu artan Dübey bölgede güçlü bir emirlik halini aldı ve körfez boyundaki diğer emirlikler gibi o da İngiltere ile bazı ticarî anlaşmalar imzaladı; 1892 yılında ise İngiltere’nin muvafakati olmadan başka bir ülke ile herhangi bir siyasî ilişkiye girmeyeceğini taahhüt etti. İngiltere bu tür anlaşmalarla bölgeye nüfuz etmek ve idarî konularda hâlâ hissedilen Osmanlı

varlığına son vermek istiyordu. Ancak Osmanlı Devleti bölge ile temasını son dönemlere kadar canlı tutmuştur.

1873’ten itibaren Lince Limanı üzerinden yapılan Hindistan ticareti, 1903’ten sonra buharlı gemilerin Dübey’e uğramasıyla buraya yöneldi ve körfezde Bahreyn ile birlikte Dübey Limanı da önem kazanmaya başladı. 1904 yılı Şubatında Dübey’i ziyaret eden seyyah Burckhardt, % 5 olan liman vergisinin Dübey şeyhi tarafından kaldırıldığını ve bunun neticesinde ticaretin, dolayısıyla da şehrin çok geliştiğini kaydetmektedir. 1895-1920 yılları arasında Uman’da ortaya çıkan karışıklıklar sonucu Maskat Limanı ile iç kesimlerin temasının kesilmesi üzerine ihtiyaçların Dübey Limanı’ndan giderilmeye çalışılması da burayı biraz daha önemli bir seviyeye getirmiştir.

1922’de yapılan anlaşmalarla bölgede petrol arama hakları İngilizler’e bırakıldı; ancak 1961 yılına kadar yapılan sondajlardan olumlu sonuç alınamadı. Petrol ihracatına başlanması ve bölgenin aşırı bir zenginliğe kavuşması 1969’dan sonra gerçekleşmiştir. O zamana kadar inci ve kurutulmuş balık satışı gibi dar bir çerçevede yürütülen milletlerarası ticaret, petrol gelirinin sağladığı imkânlarla gelişmiş ve bölgeyi Ortadoğu’nun ticaret merkezi haline getirmiştir. Dübey 2 Aralık 1971’de eski Antlaşmalı Emirlikler’den altısının burada toplanarak Birleşik Arap Emirlikleri devletini kurmalarından sonra daha hızlı gelişmeye başladı. Bugün serbest ticarî bölgeleri, antrepoları, bankaları, hava, kara ve deniz ulaşım imkânlarıyla Dübey, Uzakdoğu ile Ortadoğu ve Afrika’yı birbirine bağlayan ve dünya ticareti içinde önemli yere sahip olan milletlerarası bir ticaret merkezidir. Şehirde belediye meclisi, gümrük idare âmirliği, mahkemeler, tapu daireleri ve su işleri müdürlüğü önemli idarî kuruluşlar arasındadır. Körfez ülkelerinin çoğunda olduğu gibi Dübey’de de şehrin su ihtiyacı deniz suyunu arıtma tesislerinden (günlük 71 milyon litre kapasiteli) karşılanmaktadır. Petrolden elde edilen gelirler diğer sahalara kaydırılmış ve şehrin 30 km. batısına Cebeliali Limanı (Mînâ Cebeliali) yapılarak civarı sanayi bölgesi haline getirilmiştir. Büyük tonajlı gemilerin yanaşabileceği derin su limanlarının inşa kararı 1976 yılında alındı; 1981 ortalarında 15 km. uzunluğa varan rıhtımların açılışı yapıldı ve Dübey Limanı tesisleri sadece o yıl içinde 1091 gemiye hizmet verdi. Daha önce mevcut olan Râşid Limanı (Mînâ Râşid) ile Cebeliali, Birleşik Arap Emirlikleri’ndeki altı önemli liman arasında en işlek olanlardır ve 1983 yılında Cebeliali Limanı’ndan 10.030 adet konteyner mal ihracatı gerçekleştirilmiştir. Dübey’de sanayileşme hareketleri de başlamış olup özellikle petrol dolayısıyla ucuza mal edilen elektrik enerjisine dayalı çimento, demir ve alüminyum sanayilerine yatırım yapılmıştır. 1979 yılı sonunda faaliyete geçen ve yılda 135.000 ton külçe alüminyum elde etmeyi planlayan Dubai Aluminium Co. (DUBAL) şirketinin 1983 yılındaki ihracatı (% 45’i Japonya’ya, % 24’ü İran’a) 609 milyon dirheme (166.000.000 dolar) ulaştı ve 1985’te planlanan miktarı da aşarak 150.677 tona çıktı. 1979 yılında tel ve kablo imalâtı için İngiliz BICC firması ile ortak önemli bir yatırım yapıldı. 1983 yılında dev tankerlerin bakımını yapabilen dünyanın en büyük havuzlama tesisleri, Râşid Limanı çevresinde de çok sayıda küçük sanayi tesisleri kuruldu. Mayıs 1980 tarihinde

Dübey'in ticaret kapasitesini arttırmak gayesiyle Cebeliali'nin serbest ticarî bölge olması kararlaştırıldı. Nisan 1982'den itibaren Dübey ve Şârika'da gümrük vergileri % 3'ten % 1'e indirildi ve 1985 yılı başında da Cebeliali serbest bölgesi tamamen yabancıların yönetiminde faaliyete geçti.

1985 yılında, Uzakdoğu ve Ortadoğu ülkeleri arasında ticarî merkez olma durumu gittikçe gelişen Dübey kendine özel yeni bir havayolu şirketi kurdu. Kısa zamanda milletlerarası havayolu şirketleri arasına katılan Emirates adlı bu şirket, birçok doğu ve batı merkezi arasında Türkiye'ye de uğrayan seferler yapmaktadır. Birleşik Arap Emirlikleri'nde henüz demiryolu bağlantısı bulunmayan Dübey'i civar merkezlere bağlayacak bir demiryolu projesi üzerinde durulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Delîlü'l-Halîc (Târih), II, 1079-1086, 1171; Cemâleddin Zekeriyyâ Kāsım, el-Halîcü'l-ʿArabî (1840-1914), Kahire 1966, s. 51, 55; M. Tomkinson, The United Arab Emirates, London 1975, s. 127 vd.; Muhammad Morsy Abdullah, The United Arab Emirates: A Modern History, London 1978, s. 134 vd., 141, 232; P. Bonnenfant, La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui, Paris 1982, II, 523-558; The Middle East and North Africa 1988, London 1987, s. 838-840 vd.; R. J. Said, "The 1938 Reform Movement in Dubai", el-Abhath, XXIII, Beyrut 1970, s. 247-263; İdris Bostan, "Basra Körfezinin Güney Kesimi ve Osmanlılar (1876-1908)", Osm.Ar., IX (1989), s. 311-322; The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, V, 527-530; Phebe Marr, "Dubayy", EI² (İng.), II, 618-619; EBr.2 (Mac.), XIII, 898-900.

Mustafa L. Bilge

DÜBEYS b. SADAKA

دبيس بن صدقة

Melikü'l-Arab Nûrü'd-devle Ebü'l-Eaz (Egar) Dübeys b. Seyfiddevle Sadaka el-Mezyedî el-Esedî (ö. 529/1135)

Maceraperest bir Arap emîri.

463'te (1071) doğdu. Babası Hille Emîri Seyfüddevle Sadaka b. Mezyed'in, Büyük Selçuklu Hükümdarı Muhammed Tapar ile yaptığı ve öldürüldüğü savaşa katıldı ve esir düştü (501/1108). Sultan Dübeys'i Bağdat'a götürdü ve kendisine bağlı kalacağına dair yemin ettirdikten sonra serbest bıraktı; ancak Mezyedî ailesinin hüküm sürdüğü Hille'ye dönmesine izin vermedi. Muhammed Tapar'ın ölümünden sonra oğlu Mahmud devrinde (1118-1131) Hille'deki emirliğin başına geçen Dübeys, Selçuklu şehzadeleri arasındaki taht kavgalarından faydalanarak hâkimiyet sahasını genişletmek için faaliyete geçti. Önce Muhammed Tapar'ın öteki oğlu Mesud'u kardeşi Sultan Mahmud'a karşı tahrik etti. Yapılan savaşta Dübeys ile müttefiki Mesud yenildiler ve Mardin Artuklu Emîri Necmeddin İlgazi'ye sığındılar. Dübeys daha sonra tekrar Sultan Mahmud'a itaat arzetti. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh 512 yılı Receb ayında (Kasım 1118) Dübeys'e cübbe, fereciye, amâme, taç, kılıç, at göndererek biat etmesini ve kendisine sığınan kardeşi Emîr Ebü'l-Hasan'ı teslim etmesini istedi. Dübeys halifeye biat etmeyi kabul etti, fakat kendisine sığınan bir kişiyi teslim etmektense bu uğurda ölmeyi tercih edeceğini bildirdi. 515'te (1121) Arrân Meliki Şehzade I. Tuğrul ile Gürcistan üzerine düzenlenen sefere katıldı. Yenilgiyle sonuçlanan bu savaştan sonra kayınpederi İlgazi ile birlikte Mardin'e döndü. Dübeys 517 (1123) yılında Halife Müsterşid-Billâh ile mücadeleye girdi. Ancak halifenin ordusuna yenilince Ca'ber Kalesi hâkimi Sâlim b. Mâlik'in yanına kaçtı. Burada iken Sâlim b. Mâlik'in aracılığıyla Urfa Kontu Joscelin ve Kral II. Baudouin'e başvurarak Halep'i ele geçirmesi için yardım etmelerini istedi ve bunu kabul ettikleri takdirde kendilerine tâbi olacağını bildirdi (İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb, II, 222 vd.). Bunun üzerine Kral Baudouin 26 Şâban 518'de (8 Ekim 1124) Halep

önlerine geldi. Dübeys ile Joscelin de, Tel Bâşir'den hareket ederek Baudouin'e iltihak ettiler. Haçlılar Halep'e saldırıp ağaçları kestiler, türbeleri tahrip ettiler, mezarları soyup tabutları çaldılar ve esir aldıkları müslümanlara korkunç işkenceler yaptılar. Halk bu olaylara sebep olduğu için Dübeys'i lanetliyordu. Aynı yıl Aksungur el-Porsûkı, Dımaşk Atabegi Tuğtegin ve Humus Emîri Kırhan ile birlikte Halep üzerine yürüyünce Dübeys ve müttefikleri geri çekildiler.

Dübeys daha sonra Melik Tuğrul'u Bağdat'ı istilâ ederek yeni bir Selçuklu devleti kurmaya teşvik etti. Ancak sonuç alamayınca Tuğrul ile birlikte Horasan'a gidip Sultan Mahmud'la Müsterşid-Billâh'ı kendi aleyhinde iş birliği yapmakla suçlayarak Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'e şikâyet etti. Sencer 522 (1128) yılında Sultan Mahmud'u huzuruna çağırıp Dübeys'in Hille'ye yerleşmesine izin vermesini istedi. Fakat Dübeys'in tutarsız davranışları ve maceraperestliği yüzünden bu iş gerçekleşmedi. Dübeys Bedevîler'le birleşerek yağmacılığa başladı. Bu sırada ölen Dımaşk Atabegi Böri'nin âzatlı kölesi ve Sarhad Valisi Gümüştegin'in karısı Dübeys'e haber gönderip evlenme teklifinde bulundu. Bu fırsatı kaçırmak istemeyen Dübeys süratle harekete geçti, ancak yolunu şaşırarak bir bedevî kabilesine sığındı. Durumdan haberdar olan Böri onu yakalatıp huzuruna getirtti. Halife Müsterşid-Billâh, Böri'ye haber gönderip Dübeys'i kendi adamlarına teslim etmesini istedi. Musul Atabegi İmâdüddin Zengî Dübeys'in Müsterşid'e teslim edileceğini öğrenince Böri'ye mektup yazıp onu kendisine verdiği takdirde oğlu Sevinç ile emîrlerini serbest bırakacağını, ayrıca 50.000 dinar para vereceğini bildirdi. Böri bu teklifi kabul etti ve Dübeys'i İmâdüddin Zengî'nin adamlarına teslim etti (8 Zilhicce 525/1 Kasım 1131). İmâdüddin Zengî muhtemelen Sultan Sencer'in emriyle ona iyi davrandı. Dübeys daha sonra İmâdüddin Zengî ile birlikte Halife Müsterşid'e karşı yeni bir sefer tertip ettiyse de mağlûp oldu (Receb 526/Haziran 1132). Tuğrul'un ölümünden sonra Dübeys ile bir grup emîr, Mesud'a karşı birleştiler. Ancak Dübeys, aralarında Bâzdâr Yarınkuş ve mîrâhur Kızıl Sungur'un da bulunduğu emîrlerin kendisini Halife Müsterşid'e teslim etmelerinden korkarak Sultan Mesud'a sığındı. Sultan onu, nüfuz ve otoritesini genişletmek isteyen Abbâsî halifesine karşı kullanmak üzere hizmetine aldı. Mesud 529 (1135) yılında Hemedan yakınlarında cereyan eden savaşta halifeyi mağlûp ederek esir aldı ve Azerbaycan'a götürdü. Halife aynı yıl burada Bâtınîler tarafından

öldürüldü. Bâtınîler'i cinayete azmettirmekle suçlanan Sultan Mesud bu ithamdan kurtulmak için suçu Dübeys'e yükleyerek Bahtiyar adlı Ermeni asıllı bir gulâmını onu öldürmekle görevlendirdi. Bahtiyar, sultanın Merâga'daki otağının kapısında izin almak için bekleyen Dübeys'e habersizce yaklaşıp onu katletti (14 Zilhicce 529/25 Eylül 1135). Sultan Mesud, Dübeys'i Halife Müsterşid'in intikamını almak için öldürttüğünü söyledi ve daha sonra onun kızıyla evlendi.

Dübeys, köy ve şehirleri yağmalayıp hac yollarının güvenliğini ortadan kaldırmakla beraber kaynaklar ondan cesur ve cömert bir insan olarak bahsederler. Şair, edip ve âlimlerle kendisine sığınanları himaye ederdi. Devrin meşhur şairlerinden Harîrî ondan övgüyle söz etmektedir (Makāmât, s. 342). Bazı kaynaklar Dübeys'in de güzel şiirler yazdığını kaydeder. İbnü'l-Adîm Bugyetü't-taleb'de onun iki beytine yer verir (s. 246-247).

BİBLİYOGRAFYA

Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 268, 281; Harîrî, Makāmât, Beyrut, ts., s. 336-344; Mücmelü't-tevârîh ve'l-kısas, (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 385, 414-415; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (Zekkâr), s. 323, 326, 328, 330, 335, 366, 367, 396; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 199, 205, 207; X, 42, 4450, 52-53; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 75; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb, II, 197-198, 200, 221-225, 228-229, 247-251; a.mlf., Bugyetü't-taleb, s. 238-240, 246-247, 249; İbnü't-Tıktakā, el-Fahrî, s. 302; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 117-118; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 263-265; Ebü'l-Ferec, Târîh, II, 361-365, 368-370, 626-627; Müstevfî, Târîh-i Güzîde, Tahran 1364, s. 352, 358; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 256; Hindûşâh Nahcivânî, Tecâribü's-selef der Tevârîh-i Hulefâ˒ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 293, 295-296; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., V, 115, 123; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi (421-541/1127-1146), Erzurum 1978, s. 22-24, 33-35, 37, 41, 50; a.mlf., Dımaşk

Atabegliği (Tog-Teginliler), İstanbul 1985, s. 89, 91-92; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, bk. İndeks; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 142, 149, 159; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146), Ankara 1987, s. 24, 54, 56-62, 84, 85, 88-89, 97-98, 107; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 47-48, 50-51; K. V. Zetterstéen, “Müsterşid”, İA, VIII, 835; Faruk Sümer, “Mesud”, a.e., VIII, 136-138; C. E. Bosworth, “Mazyad”, EI^2 (İng.), VI, 966.

Abdülkerim Özaydın

DÜBEYSÎ

(bk. İBNÜ'd-DÜBEYSÎ)

DÜCÂNİYYE

الدجانيّة

Medyeniyye tarikatının Meymûniyye şubesinin Şehâbeddin Seyyid Ahmed ed-Dücân’a (ö. 951/1544’ten sonra) nisbet edilen bir kolu.

(bk. MEDYENİYYE)

DÜGÂH

دوگاه

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makamın adı.

Dügâh Perdesi. Türk mûsikisinde bir nota olarak portenin, sol anahtarına göre alttan ikinci boşluğunun içine yazılan lâ notasının adıdır. Bir oktav (sekizli aralığı) tizindeki lâ notasına muhayyer dügâh perdesi, bir oktav pestindeki lâ notasına da kaba dügâh perdesi denir.

Dügâh Makamı. Türk mûsikisinin eski makamlarındandır. Dizisi iki şekilde tarif edilebilir. 1. Yerinde sabâ makamı dizisine, yerinde zirgüleli hicaz makamı dizisinin pest tarafı ile durak perdesinin altından genişlemiş bir kısmının seyre zaman zaman karışarak mutlaka zirgüleli hicaz dizisiyle karar vermesi suretiyle meydana gelir. 2. Yerinde sabâ makamı dizisine, yegâh perdesindeki neveser makamı dizisinin bir kısmının zaman zaman katılıp sonunda mutlaka yegâhtaki neveser dizisinin güçlüsü olan dügâh perdesinde karar vermesiyle oluşur. Nota yazımında donanımına si koma bemolü ve re bakiye bemolü yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Makamın güçlüsü çârgâh perdesidir. Yegâhtaki neveser dizisinin beşinci derecesi veya yerindeki zirgüleli hicaz dizisinin karar perdesi olan dügâh perdesi, yerindeki sabâ dizisinin karar perdesi olduğundan önemli bir asma karar perdesidir. Durağı dügâh perdesi olup inici seyir takip eder. Bu makam dizilerinin şematik gösterilişi şöyledir:

Dügâh makamında, sabâ makamında da olduğu gibi hicaz ve şehnaz perdeleri bazan biraz dik basılır. Ayrıca dizideki nîm hicaz perdesi de bu makam için bir iki koma kadar pest basılmaktadır. Bunun sebebi, makamın gerçek yapısının yukarıdaki tariflerden daha farklı oluşudur. Bu farklılık, müzikolog-bestekâr Rauf Yektâ Bey'in yaptığı tariflerde açıkça görülmektedir. Rauf Yektâ dügâh makamını, a) "Sabâ makamından sonra dügâh perdesinde segâh yapmak"; b) "Sabâ makamından sonra dik kürdî perdesine dokunmadan nîm zirgüle ve dik acem-aşiran gösterilerek dügâh perdesinde tam karar vermek"; c) "Segâh makamını dügâh perdesine

nakletmek”; d) “Sabâ makamının başlangıç ve sonuna dügâhta segâh ve hüzzam nağmelerini ilâve etmek” ifadeleriyle dört ayrı şekilde tarif etmektedir. Bu durumda dügâh perdesinde segâh yapabilmek için çârgâh perdesine bir koma diyezi, aynı perdede hüzzam yapabilmek için ise hem çârgâha koma diyezi hem de nevâ perdesine üç komalık bir bemol getirmek gerekmektedir. Ancak bugün kullanılmakta olan Arel-Ezgi sisteminde bu perdeler bulunmadığından buradaki nîm hicaz perdesini bakiye diyezinden bir iki koma kadar pest basmak zarureti ortaya çıkmaktadır. Dügâh makamı yapısı gereği geniş bir seyir alanına sahip olduğundan ayrıca genişlemesine gerek yoktur.

Dügâh makamına örnek olarak Neyzen Yûsuf Paşa’nın devr-i kebîr usulündeki peşrevi, Hacı Fâik Bey’in ağır hafif usulünde, “Tennâ dir nâ dir ten” terennümü ile başlayan kârı, Tab‘î Mustafa Efendi’nin devr-i kebîr usulünde, “Berk-i gül ey gonca-fem sen gibi ter-dâmen midir” mısraı ile başlayan birinci bestesiyle Derviş Ali Şîruganî’nin evsat usulünde, “Yâ ilâhî, âsitânın hastaya dârüşşifâ” mısraı ile başlayan tevşîhi verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 196-197; IV, 253-254; Özkan, TMNU, s. 347-352; Arel, Türk Musikisi, s. 249-251.

İsmail Hakkı Özkan

DÜĞÜN

Evlenen çiftler için düğün yapılması insanlık tarihi kadar eskidir. Milletlere ve yörelere göre ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte hepsinin birleştiği nokta eğlenceye yönelik olmasıdır.

İslâm'da Düğün. İslâm hukukunda, iki şahit huzurunda yapılması dışında nikâh akidleri için uyulması gerekli bir şekil şartı veya özel bir merasim mevcut değildir. Ancak evlenme gibi kişi ve toplum hayatında önemli yeri olan bir hadiseyi kutlama arzusu ve bu hukukî birleşmeyi herkese duyurarak onu gayri meşrû birleşmelerden ayırma gereği düğün denilen içtimaî vâkıayı doğurmuştur. Hz. Peygamber'in, "Nikâhı açıkça yapınız" (Müsned, IV, 5) meâlindeki hadisi bazı rivayetlerde, "ve nikâh sırasında def çalınız" (İbn Mâce, "Nikâh", 20; Tirmizî, "Nikâh", 6) ilâvesiyle tamamlanmaktadır. "Nikâhta helâl ile haram arasındaki ayırıcı işaret def ve sestir (müzik)" (İbn Mâce, "Nikâh", 20; Tirmizî, "Nikâh", 6; Nesâî, "Nikâh", 32) meâlindeki hadis ise aleniyetin düğünle sağlanmasının gereğini ortaya koymaktadır. İlk dönemlerden itibaren her toplum nikâh merasimlerini kendi dinî ve içtimaî yapısına uygun olarak gerçekleştirmiştir. İslâm dini de toplum hayatında yerine getirdiği fonksiyonları göz önünde bulundurarak düğüne hoşgörü ile bakmış, hatta meşrû sınırlar içinde onu teşvik etmiştir. Hz. Peygamber'in bütün evliliklerinde davetlilere ikramda bulunduğu bilinmektedir.

Hadis kitaplarında bu ikramlar hakkında oldukça geniş bilgiler vardır (meselâ bk. Buhârî, "Nikâh", 68-70).

Düğünler, yapıldığı topluma ve zamana göre büyük değişiklikler göstermekle birlikte kız ve erkek evinde icra edilen törenler, gelinin evliliğe hazırlanması, merasimle kocasının evine getirilmesi, davetlilere koca evinde yemek verilmesi veya diğer ikramlarda bulunulması bütün düğünlerin ortak özellikleri arasındadır. Araplar düğün dolayısıyla verilen yemeğe "velîme" derler; ancak bu kelimenin sadece düğün yemekleri için değil diğer merasimlerde verilen yemekler için de kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Tolun, konuyla ilgili eserinde (bk. bibl.) Araplar

arasında yaygın olan on altı tür velîme hakkında bilgi vermektedir (ayrıca bk. Cevâd Ali, IV, 685). Hz. Peygamber'in evlenme hazırlığı yapan Abdurrahman b. Avf'a, "Bir koyunla da olsa ziyafet ver" (Buhârî, "Nikâh", 7, 54, 68) demesi ve kendisinin de evliliklerinde misafirlerine yemek yedirmesinden anlaşılacağı gibi düğün yemeği sünnettir. Hz. Peygamber'in, "ziyafet ver" şeklindeki emrinden hareketle bazı hukukçular bu yemeğin vâcip olduğunu söylemişlerse de hâkim görüş bunun vücûb ifade etmediği yönündedir. Velîmenin nikâh akdi sırasında, akidden sonra, zifaf günü veya zifaftan sonra verileceği hususunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bunu belirleyen esas faktör, bölgeden bölgeye değişen örf ve âdetlerdir. Ayrıca velîmede gösteriş ve israfın haram olduğu, herkesin kendi imkânları çerçevesinde ikramda bulunmasının gerektiği kabul edilmiştir.

Düğüne davet edilen kişinin davete icabet etmesi vâciptir. Bunun farz-ı ayın veya farz-ı kifâye olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Hz. Peygamber'den, bu tür davete icâbeti emreden çeşitli hadisler nakledilmiştir (bk. Buhârî, "Nikâh", 71; Müslim, "Nikâh", 96). Düğüne icâbet gereği, bu tür törenlerin kişiler arasındaki sevgi bağlarını kuvvetlendirmesi hikmetine dayanmaktadır. "En kötü yemek, fakirlerin bırakılıp zenginlerin davet edildiği düğün yemeğidir" meâlindeki hadis (Buhârî, "Nikâh", 72; Müslim, "Nikâh", 107), düğüne sadece zenginlerin değil fakirlerin de çağırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in, "Velîme ilk gün hak, ikinci gün mâruf, üçüncü gün ise riya ve gösteriştir" (İbn Mâce, "Nikâh", 25; Ebû Dâvûd, "Eṭʿime", 3) hadisinden hareketle düğünün iki günden fazla sürmesini mekruh görenlerin yanı sıra, Buhârî'nin "... yedi gün velîme yapan..." şeklindeki bab başlığını ("Nikâh", 7) ve Medine'de yedi sekiz gün süren velîmeler olduğu Übey b. Kâ'b'ın böyle bir velîmede bulunup dua ettiğine dair rivayetleri (Beyhakī, VII, 261) dikkate alarak düğünün iki günden fazla devam etmesini câiz görenler de vardır (Nevevî, IX, 216-218; Şevkânî, VI, 205-206; Azîmâbâdî, X, 210).

Aşırılığa kaçmamak ve İslâmiyet'in sosyal hayatla ilgili olarak koyduğu esaslara uymak şartıyla düğünde eğlenmek meşrûdur. Hz. Peygamber'in düğünlerde eğlenceye izin verdiğine veya bizzat kendisinin böyle düğünlere katıldığına dair birçok rivayet vardır. Bir yakınını düğün yapmadan ensardan birisiyle evlendirmek isteyen Hz. Âişe'ye düğün yapmasının daha iyi olacağını, zira ensarın eğlenceden hoşlandığını söylemiş, hatta bir

rivayete göre Erneb adlı bir kadını şarkı söylemek üzere göndermesini tavsiye etmiştir (İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 226; krş. a.e., IV, 320). Ayrıca Resûl-i Ekrem, genç kızların (câriye) def çalıp gazâ şiirleri okuduğu bir düğüne katılmış, şarkı söyleyen kızlardan birinin, "Aramızda yarın ne olacağını bilen peygamber var" demesi üzerine böyle söylememesini ve daha önce söylediklerini tekrar etmesini istemiştir (Buhârî, "Nikâh", 48). Ashabın da eğlenceli düğünlere iştirak ettikleri bilinmektedir (meselâ bk. Nesâî, "Nikâh", 80). Sadece düğün vesilesiyle değil başka münasebetlerle de belli sınırlar içinde eğlenceye izin verildiği, Hz. Peygamber'in, ashabın ve tâbiînin bu tür eğlencelere fiilen katıldıkları konusunda birçok rivayet mevcuttur (bk. EĞLENCE). Ancak daha sonraki dönemlerde meşrû eğlencenin sınırları fıkıh âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Gerek düğünlerde gerekse diğer vesilelerle eğlenceler tertip edilmesi ve şarkı söylenmesi hususunda ortaya çıkan ve daha çok yasaklayıcı bir nitelik taşıyan ictihadlarda, âlimlerin yaşadıkları dönemlerdeki aşırılıkların büyük etkisi olduğu muhakkaktır.

Sünnet düğünü Hz. Peygamber döneminde bilinmemektedir. Nitekim fakih sahâbîlerden Osman b. Ebü'l-Âs, Asr-ı saâdet'te böyle bir uygulama bulunmadığı gerekçesiyle sünnet düğünü için yapılan davete katılmamıştır (Müsned, IV, 217). Bu rivayet aynı zamanda söz konusu düğünlerin ashap döneminde ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. İbn Kudâme, genel esaslar çerçevesinde bu tür bir düğüne katılmanın müstehap olacağını söylemekte, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir (el-Mugnî, VIII, 116-117).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vlm" md.; el-Muvattâʾ, "Nikâh", 47; Müsned, III, 165, 190, 205, 271; IV, 5, 217; Buhârî, "Büyûʿ", 1, "Menâkıbü'l-ensâr", 3, "Nikâh", 7, 48, 54, 56, 68-72, "Edeb", 67, "Deʿâvât", 53, "Musâkāt", 13, "Îdeyn", 25, "Salât", 69; Müslim, "Nikâh", 79, 80, 81, 96, 107, "ʿÎdeyn", 20; İbn Mâce, "Nikâh", 20, 24, 25; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 29, "Eṭʿime", 1, 3, "Eymân", 22; Tirmizî, "Nikâh", 6, 10, 22, "Menâkıb", 17; Nesâî, "Nikâh",

32, 80; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VII, 261; Mergīnânî, el-Hidâye [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 80; İbn Kudâme, el-Mugnî, VII, 434-435; VIII, 104-110, 116-117; Nevevî, Şerhu Müslim, IX, 216-218, 233-234; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Sa'd), XIX, 243-244, 287-288, 296; a.mlf., el-İsâbe, IV, 226, 320; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XVI, 329-330, 353; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XV, 212; İbn Tolun, Fassü'l-havâtim fî mâ kıle fi'l-velâʾim (nşr. Nizâr Abâza), Dımaşk 1987, s. 39-47, 60; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 343; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VI, 197-208; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, VI, 347-348; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, X, 209-210; Tecrid Tercemesi, VI, 344; VII, 251-252; XI, 302-303; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 685-686; V, 69-73; Bekir Topaloğlu, İslâmda Kadın, İstanbul 1965, s. 50-51; James Robson, "Muslim wedding feasts", Glasgow University Oriental Society, XVIII, Leiden 1961, s. 1-14.

Rahmi Yaran

Türkler'de Düğün.

Türkler, İslâm dinini kabul ettikten sonra da korudukları eski düğün âdetlerini özellikle taşrada olmak üzere bugün de sürdürmektedirler. Halen Anadolu ve Trakya'da çeşitli yörelere göre ayrıntıları değişen, fakat ana hatları genelde aynı olan düğün

çoğunlukla nikâhtan hemen sonra yapılır. Zamanı, geçim kaynakları tarıma dayalı bölgelerde genellikle ürünün kaldırıldığı ve işlerin az olduğu sonbahardır. Düğün, "okuyucu" denilen kadınlar tarafından götürülen ve davetiye yerine geçen sembolik anlamlardaki mum, şeker ve buğday veya düğün hamamı için bir kalıp sabundan oluşan "okuntu" ile çağırılacak kişilere duyurulur. Dünür düşme, söz kesme ve nişan takma aşamalarından sonra düğüne bir hafta kala gelin kızın eşyası "çeyiz asma" veya "çeyiz yazma (yayma)" adıyla sergilenir. Salı günü gelin hamama götürülür, burada kadınlar kendi aralarında yemek yer ve eğlenirler. Düğünün başladığı, imam ve davetli erkekler tarafından düğün evinin damına bayrak dikilmesiyle ilân edilir. Çarşamba günü çalgılı ve oyunlu eğlenceler başlar, aynı günün akşamı da kına gecesi düzenlenerek geline (bazı bölgelerde gelin ve damada) kına yakılır. Kına gecesinin çeşitli özel türküleri vardır ve bunların başlıcası, bazı yörelerde "gelin ağlatma" da denilen "baş övme"

veya “gelin övme”dir. Ayrıca halk deyimiyle “başı bütün olan”, yani başından ikinci bir nikâh geçmemiş, tek evliliğini sürdüren bir kadın, kına yakma sırasında gelin kıza “gelin okşama” denilen ve daha çok bazı nasihatları ihtiva eden türküler söyler.

Perşembe gelin alma günüdür. Gelin alayı tarafından kız evinden alınan gelin çok defa süslü bir atla (son zamanlarda motorlu araçla) oğlan evine götürülür, eve girmeden önce üzerinden bozuk paralar saçılır; bazı yörelerde gelin, kayınpederinden ve kayınvalidesinden büyük hediyeler almadan içeri girmez. O akşam davetlilere düğün ziyafeti verilir, gerdeğe girinceye kadar duvağını açmayan gelin ise kendisini görmeye gelenlerin elini öper. Gündüz yakın arkadaşları tarafından hamama götürülen ve törenle açıkta saç-sakal tıraşı olan damat yatsı namazını yakın bir camide kılar, bu arada hocanın nasihatlarını dinler ve duasını aldıktan sonra eve döner; gelinin yanına girerken arkadaşları tarafından sırtının yumruklanması âdettir. Damat gerdek odasında iki rek‘at namaz kıldıktan ve yüz görümlüğü denilen hediyesini taktıktan sonra gelinin duvağını açar. “Duvak günü” olan ertesi gün hısım akraba ve yakın dostlar gelinin evine gelirler ve kendi aralarında eğlenirler. Akşam yemek için topluca kız evine gidilir. Pazar günü kız evinden oğlan evine bir tepsi baklava gönderilir, pazartesi günü de damatla gelin el öpmek üzere kız evine giderler, böylece törenler sona erer.

Osmanlı Saray Düğünleri (Sûr-ı Hümâyun). Saray düğünleri, şehzade evlilik ve sünnetleriyle sultanların (padişah kızı veya kız kardeşi) evlilikleri münasebetiyle yapılırdı. Daha önceki Türk-İslâm hükümdarları gibi Osmanlı padişahları da kızlarını veya hânedana mensup öteki sultanları kuruluş devrinde civar beyliklerin şehzadeleriyle, sonraları ise genellikle devlet erkânından biriyle, nâdiren de tanınmış ailelerin oğullarıyla evlendirirlerdi. Şehzadeler ise önceleri civar beyliklerin hanım sultanlarıyla, daha sonra da genellikle saraydaki câriyelerle evlendirilmişlerdir. Padişahlar şehzadeleri için kız isterken hediyelerle elçi gönderirler, arkasından da sarayın ileri gelen kadınları gelin adayını görmek için kız evine giderlerdi. Şehzadelikleri sırasında Orhan Gazi’nin Bizans prensesi Teodora, Yıldırım Bayezid’in Germiyanoğlu Süleyman Şah’ın kızı Devlet Hatun, II. Murad’ın İsfendiyaroğlu İbrâhim Bey’in kızı Hatice Hatun ve II. Mehmed’in Dulkadıroğlu Süleyman Bey’in kızı Sitti Hatun’la evlenmeleri

münasebetiyle düzenlenen törenler başlangıç döneminin başlıca düğünleri olup bunların en ihtişamlısı Edirne'de yapılan Fâtih Sultan Mehmed'in düğünüdür. Klasik dönemde bazan sultanların evlilik ve şehzadelerin sünnet düğünleri bir arada yapılırdı. III. Murad'ın 1582'de düzenlediği, Osmanlı tarihinin en muhteşem düğünü olarak kabul edilen şenlikler, şehzadelerin sünnetleri ve Ayşe Sultan'ın evliliği münasebetiyle yapılmıştı. Aynı şekilde IV. Mehmed'in 1675'te Edirne'de yaptırdığı düğün de yine bu iki mutlu olay münasebetiyle düzenlenmişti.

Klasik dönem sultan düğünlerinde törenin düzeninden ve idaresinden Dârüssaâde ağası sorumluydu ve törenlerin her aşamasında teşrifat kurallarına titizlikle uymak zorundaydı. Nişan ve nikâh genellikle ayrı günlerde yapılır, sultan gelinin düğün elbisesi çok zengin olurdu. Önceleri al renkli iken XIX. yüzyılda beyaza çevrilen gelinlik inci ve sırma işlemelerle kaplanır, süslemeleri pırlanta düğmeler ve murassa‘ tokalı kemerle tamamlanırdı. Padişah tarafından damatlığa seçilen kimsenin gelin sultan için gönderdiği ağırlıklar arasında mutlaka mihr-i müeccel, hepsi değerli taşlarla süslenmiş olmak şartıyla yüzük, küpe, bilezik, ayna, nikāb, ayakkabı, mest-pabuç, nalın ve elmaslı sorguç ile bunların yanı sıra tablalarla şeker, meyve ve tepsiler içinde çiçeklerle süslenmiş yapma bahçeler ve ayrıca çeşitli boylarda nahil*ler bulunurdu. Malî durumu iyi olan damadın, başta padişahın başkadını ile kadın efendilerine, şehzadelere, öteki sultanlara ve Dârüssaâde ağasına da hediyeler göndermesi âdetti; bazan durumu iyi olmayan damada hazineden para yardımı yapıldığı olurdu.

Nikâh sarayda kıyılır, sadrazam ve şeyhülislâmın kendilerine ayrılan yerlere oturmalarıyla tören başlardı. Dârüssaâde ağası gelin sultanın, yüksek rütbeli bir devlet adamı da damadın vekili olur, ikişer şahitle davetlilerin önünde nikâhı şeyhülislâm kıyardı. Daha sonra davetlilere ve divan üyelerine rütbelerine göre padişah, vâlide sultan ve damat tarafından gönderilen hediyeler verilirdi. Böylece nikâh sona ererken sıra şenliğe ve "velîme" denilen ziyafete gelir, bu arada gelinin çeyizini götürecek olan alay yola çıkardı.

Aslında dışarıdaki şenlikler sabahtan başlar, yemekten sonra kısa bir dinlenmenin ardından tekrar canlanır ve ikindiden sonra gösterilere

geçilerek hava karardıktan sonra da devam edilirdi. Osmanlı saray düğünlerinde genellikle geçit törenleri, müzik eşliğinde danslar, seyirlik oyunlar, spor yarışmaları, donanma ve diğer gece eğlenceleriyle dramatik oyun gösterileri yapılırdı. Geçit törenlerinde nahiller, yapma bahçeler, şekerden maketler taşınır, arabalar üzerinde esnaf sanatını sergiler; müzikli eğlencelerde mehter ve klasik Türk müziği takımları fasıl icra eder; seyirlik oyunlarda cambaz, gürbaz, zorbaz, şemşîrbaz, hokkabaz, yılanbaz, curcunabaz, hayvan oynatıcı, tiryaki, tulumcu ve kuklacılar hünerlerini gösterir; spor yarışmalarında matrak, cirit, binicilik, atıcılık, güreş ve koşu müsabakaları tertip edilir; donanma ve gece eğlencelerinde mahyalar asılır, havai fişekler atılır, dramatik oyunlarda ise konulu güldürüler, savaş oyunları ve taklitli sahne gösterileri yapılırdı.

Genellikle perşembe günü düzenlenen ve önceleri Eski Saray'da veya Topkapı Sarayı'nda hazırlanan gelin alayı, XIX. yüzyılda Dolmabahçe, Çırağan yahut Yıldız saraylarında başlayıp damadın konağında sona ererdi. Alay günü sadrazam, vezirler ve öteki devlet ileri gelenleri sarayda toplanırlar, gelin

sultan hânedana mahsus kırmızı atlas cibinlik içinde iki çifte atlı araba ile, eğer sahildeki bir saraydan bir başka sahilsaraya gidecekse o zaman denizden saltanat kayıklarıyla götürülürdü. Yeni sarayına veya konağına ulaşan gelini kapıda damat paşa karşılar, töre gereği sultan gelin bir süre arabadan inmemek için nazlanırdı; sonra sağ koltuğuna damat, sol koltuğuna kızlar ağası girerek inmesine yardım ederler ve halı serili yoldan haremine götürüp özel olarak hazırlanmış tahtına oturturlardı. Damadın konağında kadın ve erkeklere ayrı ayrı ziyafetler verilir, yatsıdan sonra davetliler dağılırdı.

III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın 16 Mayıs 1709 Perşembe günü yapılan gelin alayında teşrifat sırası şöyle idi: Çavuşbaşı, tezkireciler, nakîbüleşraf, İstanbul kadısı, kazaskerler, sağdıç paşalar, sadrazam, şeyhülislâm, Haremeyn müfettişi, muhasebecisi, mukātaacısı ile ağababası, vâlide sultan ve damat paşa kethüdâsı, gelin sultan kethüdâsı, yanlarında iki büyük nahil taşıyan tersaneliler ortasında dergâh-ı âlî kapıcıbaşıları, teberdarlar kethüdâsı ve Dârüssaâde ağası kâtibi, kapıcılar ardında iki sıra üzerine üç dört nahil taşıyan tersaneliler, Eski Saray baltacıları, iki gümüş nahilin

arkasında tam donanımlı bir ata binmiş olarak elinde cildi ve kesesi mücevher işli bir mushaf taşıyan Eski Saray teberdarları kâtibi, yine tam donanımlı bir at üstünde Dârüssaâde ağası saraçbaşısı, kürklü kaftan giymiş halde Dârüssaâde ağası, yanında Eski Saray teberdarları, bunların önünde halka saçılmak üzere götürülen on kese akçeyi taşıyanlar, gümüş araba içinde gelin Fatma Sultan, yedek araba, tablhâne ve harem kadınlarının bindikleri araba.

II. Mahmud'dan itibaren, özellikle Tanzimat'ın ilânından sonra öteki yeniliklere paralel olarak saray düğünlerinde de değişiklikler olmuştur. Törenlerin baş sorumlusu Dârüssaâde ağası önemini kaybetmiş, mehterin yerini saray bandosu almış ve geleneksel kırmızı gelin elbisesi de beyaz gelinliğe dönüşmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 367, 692, 962, 7004, 7029, 8270; BA, Cevdet-Saray, nr. 212, 6312; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1330, s. 79, 80; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 340-342; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 612; Abdurrahman Abdi, Sûr-ı Pür-sürûr-ı Hümâyun, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 343, vr. 3b-4ª-b, 5b, 15ª, 17b; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 147ª-b, 150ª, 157ª, 175ª, 176b-178b; Nâbî, Vekāyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Sultan Mehmed-i Gâzî li-Nâbî Efendi (haz. Agâh Sırrı Levend), İstanbul 1944, s. 39-40, 58; Lebîb, Surnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6097, vr. 8b-10ª, 13b, 17b-20ª; Âkif Bey, Teşrifâtnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108; John Covel, Diary, British Museum, nr. 22.912, vr. 198b, 200ª, 201b, 205ª, 216b, 218b; Fr. Mitrowitz von Wratislaw, Merkwürdige Gesandschaftsreise von Wien nach Konstantinopel, Leipzig 1786, s. 204; Roger North, The Lives of Francis North, Dudley North and John North, London 1826, s. 213; Hammer, GOR, V, 451 vd.; Julie Pardoe, The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837, II, 460-477; A. Vandal, L'Odysée d'un ambassadeur, les voyages du Marquis de Nointel, 1670-1680, Paris 1900, s. 195-197; W. Sahm, Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau, Konisberg 1912, II, 30; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve

Ötesi, İstanbul 1940-41, I, 189-190; II, 94-95; Konyalı, İstanbul Sarayları, s. 138; Hamit Zübeyr Koşay, Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ankara 1944, s. 241-243, 266-267, 295-296; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 159-166; Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, s. 87-115; Özdemir Nutku, IV. Mehmed'in Edirne Şenliği, Ankara 1972, s. 53-71; a.mlf., "The Nahıl: A Symbol of Fertility in Ottoman Festivities", Annales de l'Université d'Ankara (1966), XII, Ankara 1972, s. 63-71; Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, Ankara 1976, s. 194-198; Metin And, "Osmanlı Düğünlerinde Nahıllar", Tarih Mecmuası (Ocak 1969), s. 16; "Düğün", TA, XIV, 166-167.

Özdemir Nutku

DÜHÂT-ı ARAB

دهاة العرب

İslâm siyasî tarihinde zekâ ve kabiliyetleriyle tanınmış bazı şahsiyetler hakkında kullanılan bir tabir.

Muâviye ile birlikte çalışan meşhur bazı idareciler hakkında kullanılan bu tabir muhaddis Şa‘bî (ö. 103/721) ile İbn Şihâb ez-Zührî’ye (ö. 124/742) dayanır. Şa‘bî’ye göre Arap dâhileri Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs, Mugīre b. Şu‘be ve Ziyâd b. Ebîh olmak üzere dört kişiden ibarettir. Hz. Osman’ın şehid edildiği dönemde dâhilerin beş kişi olduğunu belirten Zührî, Ziyâd b. Ebîh yerine Kays b. Sa‘d b. Ubâde ve Abdullah b. Büdeyl b. Verkā el-Huzâî’yi zikretmiştir. İbn Habîb ise dühât-ı Arab olarak bu altı kişiyi kaydetmektedir. Bunlardan Muâviye temkinli davranmak ve meseleleri kuvvete başvurmadan halletmekle, Amr b. Âs içinden çıkılması güç ve karışık meseleleri çözmekle, Mugīre b. Şu‘be süratli ve isabetli karar vermekle, Ziyâd b. Ebîh ise insanları iyi yönetmek ve müşkülleri halletmekle meşhur olmuşlardır.

Dühât-ı Arab’ın dört veya beş kişi olduğu hakkındaki bu yaygın kanaatin aksine meşhur Mâlikî kadısı Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Amr b. Âs ve Ziyâd b. Ebîh’ten bahsederken onlara dâhi denmesinin doğru olmadığını söyler. Ona göre Amr b. Âs’tan daha zeki ve daha maharetli sahâbîler vardı; sahâbe ve tâbiînden birçoğu zekâca Ziyâd b. Ebîh’ten üstün olduğu gibi diğer Emevî valileri de Ziyâd’dan daha akıllı idiler.

Öte yandan bazı araştırmacılar, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın aslında fevkalâde bir aklî güç ve kudrete, büyük bir muhakeme kabiliyetine sahip olmadığını, ancak elindeki maddî ve siyasî imkânlar sayesinde menfaatlerini gözettiğini, yakınlarının ve hatta rakiplerinin bile istek ve arzularını hesaba katarak hareket ettiğini, hasımlarını bazan mevki ve makam vaadleriyle, bazan da propaganda ve komplolarla bertaraf ederek siyasî bir deha örneği ortaya koyduğunu söylerler.

Gerçekten İslâm’ın ilk dönemi için bile Arap dâhilerinin dört veya beş kişi ile sınırlandırılması kesinlikle doğru olmaz. Tabakat kitaplarıyla diğer kaynaklar incelenecek olursa daha birçok kimse hakkında dâhi vasfının kullanıldığı, meselâ Hz. Ebû Bekir ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın

Kureyş dâhilerinden sayıldığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 285; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 184; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VII, 316; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-ahbâr, I, 280; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, Kahire 1956, II, 242; V, 7; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 568, 569; II, 512; III, 225, 389; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâsım (Hatîb), s. 174, 243; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, II, 271; IV, 246, 425, 426; V, 248; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 22-23, 55, 58, 59, 73, 74, 107-109; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 580; II, 281; III, 2-3, 249, 452; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 57, 396; X, 262-263; Akkād, Muʿâviye b. Ebî Süfyân fi’l-mîzân (Mevsûʿa içinde), Beyrut 1390-91/1970-71, III, 560-584; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 252; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 389; H. Lammens, “Muâviye”, İA, VIII, 440-441; a.mlf., “Mugîre”, a.e., VIII, 450; Neşet Çağatay, “Ziyâd b. Ebîh”, a.e., XIII, 618.

Ahmet Önkal

DÜKKÂNCIK CAMİİ

Makedonya Cumhuriyeti'nde XVI. yüzyıla ait Osmanlı camii.

Üsküp'ün Tanrıvermiş mahallesinde, bugünkü Halklar Tiyatrosu ile Yane Sandanski İlkokulu'nun yanında olup Muslihuddin Abdülganî ve Müezzin Hoca Camii adlarıyla da anılır. Kaynaklarda 955 (1548) tarihli olduğu kaydedilen inşa kitâbesi halen mevcut değildir; ancak 956 (1549) tarihli Arapça vakfiyesinden Mevlânâ Muslihuddin Abdülganî tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir. Yine bu vakfiyeden, Müezzin Hoca lakabıyla meşhur Muslihuddin Abdülganî'nin, bu camiden başka Yenipazar'da (Novi Pazar) Altun Alem (Cuma) Camii ve bir mektep ile Kosova Mitroviçası'na bağlı Trepça'da yalnız sabah, akşam ve yatsı namazlarının kılındığı bir mescid gibi diğer bazı hayratın da bânisi olduğu ve yapıların giderlerini karşılamak üzere Üsküp'te Bakırcılar Mescidi yakınında Kurşunlu (Taş) Han ve hemen karşısında Şengül Hamamı, İbn Payko mahallesinde biri on dokuz, diğeri yirmi altı odalı iki yahudihâne, caminin yanıbaşında Dükkâncıklar çarşısında dokuz dükkân (Dükkâncık Camii adı buradan gelmektedir), Kantarcılar çarşısı ile Üsküp'ün diğer çarşı, mahalle ve semtlerinde toplam yirmi üç dükkân, Yenipazar'da beş ve yakınındaki Dimitroviçe köyünde bir değirmen ve Trepça'da bir ribât ile etrafındaki dükkânları vakfettiği anlaşılmaktadır. Muslihuddin Abdülganî'nin şahsiyeti hakkında ise fazla bilgi bulunmamakta, sadece Üsküp eşrafından olduğu sanılmaktadır.

Caminin 1869 yılındaki Avusturya işgali sırasında tahribat gördüğü ve sonradan tamir edildiği bilinmektedir (Elezovič, s. 89). Bugün harabe halinde olan duvarların iç yüzlerinde bitkisel motiflerle süslenmiş kırmızı ve mavi renkli iki ayrı sıva tabakasının bulunması bu bilgileri doğrulayacak niteliktedir. 1963 depreminde büyük ölçüde hasar gören camiden, sadece batı ve kuzey duvarlarının bazı bölümleriyle minare geriye kalmış durumdadır. Makedonya Anıtlar Kurumu'nun bilirkişi komisyonu tarafından 1965'te restorasyon programına alınmasına rağmen 1991 yılına kadar bu konuda hiçbir çalışma yapılmamıştır. Fakat İstanbul'da 1991'de düzenlenen IX. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi'nin sonuç

bildirisinde bu duruma işaret edilmesi ve buna bağlı olarak adı geçen kurumun UNESCO tarafından bir yazıyla uyarılması üzerine 1992 yılında caminin kalıntıları korumaya alınmış ve restorasyonu yeniden gündeme gelmiştir.

Dükkâncık Camii, plan itibariyle büyük bir tek kubbenin örttüğü kare mekânla iki kubbeli bir son cemaat yerinden oluşmaktadır. Balkan cami mimarisinde iki kubbeli son cemaat yeri örneklerine ender olarak Niş'teki Bâlî Bey Camii ve Yenipazar'daki yine Muslihuddin Abdülganî'nin yaptırdığı Altun Alem Camii gibi XVI. yüzyıldan kalma sayılı birkaç eserde rastlanmaktadır (Andrejevič, s. 61); bu tip camilerin Anadolu'da da pek yaygın olmadığı söylenebilir. Son cemaat yerindeki kubbelerin aynı çap ve yükseklikte oluşu ve revak yanlarının duvarla örülmesi, bu tür camilerin en önemli özelliğini teşkil etmektedir. Dükkâncık Camii'nin son cemaat yerinde de uygulanan bu düzen taçkapının sola kaydırılmasına sebep olmuş, sağ (batı) tarafta kalan geniş mekânda ise zemin yükseltilerek revakın orta sütunu hizasına, niş kavsarası üç sıra mukarnaslı bir mihrâbiye yerleştirilmiştir.

Harimi örten kubbe, pandantiflerle geçilen sekizgen bir kasnağa oturmaktadır. Köşelerde pandantiflere hafifletici küpler yerleştirilmiş ve mukarnaslı dolgu ile süslemeler yapılmıştır. Mevcut kalıntılardan, mihrap nişinde de beş sıra mukarnaslı bir kavsara kullanıldığı anlaşılmaktadır. Pencerelerin sayısı doğu, batı ve kıble duvarında birinci sırada ikişer, ikinci sırada akslara gelecek şekilde birer, kuzey duvarında ise son cemaat yeri mihrâbiyesiyle minare arasına yerleştirilmiş bir adet olmak üzere toplam ondur. Caminin inşasında kullanılan malzeme duvarlarda bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla, minarede yalnız kesme taş, örtü ve geçiş sistemiyle kemerlerde ise yalnız tuğladır.

Minare, harimin batı cephesiyle son cemaat yeri revakını batıya kapatan duvarın birleştiği kısma yerleştirilmiştir. Bir yanı duvara bitişik altıgen bir kaideye oturan minare çokgen bir gövdeye sahiptir. Kaideden gövdeye geçiş, prizmatik üçgenlerden meydana gelen bir pabuçla sağlanmıştır. Şerefe altında dört sıra mukarnasla konsol temin edilmiş, korkuluklar da ajurlarla süslenmiştir. Yine çokgen olan peteğin örtüyü oluşturan sivri külâha yakın üst seviyesinde tek sıra mazgal pencereler yer almaktadır.

Minare, genel hatlarıyla Balkanlar'daki cami mimarisine uygun bir yükseklikle ihtişamlı görünmektedir.

Caminin ilk yapıldığı yıllarda avlusunda bir mektep binası ile bir şadırvanın yer aldığı vakfiye kaydından, avlunun duvarlarla çevrili olduğu ve bir hazîrenin bulunduğu da yaşlıların ifadeleriyle eski fotoğraflardan öğrenilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 632, s. 494, kayıt 209; Sâlih Âsım, Üsküp Tarihçesi, TSMK, Mehmed Reşad, nr. 616; G. Elezovič, Turski Spomenici u Skoplju, Glasnik Skopskog Nauçnog Druştva, Skopje 1925, s. 89, 135-175; H. W. Duda, Balkantürkische Studien, Wien 1949, IV, 59; I. Zdravkovič, Izbor Gradze Za Prouçavanje Spomenika Islamske Arhitekture u Jugoslaviji, Beograd 1964, s. 63; Hasan Kaleši, Najstari Vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku, Piriştine 1972, s. 229-234; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri III, s. 261; A. Andrejevič, Monumentalna Islamska Umjetnost u Jugoslaviju, Beograd 1981, s. 61; Semavi Eyice, "Üsküp'te Türk Devri Eserleri", TK, sy. 11 (1963), s. 28.

Mehmet İbrahimi

DÜKKĪ

الدقي

Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ed-Dımaşkī (ö. 360/971)

Zâhid ve sûfî.

Aslen Dîneverli olduğu için Dîneverî, Şam'da yaşadığı için Dımaşkī nisbeleriyle de tanınır. Dükkī nisbesi kaynaklarda Zükkī (Hatîb, V, 266) ve Rakkī (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 612; Şa'rânî, I, 119) şeklinde de verilir. Bağdat'a giderek bir süre orada yaşadıktan sonra Şam'a yerleşen Dükkī, Hatîb el-Bağdâdî'ye göre Bağdat'ta, Münâvî'ye göre ise Mısır'da vefat etmiştir. Yaklaşık 240'ta (854) doğduğu dikkate alınırsa 100 yıldan epey fazla yaşadığı söylenebilir (Sülemî, s. 448). Çağındaki sûfîlerin en büyüklerinden biri olan Dükkī, daha ziyade üstadı İbnü'l-Cellâ'ın tasavvuf anlayışını benimsemekle birlikte Ebû Bekir ez-Zekkāk, Abdullah er-Râzî ve Ebû Bekir el-Mısrî gibi sûfîlerden de faydalandı, Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştü. Ebû Bekir İbn Mücâhid'den kıraat, Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî'den hadis okudu. Başta Ebû Nasr es-Serrâc olmak üzere bazı sûfî müellifler onun görüşlerini nakletmişlerdir.

Dükkī'ye göre helâl yiyecekler kişiyi sâlih amellere yöneltir; helâl olup olmadığı şüpheli besinler insanın yolunu şaşırmasına sebep olur; haram yiyecekler ise Allah ile kulu arasında perde olur. Sûfî âfiyet ve huzur aramamalı, zahmet ve meşakkate katlanmayı öğrenmelidir. Hayatta keder ve sevinç birbirini takip eder. Fakat tasavvuf ehli belâyı sevinçle karşılamalı, kurtuluşunu acılarda aramalıdır. Semâa önem veren ve bu hususla ilgili garip hikâyeler anlatan Dükkī tevekkülün tam olmasını, fakirin hem zâhir hem bâtın itibariyle sebeplerden uzak kalmasını ister. Fakrı sûfînin bir hali olarak anlar. Sûfînin fakr haline sahip oluşunun belirtisi, her vakitte o vakit için yapılması en uygun olan şeyle meşgul olması ve kendisini kötülüklerden uzak tutmasıdır. Allah'a yakın olmanın alâmeti de onun dışında kalan her şeyden ilgiyi kesmektir. Allah'ın kelâmı gönüllere ışıklarını yayınca oradaki bencil arzuları yok eder. Ârifler Allah

ile yaşadıklarından gerçek hayat onların hayatıdır. Rabbini bilen O'ndan ümit kesmez, nefsini tanıyan yaptığı işle kibirlenmez. Allah'ı bilen O'na sığınır, O'nu unutan ise yaratıklara sığınır.

Dükkī uzun tecrübeler sonunda ulaştığı bu tür kanaatleriyle kendisinden sonraki sûfîler üzerinde tesirli olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 229-230, 236; Sülemî, Tabakāt, s. 448-450; Hatîb, Târîhu Bagdâd, V, 266 vd.; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 207; Herevî, Tabakāt, s. 505; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 327; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 612; a.mlf., el-Lübâb, I, 505; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 138; Safedî, el-Vâfî, III, 63; Câmî, Nefehât, s. 188-190; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 119; Münâvî, el-Kevâkib, II, 44.

Erhan Yetik

DÜLDÜL

دلدل

Hz. Peygamber’e Mukavkıs tarafından hediye edilen katır.

Mısır Hükümdarı Mukavkıs’ın, hicretin 6. yılında (627) Hz. Peygamber’e gönderdiği kıymetli hediyeler arasında bulunan katıra hızlı yürüyüşü ve çevikliği dolayısıyla “kirpi” anlamına gelen düldül adı verilmiştir. Bu boz renkli katırın erkek veya dişi oluşu hususunda kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Konuyla ilgili Türkçe literatürün hemen hepsinde “beyaz renkli dişi katır” ifadesi kullanılmışsa da Arapça kaynaklardaki rivayetlerde (Âmirî, II, 165; Halebî, III, 431) onun erkek olduğu belirtilmiştir.

Hz. Peygamber, hem savaşlarda hem de diğer zamanlarda bindiği düldülün idaresini, ileride Mısır valiliği de yapacak olan Ukbe b. Âmir el-Cühenî’ye vermişti. Daha sonra Hz. Ali’ye bağışladığı düldül ondan oğulları Hasan ve Hüseyin’e, ardından da diğer oğlu Muhammed b. Hanefiyye’ye intikal etmiştir. Hz. Ali’nin Hâricîler’le çarpışırken düldüle bindiği yolundaki rivayetlere hem Şiî hem de Sünnî kaynaklarında yer verilmiştir. Ayrıca çeşitli vesilelerle Ferve b. Amr el-Cüzâmî, Eyle Hükümdarı İbnü’l-Almâ, Dûmetülcendel hâkimi ile Habeşistan Necâşîsi Ashame tarafından da Hz. Peygamber’e katır hediye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 260, 491-492; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 76; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 174; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 314-315; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-eser, II, 266, 322; Demîrî, Hayâtü’l-hayevân, I, 481; Âmirî, Behcetü’l-mehâfil, Kahire 1331, II, 165; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, II, 186; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Kahire 1384/1964, III, 431-432; Köksal, İslâm Târihi (Medine), VII, 82; XI, 175-176; Abdülhay el-Kettânî,

et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 97-98; Pakalın, I, 485; Cl. Huart, "Düldül", İA, III, 663; a.mlf., – [Ch. Pellat], "Duldul", EI² (Fr.), II, 639; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 383; TDEA, II, 393.

Ali Yardım

EDEBİYAT.

Hz. Ali Fars edebiyatı ile Türk edebiyatının klasik, tasavvufî, dinî-destanî metinlerinde genellikle zülfikar adlı kılıcı ve Hz. Peygamber'in kendisine hediye ettiği düldül isimli katırıyla birlikte anılmaktadır.

Kaynaklarda, Hz. Ali'nin savaşlarda ve özellikle savaş başlamadan önce yapılan mübârezelerde hasımlarını kılıcı zülfikar ve düldülün de maharetiyle altettiği belirtilir; bu sebeple edebî metinlerde bunlar onun âdeta ayrılmaz birer parçası olarak anılmıştır. Bu husus, Hz. Ali çerçevesinde oluşturulmak istenen tenâsüp sanatının bir gereği ve ifadesi olarak da çok rağbet görmüştür. Halk arasında düldül güçlü süvarisi Hz. Ali ile özdeşleşmiştir. Nitekim Nazîm'in, "Server-i dîn pâdişâh-ı nâmdâr/Hayder-i hasm-efgen ü düldül-süvâr" beytinde bu özellik vurgulanmıştır. Yine bu sebeple Hz. Ali'ye "şâh-ı düldül-süvâr" denilir. Manzumelerde gerek düldül gerekse zülfikar çeşitli özelliklerinden dolayı müşebbehün bih olarak çok sık zikredilir. Meselâ Hayâlî Bey'in, "Görmeyenler gamzen ucundan tek ü pûyum benim/Bilmediler zülfikār-ı şâh ile düldül nedir" beytinde sevgilinin gamzesi Hz. Ali'nin kılıcına, âşık da devamlı koşan düldüle benzetilmiştir. Düldül ayrıca, kırk günlük yolu bir günde kateden olağan üstü hızı ve çevikliğiyle şairlerin yeni mazmunlar bulma yeteneğine sahip kıvrak ve süratli (çâlâk) tabiatlarının benzetildiği bir mazmundur. Bâkî, "Destinde zülfikār-ı Alî nevk-i hâmedir/Bâkî semend-i tab'ın ana düldül eylesen"; Nazîm, "Hayder-i kerrâr-ı meydân-ı senâ-yı zâtınım/Esb-i tab'ım düldül-i çâlâk hâmem zülfikār" beyitlerinde yine çevikliğinden, sür'at-i intikalinden dolayı şairane tabiatlarının ölçüsü olarak düldüle yer vermişlerdir. Şairler kalemlerinin (dillerinin) keskinliği ve işlekliğiyle övündüklerinde, söz meydanının en güçlü eriyiz diyerek kendilerini Hz. Ali'ye, kalemlerini zülfikara, çabuk ve etkili yazmaya yetenekli oluşlarını da düldüle benzetirler. "Hayder-i kerrârıyım meydân-ı nazmın Bâkıyâ/Nevk-i hâme zülfikār u tab' düldüldür bana" beytinde Bâkî

kendini âdeta klasikleşmiş olan bu ifade ile övmektedir.

Düldül, dinî-destanî Türk halk hikâyelerinin en yaygınlarından biri olan

Hz. Ali cenklerinde mühim bir yer tutar. Bu hikâyelerde Hz. Ali'nin önemli bir yardımcısı ve insana yaklaşan anlayışı ile adı çok sık geçer. Kâfirlerle yapılan savaşlarda olağan üstü yetenekleri ve sürati düldülün diğer bir özelliğidir. Ayrıca "rahşiyye" denilen, padişahlarla önemli devlet adamlarının bindikleri hayvanlar hakkında yazılmış şiirlerde bu hayvanların çeşitli vasıflarını anlatmak için yine düldül zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hayâlî Bey Divanı (haz. A. Nihad Tarlan), İstanbul 1945, s. 153; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 69; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 307; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 266-267; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 35-36; Pakalın, I, 485; Dihhudâ, Lugatnâme, XIV, 151; TDEA, II, 393.

Mustafa Uzun

DÜLEFÎLER

بنو دلف

825-897 yılları arasında Merkezî İran'da (Cibâl) hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Hânedan adını Abbâsî kumandanlarından Ebû Dülef Kāsım b. Îsâ el-İclî'den alır. Ebû Dülef iyi eğitim görmüş bir kişi, şair ve mûsikişinas, aynı zamanda seçkin bir kumandandı. Me'mûn'un sarayına intisap ettikten sonra Bâbek'in isyanının bastırılmasında önemli rol oynadı. Büyük oğlu Abdülazîz de Halife Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh dönemlerinin önde gelen kumandanlarındandı. Hânedanın başşehri Kereç, Ebû Dülef'in babası Îsâ b. İdrîs tarafından imar edilmiş, onun ölümünden sonra da oğlu buraya yerleşmiştir. Abbâsîler Kerec ile Burc şehirlerini Dülefî hânedanına îgār* olarak verdikleri için onların hâkimiyetindeki bu iki şehre "Îgāreyn" denilmiştir (Yâkūt, I, 290). Dülefîler Abbâsî Halifeliği'ne bu bölgeden yıllık muayyen haraç dışında hiçbir vergi ödememişlerdir. Yâkūt, Kerec'in şairlerin görmeyi arzuladıkları ve şiirlerinde anlattıkları bir yer olduğunu söyler. Bu şehir Hemedan ile İsfahan arasındaki verimli araziler ortasında, yüksekçe bir mevkide, dağınık olarak kurulmuş bir yerleşim merkeziydi. Şehrin evleri yaklaşık 10 kilometrelik bir sahaya yayılmıştı. Binaları kerpiçten yapılmış olan bu şehirde birçok saray ve geniş bina ile iki çarşı vardı. Çarşılardan biri Bâbü mescidi'l-câmi'de, diğeri bunun tam aksi istikamette şehrin öteki ucunda yer almaktaydı. Verimli birçok bahçe şehrin etrafını kuşatmıştı.

Ebû Dülef'ten sonra oğlu Abdülazîz ve torunları Kerec, Burc, Dînever (Mâhü'l-Kûfe), Hemedan, Nihâvend (Mâhü'l-Basra) ve İsfahan ile civarında hüküm sürmüşlerdir. Emîr Ebû Leylâ Hâris b. Abdülazîz'in 284'te (897) ölümüyle toprakları merkezî hükümetin eline geçmiş ve Abbâsî valileri tarafından idare edilmeye başlanmıştır. Cibâl bölgesini yaklaşık yetmiş yıl bağımsız olarak idare eden Dülefîler kendi adlarına para da bastırmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 199, 244; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 543, ayrıca bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 6, 62; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 252; V, 218, 262, 335; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 290, 373; II, 99; IV, 446; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 239; III, 236; Düvel-i İslâmiyye, s. 169; Zambaur, Manuel, s. 199; D. Sourdel, Le Vizirat ‘Abbāside, Damas 1959-60, I, 259-260; Stanley Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties, Beyrut 1966, s. 125; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 197, 198, 201, 229, 247; “Dülefîler”, İA, III, 663; K. V. Zetterstéen, “Kasım”, a.e., VI, 378-379; E. Marin, “Dulafids”, EI² (İng.), II, 623; Cl. Cahen, “Īghār”, a.e., III, 1051; J. E. Bencheikh, “al-Kāsım b. Īsā”, a.e., IV, 718-719; F. M. Donner, “Abū Dolaf”, EIr., I, 269-271.

Ahmet Nedim Serinsu

DÜMYETÜ’l-KASR

دمية القصر

Ali b. Hasan el-Bâharzî’nin (ö. 467/1075), Ebû Mansûr es-Seâlibî’nin Yetîmetü’d-dehr adlı antolojisine yazdığı zeyil.

(bk. BÂHARZÎ, Ali b. Hasan; YETÎMETÜ’d-DEHR)

DÜNDAR BEY

(bk. FELEKÜDDİN DÜNDAR BEY)

DÜNDAR BEY MEDRESESİ

Eğridir'de Hamîdoğulları dönemine ait medrese.

Taşmedrese adıyla da tanınır. Şehri çevreleyen sur duvarına bitişik olarak inşa edilmiştir. İki eyvanlı, iki katlı ve açık revaklı tip avluludur. Ana eyvan üzerindeki kitâbede Hamîdoğulları'ndan Dündar Bey'in emriyle 701 (1301-1302) yılında yapıldığı yazılıdır. Taçkapısında yer alan kitâbede ise 634 (1236-37) yılında II. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından yaptırılan handan söz edilmektedir. Önceleri bu sebeple yapının kervansaraydan medreseye dönüştürüldüğü kabul edilmekteydi. Ancak daha sonra kapının, Eğridir'den Denizli'ye giderken 3 km. kuzeyde ve göl kenarında bulunan han kalıntısından getirildiği tesbit edilmiştir. Mukarnas kavsaralı bu Selçuklu taçkapısının yüzeyi geometrik geçmelerle bezelidir.

İki eyvanlı medresede beşik tonozla örtülü ana eyvan iki kat boyunca yükselmektedir. Onarımlar öncesinde ikinci katla bağlantılı olduğu kalan izlerden anlaşılan ana eyvanın solundaki dörtgen planlı mekân kubbe ile örtülüdür. Sağdaki mekân ise bir duvarla ikiye bölünmüş ve beşik tonozla örtülmüştür. İkinci mekânın üzerindeki yarım beşik tonoz sur duvarına dayanmaktadır. Dikdörtgen avlu üç yönden revakla çevrilidir ve boydan boya beşik tonozla örtülü olan revakların arkasında medrese odaları yer alır. Avlunun iki yanında üçer, giriş eyvanının yanlarında da ikişer tane beşik tonozlu oda bulunmaktadır. Medrese sur duvarına bitişik olarak yapıldığından doğu kenarındaki odaların dışarıya açılan mazgal pencereleri yoktur. Odalara basık kemerli kapılardan girilir. Giriş

cephesinin iki köşesindeki odaların kapıları üst kata çıkışı sağlayan merdivenlere açılmaktadır. Ancak onarımlar sırasında, daha önce dış duvarları ve tonoz başlangıçlarına ait izleri görülebilen ikinci katın varlığı göz önüne alınmamıştır.

Medresede Selçuklu hanından alınan taçkapının dışında, başlıcaları revak kemerlerinin dayandığı sütunların üzerindeki Bizans dönemi başlıkları olmak üzere çeşitli devşirme malzemeden fazlaca faydalanıldığı

görülmektedir. Sepet biçimindeki sütun başlıklarından üç tanesinin köşelerine kanatlarını açmış kartal figürleri işlenmiştir; diğer başlıklar ise nar dalları ve çeşitli yapraklarla süslüdür. Bir basamakla avludan ayrılan ana eyvanın kemeri köşe sütunçeleriyle yumuşatılmış olup başlıklarla kemerde rûmî ve palmetlerden teşekkül eden girift bitkisel süslemeler bulunmaktadır. Onarımlar öncesi revak kemerlerindeki tuğla dolgular arasında izlerine rastlanan fîrûze rengi çini parçalarından yapıda bu malzemenin de kullanıldığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitabeler II, İstanbul 1348/1929, s. 228-229; K-H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray das 13. Jahrhunderts, Berlin 1961-76, I, 125-126; III, 43-47; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri, İstanbul 1970, I, 166-172; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 131; Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi", Anadolu: Anatolia, XII, Ankara 1970, s. 17-38.

Şebnem Akalın

DÜNEYSİR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

DÜNYA

(bk. YER)

DÜNYA

الدنيا

İnsanın ölümden önceki hayatı, bu hayattayken ilişki kurduğu varlıklar, bunlarla ilgili eğilimleri, tutum ve davranışları için kullanılan bir tasavvuf ve ahlâk terimi.

Dünya kelimesi, “yakın olmak” mânasına gelen dünüv kökünden türemiş “en yakın” anlamındaki ednâ kelimesinin müennesidir. Kur’an’da âhiret ve âhiret hayatının karşılığı olmak üzere çok defa, “yakın hayat” anlamındaki el-hayâtü’d-dünyâ tamlamasında hayat kelimesinin sıfatı olarak, bazan da belirli (mârife) şekliyle isim olarak kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “dnv” md.). Hadislerde ise belirsiz (nekre) olarak da geçer. Bu yakın hayatın ardından gelecek olan hayata, “sonraki hayat” anlamında âhiret adı verilmiştir. Dünya kelimesinin “alçaklık, kötülük” mânasındaki denâet kökünden geldiği de ileri sürülmüştür (İA, III, 669). Kur’an’da yer ve yeryüzü için arz kelimesi kullanılmış, şu anda yaşanılan hayata “el-hayâtü’d-dünyâ, âcile (عاجلة), ûlâ”; sonraki hayata “ukbâ, dârü’l-karâr” gibi isim ve sıfatlar da verilmiştir. Böylece Kur’ân-ı Kerîm’de arz coğrafî, dünya ise dinî ve ahlâkî bir terim olarak yer almış; dünya kötülenir veya hafife alınırken kozmik varlığı değil burada sürdürülen ve âhiret kaygısını geri planda bırakan hayat tarzı kastedilmiştir. Dünya sahih hadislerde de bu anlamda kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “dnv” md.). Yeryüzü ile burada yaşanan hayat arasında yakın bir ilişki bulunduğundan zamanla dünya kelimesi sıfat olma özelliğini kaybederek yerkürenin ismi haline gelmiş ve “ay altı varlık alanı, bu âlem, güneş sistemindeki gezegenlerden biri, yer küresi” şeklinde tarif edilmiştir (Ebü’l-Bekā, s. 185; Tehânevî, Keşşâf, “dnv” md.). Bu anlamda dünya denilince daha çok yer küresi (arz) akla gelir (bk. YER).

Dünya hayatı Kur’an’da genellikle âhiret hayatı ile birlikte anılmış, bazan ikisi arasında karşılaştırma yapılarak âhiret hayatının üstün olduğu belirtilmiştir. Kur’an’a göre, âhiret için amelleri engellemeyen ve aksatmayan dünya hayatı meşrû bir nimet, hatta saadettir. Nitekim

müslümanların, “Rabbimiz! Bize dünyada da âhirette de iyilik ver” diye dua etmeleri tavsiye edilmiş (el-Bakara 2/201; ayrıca bk. el-A‘râf 7/156; Yûnus 10/64; en-Nahl 16/122); “Allah dünyadaki şeylerin hepsini sizin için yarattı” denilmiştir (el-Bakara 2/29). Birçok âyette peygamberlere ve müminlere hitap edilirken dünya ve âhiret mutluluğu birlikte vurgulanmış, bu durum Allah’ın özel bir lutfu olarak kaydedilmiştir. Hz. İbrâhim ve Hz. Îsâ dünya ve âhiret mutluluğunu kazanmışlardır (el-Bakara 2/130; Âl-i İmrân 3/45). Çünkü dünya mutluluğu ile âhiret mutluluğu birbirine zıt değildir; âhiret mutluluğunu kazanmak için dünyadan vazgeçmek gerekmez; dünyada refah içinde yaşanarak âhiret mutluluğu elde edilebilir. Âhiretlerini kaybedenler dünyada da mutlu olamazlar: “Kâfirler için dünyada ve âhirette şiddetli bir azap vardır” (Âl-i İmrân 3/56; el-Mâide 5/33). İki cihanda yüzü ak olanlara karşılık yüzü kara olacaklar da vardır (Âl-i İmrân 3/106-107).

Dünya ve âhiret arasında bir tercih yapma mecburiyeti ortaya çıktığı zaman hiç tereddüt etmeden âhiret hayatının tercih edilmesi istenmiş, aksi davranışta bulunanlar şiddetle kınanmıştır (İbrâhim 14/3; en-Nâziât 79/37-39). Çünkü âhiret dünyadan daha hayırlıdır (ed-Duhâ 93/4). Geçici ve süreksiz olan, kalıcı ve dâimî olana tercih edilemez. “Önce dünya” diyenler “dünya karşılığında âhireti satanlar” şeklinde nitelendirilmiş, değerli ve çok olanı verip değersiz ve az olanı satın almanın kârlı bir iş olmadığı ifade edilmiştir (el-Bakara 2/86, 90). Bu anlayışa sahip olanların yaptıkları işler kendilerine dünyada ve âhirette bir yarar sağlamaz (el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/22). Buna karşılık âhiretlerini kazanmak için dünyalarını satanlar övülmüştür. Bunun en güzel örneği şehidlerdir (en-Nisâ 4/74).

İslâm’ın dünya hakkındaki tutumunun doğru tesbit edilebilmesi için Kur’an’ın ilk muhatapları olan Araplar’ın dünyaya ve âhirete bakış tarzlarının dikkate alınması gerekir. İbn Haldûn’un da belirttiği gibi (Mukaddime, s. 467, 513-518) Câhiliye döneminin bedevî Arapları doğuştan

maddeci ve kısa vadedeki menfaatlerine düşkündü. İslâm dini, dünyevî imkânlara karşı duydukları bu aşırı ilgiyi yumuşatıp onları mânevî değerlere yöneltmek için âhirete inanmayı temel şart olarak ortaya koymuş ve onu benimsetmek için dünyayı kötülemiştir. Kur’an’a göre dünya hayatı aldatıcı

bir metâdır (Âl-i İmrân 3/185), sadece bir oyun ve eğlencedir (el-En‘âm 6/32; el-Ankebût 29/64). Dünyadaki menfaatler yaldızlı, fakat önemsiz faydalardır (el-Hadîd 57/20). Kur’an âhiret hayatını dünya hayatı ile karşılaştırırken özellikle şu noktalara dikkat çeker: Dünya hayatı geçici ve önemsiz, âhiret hayatı ise kalıcı ve değerlidir (en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 9/38; er-Ra‘d 13/26). O halde mümin, kalıcı ve değerli olan âhiret hayatını fâni ve yalancı dünya hayatına daima tercih etmek zorundadır. Dünya hayatı yağmurla biten ve yeşeren, sonra da bir âfetle yok olup giden bitkiler gibidir (Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45). Zenginliği dillere destan olan Karûn ve benzerlerine imrenilmemelidir (el-Kasas 28/76-83). Kur’an’a göre aldatıcı, oyalayıcı, maksattan uzaklaştırıcı, gaflete düşürücü ve gelip geçici bir süs olması dünya hayatının başlıca özellikleridir. Mal ve evlât dünya hayatının zînetidir (el-Kehf 18/46). Kadın, evlât, altın, gümüş, cins atlar, davarlar ve ekinler, insanoğlunun hoşuna giden dünya hayatının süsleridir (Âl-i İmrân 3/14). Kâfirlerin dünya peşinde koşmaları bu hayatın kendilerine süslü gösterilmesindendir (el-Bakara 2/212). Gerçi Allah’ın kulları için yarattığı zînetleri kimse yasaklayamaz (el-A‘râf 7/32); ancak onlardan faydalanırken dünya-âhiret dengesini bozmamaya dikkat etmek gerekir. Hz. Peygamber bu dengeyi bozma eğilimini gösteren eşlerini uyararak ya dünya hayatının süsünü ya da Allah’ı, Resûlünü ve âhiret yurdunu tercih etmelerini istemiştir (el-Ahzâb 33/28-29). Âhirete öncelik veren bu dengenin dünya lehinde bozulması yönündeki davranışlar tasvip edilmemiştir. Bir cuma günü ashabın, mescidde hutbe okuyan Hz. Peygamber’i bırakıp alışverişe koşmaları (el-Cum‘a 62/11), Bahreyn’e gönderilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ın cizye toplayıp Medine’ye döndüğünü haber alan sahâbenin alışılmadık bir şekilde sabah namazında Mescidi Nebevî’yi doldurmaları (Buhârî, “Cizye”, 1; Müslim, “Zühd”, 6), Mekke’nin fethinden sonra girişilen savaşlarda elde edilen ganimetler konusunda tartışmalar çıkması (Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 1; Müslim, “Zekât”, 12) bu tür eğilimlerden bazılarıdır. Bu hareketler karşısında bazan Hz. Peygamber, Allah katında dünyanın cılız bir ölü oğlak kadar bile değeri olmadığını ifade etme ihtiyacını duymuş (Müslim, “Zühd”, 2), dünyaya düşkün ve maddeye tutkun olmamaları için çevresindekileri uyarmıştır (Buhârî, “Rikāk” 5; Müslim, “Zekât”, 38).

Öte yandan Abdullah b. Ömer, Ebü’d-Derdâ ve Osman b. Maz‘ûn gibi sürekli ibadetle meşgul olup kendilerini ve ailelerini dünya nimetlerinden

mahrum bırakan kimselerin davranışları da Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmamış (Buhârî, “Savm”, 56, “Nikâh”, 1), ölçüsüz bir şekilde dünyaya sarılmak kadar dünyayı terketmek ve bir tür ruhbanlık hayatına yönelmek de doğru bulunmamıştır (Müsned, IV, 226; Dârimî, “Nikâh”, 3). Kur’an’da kötülenen dünyadan maksat madde ve şahsî çıkardır. Mal, mevki, şehvet, lüks ve israf gibi tutku ve eğilimler kınanırken mânevî değerlere ve uhrevî hayata bağlılık gösterilmesi istenmiştir.

Hz. Peygamber, yaşadığı hayat itibariyle dünya karşısında takınılması gereken tavrın nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Nitekim, “Uhud dağı kadar altınım olsa üç günden fazla saklamazdım” (Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 10) demiş, hayatı boyunca dünyalığa önem vermemiş, vefatından sonra birkaç şahsî eşyasından ve çok az miktarda maldan başka bir şey bırakmamış, ilk iki halifesi de bu yolda onu takip etmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber, “Dünya malı tatlıdır, çekicidir” (Buhârî, “Cihâd”, 37; Tirmizî, “Fiten”, 26) sözüyle herkesin dünyaya ve maddeye karşı kendisi gibi davranamayacağını da ifade etmiştir. Nitekim müslümanların servet edinmelerini tasvip etmiş, dinin servetle ilgili olarak getirdiği yükümlülüklerin ifa edilmesi şartıyla zenginliğin iyi bir şey olduğunu söylemiştir. Onun dünya karşısındaki tavrı ve sözleri bir tavsiye ve uyarı niteliğindedir. İnsanda maddeye ve şahsî çıkara karşı doğuştan bir eğilim, hatta hırs bulunduğundan İslâm dini kişileri dünya nimetlerine teşvik etme yerine onların dünya ile ilgili davranışlarını düzene koymaya özen göstermelerini istemiştir.

İslâm’ın mânevî değerleri ve âhiret hayatını üstün tutan, ancak buna aykırı olmayan dünya nimetlerini ve zenginliğini de onaylayan tutumuna rağmen çok geçmeden İslâm toplumunda yozlaşmalar başladı. Toplumun bir bölümü kendini servet, lüks ve ihtişam hırsına kaptırıp âhireti ihmal ederken bir kesim de bütünüyle âhirete yönelip dünyayı dışladı. İç savaşlar, sefahat ve dinden uzaklaşma hareketlerinin yanı sıra özellikle Hıristiyanlık, İsrâiliyat, Hint dinleri ve diğer dış kültürlerden gelen tesirlerle dünyadan el etek çekip kendini tamamıyla âhirete veren ve dünyaya küsenlerin sayısı gittikçe artmaya başladı. Dünya hayatını terkedip bir köşeye çekilenler evliya ve örnek insanlar olarak kabul edildi. “Dünyaya karşı soğuk duranlar” anlamındaki zühhâd kelimesiyle ifade edilen zümrenin ortaya çıkışı ve bunların herkesten saygı görmesi, sonraları bu zihniyetin daha da

güçlenerek tasavvufta devam etmesine ve dünyaya karşı ilgisiz, işsiz güçsüz bir grubun ortaya çıkmasına yol açtı. Tasavvufî ve ahlâkî eserlerde dünyadan nefret etmenin fazilet olduğunu işleyen konular ağırlık kazandı. İnandırıcı olmak için de hadisler uyduruldu, İsrâiliyat'a başvuruldu, hatta ruhbanların sözleri delil olarak gösterildi. Bazı kaynaklarda Resûlullah'a nisbet edilen rivayetlere göre dünya ve onda olan her şey mel'undur; bütün günahların başı dünya sevgisidir; dünya mümin için zindan, kâfir için cennettir (Müslim, "Zühd", 1; Tirmizî, "Zühd", 14; Aclûnî, I, 408-412; Tebrîzî, II, 648-677; Kinânî, II, 302-314; Süyûtî, II, 279-340; Elbânî, I, 269). Bir kısmı sahih kabul edilen bu tür rivayetlerin meydana getirdiği olumsuz havayı etkisiz kılmak isteyen çevreler de yine hadisleri veya hadis olduğu ileri sürülen sözleri kullandılar ve böylece bozulduğuna inandıkları dünya-âhiret dengesini yeniden kurmaya çalıştılar. İlk dönemdeki Sünnî, Mu'tezilî, Şiî ve Hâricî âbid ve zâhidlerin büyük çoğunluğu dünyayı çeşitli şekillerde kötülüyor (bk. Câhiz, s. 63-86), ancak bundan dünyayı tamamıyla terketme anlamını çıkarmıyordu. Bununla beraber bu dönemde dünyadan yüz çevirip inzivaya çekilen, hatta harabelerde, mezarlıklarda ve mağaralarda tek başına yaşayan âbid ve zâhidlere de rastlanmış, bunların sayısı gittikçe artmıştır. Zâhid ve sûfîlerin büyük çoğunluğu, nefret ettikleri ve lânetledikleri dünyayı (maddeyi ve maddeciliği) kötülemek için son derece ağır ve tahkir edici sözler kullanmışlardır.

Zâhid ve sûfîler önce lânetledikleri dünyayı tasvir etmeye çalışmışlardır. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre dünya, kişinin aşağı arzulardan aldığı paydan ibarettir. Kötü arzulardan uzaklaşmak anlamında dünyayı terketmek farz, ihtiyaç fazlası olan mubah ve meşrû arzulardan yüz çevirmek suretiyle dünyayı terketmek ise fazilettir. Halk haramları, takvâ sahipleri helâlliği şüpheli olan şeyleri, zâhidler ihtiyaç fazlası helâlleri terkederler. Çünkü dünyanın haramı azaptır, helâli ise hesap vermeyi gerektirir; hesaba çekilen de ceza görür (Kūtü'l-kulûb, I, 537). Ebû Safvân, dünyada dünya için yapılan her şeyin dünya, âhiret için yapılan her şeyin âhiret olduğunu söyler. Dünya nefsin arzusu ve keyfîliktir; mahiyeti hevâ ve hevese tâbi olmaktan ibarettir. Nefsinin arzuları peşinde koşan kimse hiçbir şeye sahip olmasa bile dünya ehlinden sayılır (a.g.e., I, 542, 545). Tasavvufî eserlerde âhiret kaygısı taşımadan mal ve servet biriktirenler, bedenî ve şahsî hazlar peşinde koşanlar "dünyanın uşağı" sayılmış, bunların Allah'ın kulu (abdullah) değil "paranın kulu" (abdü'd-dînâr) oldukları ifade edilmiştir.

Mûtedil mutasavvıfların dünya ile ilgili görüşleri, en sistemli ve ayrıntılı şekilde Gazzâlî tarafından ortaya konmuştur. Gazzâlî, hayra vasıta olan şeylerde nisbî de olsa bir hayır bulunduğu şeklindeki kategorik hükümden hareketle dünyanın karşısına kayıtsız şartsız düşman olarak çıkmayı doğru bulmaz; zira böyle bir kötümserlik, insanın hem bedenî hem ruhî hayatı için kötü sonuçlar doğurabilir (İhyâʾ, III, 199). Gazzâlî'ye göre insanın mânevî varlığının (kalp) ölümden önceye ve sonraya ait olmak üzere iki hali vardır. Ölümden önceki hale dünya, ölümden sonraki hale de âhiret denir. Buna göre dünya, kişinin ölümden önceki hayatıyla ilgili eğilimleri, maksatları, arzu ve istekleriyle hazlarının bütünüdür (a.g.e., III, 190; a.mlf., el-Erbaʿîn, s. 164). Gazzâlî dünyayı, mevcut maddî varlıklarla (aʻyân-ı mevcûde) insanın bu varlıklara yönelttiği ilgilerinden, onları kendi hesabına faydalı kılmak için sarfettiği çabalardan ibaret sayar. Aʻyân-ı mevcûde yerküre ile onda bulunan maddî varlıklardır. İnsan bu tür dünyevî varlık ve imkânlardan yoksun yaşayamaz. Çünkü yeryüzü onun mesken ve ziraat ihtiyacını karşılar; yeryüzündeki diğer varlıklardan bitkiler insanların beslenme ve tedavi gibi ihtiyaçları, madenlerden bir kısmı muhtelif araç gereçlerin yapımı, bir kısmı da tedavül için gereklidir. Ayrıca canlılar beslenmede ve taşınma hizmetlerinde kullanılır. İnsanlar hemcinslerinden de faydalanırlar. Evlenerek cinsî ihtiyacı ve neslin devamını sağlamak, iş gördürmek bu faydalanmanın başlıcalarıdır (İhyâʾ, III, 194-195).

Gazzâlî'ye göre insanın bütün dünyevî varlık ve imkânlarla, biri sevgi şeklinde mânevî, diğeri meşguliyet şeklinde maddî olmak üzere iki türlü ilişki kurduğu görülür. Kişinin dünyaya belli ölçüde sevgi göstermesi yadırganmamalıdır. Çünkü selîm tabiatlı her insan kendine haz (lezzet) vereni sever, elem verenden nefret eder. Hz. Peygamber de, "Sizin dünyanızdan bana her şeyin en güzeli ve en temizi, bir de kadınlar sevdirildi; benim gözümün nuru ise namazdır" demiştir (Müsned, III, 128, 199; Nesâî, "ʿİşretü'n-nisâʾ", 1). İnsanda dünya sevgisi fıtrîdir. Nitekim insan, ölümünden sonra kaygı duyacağı hiçbir kötü durumla karşılaşmayacağını bilse dahi yine de yaşamayı ister (İhyâʾ, IV, 255). İnsanın dünya ile meşguliyet şeklindeki bedenî ilgisi onun besin, giyim ve mesken olarak belirlenen üç temel ihtiyacından doğar. Dünya şartları hayvanların yaşaması için genellikle hazır bir şekilde yaratılmış olduğu halde insanlar için hayat şartları büyük ölçüde iyileştirme faaliyetinden

sonra uygun hale getirilebilir. Bu durum çeşitli faaliyet alanlarının, iş ve mesleklerin ortaya çıkmasına yol açar. Hiçbir insan, yaşayabilmek için tek başına dünya şartlarını iyileştirmeye muktedir olmadığından, insanlar karşılıklı ihtiyaçlarını gidermede birbirine yardımcı olmak için farklı meşguliyet alanlarına yönelmek zorunda kalırlar. Nihayet insanların bir arada yaşamaları zarureti siyasî, hukukî, askerî vb. problemlerin ortaya çıkmasına yol açtığı için bu problemleri aşma çabaları da yeni meslekler ve meşguliyet alanları meydana getirmektedir.

İnsanlar, bütün bu dünyevî varlık ve imkânlara karşı takındıkları tavra göre başlıca üç zümreye ayrılırlar. 1. Âhirete iltifat etmeksizin yalnızca dünyaya bağlananlar. Gazzâlî'ye göre insanların büyük bir kısmı bu gruba girer. Bunlar Kur'an'da "Tâgūtun kulları ve yaratıkların en kötüleri" olarak gösterilmiştir (bk. el-Mâide 5/60). 2. İlk zümrenin tam aksine bütün çabalarını âhirete yönelten ve dünyaya iltifat etmeyenler. 3. Dünya ve âhiretin hakkını verenler. Peygamberlerin de dahil olduğu bu zümre insanların en faziletlisidir; çünkü din ve dünya işlerini gerektiği şekilde yürüten kimse "Allah'ın halifesi"dir. İnsanların tamamı "Allah'ın iyâli" olduğuna göre (bk. Müslim, "ʿItk", 16) onlara hizmet etmek de ibadetten, hatta en değerli ibadetlerden sayılır (Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, s. 188). Esasen âhiret saadetini arzulamak Allah sevgisine aykırı olmadığı gibi dünyanın refah, sağlık ve esenliğini dilemek, bunun için çaba sarfetmek de Allah sevgisine ters düşmez. "Dünya ve âhiret birbirini takip eden iki gerçek hal olduğuna göre insanın yarının hazlarını arzularken bugünün hazlarına ilgisiz kalması düşünülemez. Çünkü insan yarının hazlarını, yarın dediğimiz şey bir zaman sonra bugün olacağı için arzular. Yeter ki bu hazlar kişiyi uhrevî saadetten mahrum edecek mahiyette olmasın. Bu şarta bağlı olmak üzere dünyevî gayelerle uhrevî gayelerin birleştirilmesi imkânsız değildir" (Gazzâlî, İhyâʾ, II, 144-145). Böylece insan dinî bir şuurla, dünyaya mahkûm olmak yerine ona hâkim olduğu ve onları yönlendirdiği, dünyevî varlık ve imkânları Allah'ın rızâsına ve kendi âhiret saadetine uygun şekilde kullandığı sürece bu varlık ve imkânlar kötülenen dünyadan değildir. İnsanın maddeye mahkûm ve bağımlı olması dünyadır, ancak ona hâkim olması dünya değildir. Maddenin önde ve üstün tutulması dünya, mânanın önde ve üstün tutulması âhirettir. Şu halde dünya, ruhla nesneler arasındaki sağlıksız ve olumsuz ilişkiden ibarettir.

Çeşitli kaynaklarda verilen bilgilere, özellikle yine Gazzâlî'nin İhyâ ̓ü ̔ulûmi'd-dîn adlı eserinin III. cildinde "Kitâbü zemmi'd-dünyâ" bölümünde aktardığı anekdotlara göre zâhidler ve mutasavvıflar, "maddeye yönelen nefsin arzuları (hevâ, şehvet)" şeklinde tarif ettikleri dünyayı bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmüşler, onun insanı alçaltan ve esas maksadı unutturan bir niteliğe sahip olduğuna inanmışlar, Hakk'a giden yolda önlerine çıkan en büyük engel saydıkları dünyayı bütün ifade güçlerini kullanarak türlü biçimlerde yermişler, onun dine ve âhirete verdiği zararları örneklerle anlatmışlardır. İbn Ayyâş el-Mahzûmî, "Arkadaşlarımız dünyaya domuz adını vermişler; eğer bundan daha kötü bir ad bulmuş olsalardı onu verirlerdi" demiştir. Dünya Allah'ın düşmanıdır. Allah'ın dostu olan bir

insan onun düşmanına dost olmaz. Dünya yalan, âhiret gerçektir. İnsanlar uykudadır, ölünce uyanacaklar ve esas hayatı o zaman göreceklerdir. Bir hayal, bir düş gibi görüldüğünden dünya hakkında "yalancı dünya" deyimi kullanılmıştır. Dünya insanı önce yükseltir, sonra düşürür. Dışı çekici ve güzel bir kadın, içi çirkin bir kocakarı gibidir. Her gece başka biriyle yatan fahişeye benzer. Kendisine gönül verenlerin hiçbirine acımamıştır. Yılana benzer, dokununca pürüzsüzdür, fakat zehiri öldürücüdür; içtikçe harareti arttıran deniz suyu gibidir.

Birçok zâhid ve mutasavvıf dünya ile âhiretin birlikte yürümeyeceğine inanmıştır. Söylendiğine göre Hz. Ali dünya ile âhireti iki kumaya benzetmiş, biri memnun edildiği ölçüde öbürünün rahatsız olacağını ifade etmiştir. Dünya ile âhiret doğu ile batı gibidir; birinden uzaklaşıldığı nisbette öbürüne yaklaşılır; biri harap olduğu nisbette diğeri mâmur olur. Ancak dünyanın fazla kötülenmesinden rahatsız olan zâhidlerin bazan onu savundukları da görülür. Buna göre dünya ilâhî kitapların ve peygamberlerin gönderildiği, meleklerin ibadet ettiği, âhiretin kazanıldığı, Allah'ın nimet ve lutuflarını bol bol verdiği bir yer olduğundan dünyaya olumlu bir gözle bakılmalıdır (Beyhakī, s. 358).

Daha çok çile ve müridlik döneminde dünyayı kötüleyen mutasavvıflar, mârifet makamına ulaşıp ârif oldukları zaman artık dünyanın lehinde ve aleyhinde konuşmazlar. Ârifler ve âşıklar bu makamda dünya gibi âhireti de Hakk'a ermeye engel sayar, onun da mâsivâ olduğunu söylerler. Zâhid dünyaya bakışıyla sirke, ârif ise misk koklatır. Zâhid dünyayı çirkinleştirir,

ârif ise onunla hiç ilgilenmez, denilmiştir (Kuşeyrî, s. 296-297). Hatta bazan Allah'ın tecellilerini yansıtması bakımından dünyaya ve âleme yüksek ve estetik bir değer de atfedilir. Bu sebeple dünyayı bir ölçüde kötüleyen Gazzâlî bile bu âlemin, daha fazlası tasavvur edilemeyecek kadar güzel, eksiksiz ve mükemmel olduğunu belirtmiştir (İhyâˀ, IV, 223). İbnü'l-Arabî'ye göre de dünya ilâhî güzelliği yansıtan bir ayna olması itibariyle fevkalâde güzeldir (el-Fütûhât, II, 714; Cîlî, I, 75). Bu mertebeye ulaşan ârifler artık sadece dünyanın güzelliğinden, faydasından ve nimetlerinden bahsederler. Çünkü bu mertebedeki ârifler için dünya Hakk'a ermeyi engellemez, aksine O'nun daha iyi anlaşılmasını sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dnv" md.; Tehânevî, Keşşâf, "dnv" md.; Wensinck, el-Muˁcem, "dnv" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muˁcem, "dnv" md.; Müsned, III, 128, 199; IV, 226; Buhârî, "Savm", 56, "Zekât", 4, "Cihâd", 37, "Nikâh", 1, "Rikāk", 5, "Cizye", 1, "Menâkıbü'l-ensâr", 1; Müslim, "Zekât", 10, 12, 38, "ˁItk", 16, "Zühd", 1, 2, 6; Tirmizî, "Zühd", 14, "Fiten", 26; Dârimî, "Nikâh", 3; Nesâî, "ˁİşretü'n-nisâˀ", 1; Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'z-Zühd (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), Haydarâbâd 1386 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 172-194, 262-265; Hâris el-Muhâsibî, el-Vesâyâ, Beyrut 1406/1986, s. 248; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Beyrut 1986, s. 63-86; Kinânî, Tenzîhü'ş-şerîˁa, Kahire, ts., II, 302-314; İbn Kuteybe, ˁUyûnü'l-ahbâr (Tavîl), II, 286-405; İbn Hibbân, Ravzatü'l-ˁukalâˀ ve nüzhetü'l-fuzalâˀ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 277; Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, Kitâbü'z-Zühd, Beyrut 1985, tür.yer.; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kūtü'l-kulûb, Kahire 1961, I, 537-555; Ebû Nuaym, Hilye, III, 44; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1385/1966, s. 296-297; Gazzâlî, İhyâˀ, Kahire 1934, II, 144-145; III, 174-199; IV, 125, 127, 223, 255; a.mlf., el-Erbaˁîn fî usûli'd-dîn, Kahire 1328, s. 164; a.mlf., Mîzânü'l-ˁamel, Kahire 1328, s. 188-189; Ahmed-i Câmî, Ünsü't-tâˀibîn, Tahran 1350 hş., s. 291-298; Abdülkādir-i Geylânî, el-Fethu'r-rabbânî, Kahire 1960, s. 76, 82, 88, 91, 164, 179; İbnü'l-Cevzî, Zemmü'l-hevâ, Kahire 1962; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, Beyrut, ts. (Dâru

Sâdır), II, 178, 714; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü'l-ʿibâd, Tahran 1353, s. 143-144; Hatîb et-Tebrîzî, Mişkâtü'l-Mesâbîh, (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Dımaşk 1380/1961, II, 648-677; İbn Haldûn, Mukaddime, Kahire 1957, s. 467, 513-518; Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 75; İbşîhî, el-Müstetraf, I, 70-72; II, 290-297; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 116; Süyûtî, el-Leʾâli'l-masnûʿa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûʿa, Kahire, ts., II, 279-340; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, II, 302-314; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 185; Aclûnî, Keşfü'l-hafâʾ, I, 408-412; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 269-281; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-Mehâsin ve'l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, tür.yer.; Zeki Mübârek, et-Tasavvufü'l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Asriyye), I, 106; İbn Ardûn, Âdâbü's-sohbe, Beyrut 1987, s. 53; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Kahire 1959, s. 31-37; Elbânî, Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daʿîfe ve'l-mevzûʿa, Dımaşk 1379, I, 51-53, 269; II, 266-267; el-Muʿcemü's-sûfî, s. 552; Mustafa Çağrıcı, Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı, İstanbul 1982, s. 226-240; B. Carra De Vaux, "Dünya", İA, III, 664; A. S. Tritton, "Dunyā", EI² (İng.), II, 626.

Süleyman Uludağ

DÜNYA İSLÂM BİRLİĞİ

(bk. RÂBITATÜ’l-ÂLEMİ’l-İSLÂMÎ)

DÜNYA İSLÂM KONGRESİ

مؤتمر العالم الإسلاميّ

1926’da kurulan milletlerarası sosyokültürel İslâmî teşkilât.

Arapça adı Mü’temerü’l-âlemi’l-İslâmî’dir (İng. World Muslim Congress=WMC). Merkezi Karaçi’de olup dünyanın birçok yerinde şubesi bulunmaktadır. “Hiç şüphesiz bütün müminler kardeştir” (el-Hucurât 49/10) âyetini düstur edinen teşkilât dünya müslümanları arasında ideolojik birlik, sosyoekonomik gelişme ve ortak bir anlayış sağlamak amacıyla çalışmalar yapar. Gayesi temelde politik olmamakla birlikte özellikle İslâm halklarının menfaatleri söz konusu olduğunda politikadan uzak değildir. Müslümanların problemleriyle ilgilenirken ülkelerin iç işlerine müdahale etmez ve onların millî varlık ve bağımsızlıklarına karşı tavır almaz. Müslüman devletler arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda arka planda kalmayı ve uzlaştırıcı bir rol oynamayı tercih eder. Başlangıçta resmî kimliği bulunmayan bir yürütme kurulunun yönetiminde olan teşkilât zaman içerisinde bir çeşit diplomatik statü kazanmış ve Birleşmiş Milletler’de müşavirlik, İslâm Konferansı Teşkilâtı’nda da gözlemcilik yapmıştır. 1987’de Niwano Barış Ödülü’ne lâyık görülmesi, barış yolundaki başarılarının bir delili olarak kabul edilebilir.

Dünya İslâm Kongresi Haziran 1926’da, hilâfetin kaldırılmasıyla doğan boşluğu doldurmak ve bütün müslümanların birliğini sembolize edebilmek için Mekke’de, Hindistan Hilâfet Hareketi’nden tanınan Şevket Ali ve Muhammed Ali kardeşler, Filistin Başmüftüsü Emîn el-Hüseynî, Ezher Şeyhi Muhammed ez-Zevâhirî, Suriye’den Muhammed Reşîd Rızâ, Türkiye’den Servet Bey ve Endonezya’dan Şeyh Ömer Coakrominoto gibi panislâmizm görüşünü paylaşan bir grup aydın tarafından kuruldu; ancak tüzüğünün hazırlanarak yönetim kadrosunun seçildiği 1931 yılında yapılan II. Milletlerarası İslâm Konferansı’na kadar düzenli bir faaliyet içine giremedi. Müftü Emîn el-Hüseynî’nin başkan seçildiği bu toplantıda Hindistan’dan Dr. Muhammed İkbal ve Mısır’dan Alûbe Paşa başkan

yardımcılıklarına, İran’dan Ziyâeddin Tabâtabâî de genel sekreterliğe getirildiler. II. Dünya Savaşı’nın

başlangıcına kadar merkezi Kudüs’te olan teşkilât bu tarihte birkaç yıl için faaliyetlerini durdurdu. Teşkilâtı canlandırma fikri, Pakistan’ın bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktığı 1947’den sonra tartışılmaya başlandı. Bu tartışmanın başında Şebir Ahmed Osmânî, Hâmid Bedâûnî, Hâce Şehâbeddin, Fazlurrahman, Ebû Bekir Ahmed Halîm ve Abdüllatif Bevânî gibi panislâmistler yer alıyordu. Düşüncenin gerçekleşmesi Şubat 1949’da Karaçi’de toplanan Dünya İslâm Konferansı’nda mümkün oldu. Bu toplantıda Filistin ve Keşmir’deki müslümanların aleyhine gelişen olayların hemen ardından İslâm dünyasının harekete geçmesi için bir çağrı yapıldı. Teşkilâtın yeniden doğuşundan iki yıl sonra Karaçi’de yine Müftü Emîn el-Hüseynî’nin başkanlığında bir kongre daha yapılarak genel merkezin Karaçi’de olmasına karar verildi.

Dünya İslâm Kongresi dünyadaki en önemli panislâmcı kuruluşlardan biridir. İdarî mekanizmasının en üst seviyesinde bütün toplantılara başkanlık eden bir başkan ile çalışmaların yönlendirilmesi ve merkezle şubeler arasında irtibatın sağlanması gibi görevleri yürüten bir genel sekreter bulunur. Teşkilâtın en üst organı genel kuruldur ve her altı yılda bir toplanır. Genel kurulun çıkardığı kararları uygulayan idarî organ ise yirmi sekiz üyeden oluşan yürütme kuruludur. Bağdat (1962), Kuala Lumpur (1963), Mogadişu (1964-1965), Amman (1967), Beyrut (1969), Kıbrıs (1980), Tokyo (1981), Kolombo (1982), İslâmâbâd (1984) ve Karaçi’de (1988) toplanan çeşitli milletlerarası ve bölgesel konferanslar tertip etmiştir. Üyeler arasında bilgi akışı 1963’te kurulan resmî haftalık dergi The Muslim World ile sağlanır. Ayrıca İngilizce ve bölgesel dillerde basılan broşür, dergi ve kitaplarla da İslâm dünyasını ilgilendiren önemli konulara ve müslümanların azınlık durumları gibi problemlere dikkat çekilir. Teşkilât çeşitli toplantılarda, İslâm ülkeleri arasında ekonomik ve siyasî birlik sağlama amacıyla İslâm ticaret ve sanayi odaları, bir ulaşım konseyi, ortak havacılık, gemicilik, sigorta ve bankacılık kuruluşları ve bir İslâm ortak pazarı gibi milletlerarası düzeyde bazı İslâmî kurumların daha oluşturulmasını teklif etmiştir. Bu projelerin bazıları uygulamaya konulmuş, bazıları ise henüz hazırlık safhasındadır. İslâm Konferansı Teşkilâtı ile İslâm Zirve Konferansı’nın doğuşu, Dünya İslâm Kongresi’nin sarfettiği

çabaların bir eseri olarak kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

India Office Records (London), L/P, S/10/1314, nr. 1449/1931 (Panislamism); Le Congrès du Khilafat et Le Congrès du Monde Musulman, Paris 1926; Inamullah Khan, Ap Ka Alami Idarah, Karachi, ts.; Brief History: Motamar Al-Alam Al-Islami, Karachi 1987; Brief History: Motamar Al-Alam Al-Islami, Karachi 1988; Constitution of the World Muslim Congress, Karachi 1988; J. M. Landau, The Politics of Pan-Islam, Oxford 1990, s. 280-283; The World Muslim Gazeteer, Delhi 1992, s. 770-781; “Background of The Motamar al-Alam al-Islamī”, MW, II/2 (1964), s. 2-3.

M. Naeem Qureshı

DÜNYA MÜSLÜMAN GENÇLİK TEŞKİLÂTI

الندوة العالميّة للشباب الإسلاميّ

Müslüman gençler arasında eğitim çalışmaları yapmak maksadıyla 1972 yılında kurulan milletlerarası teşkilât.

Arapça adı en-Nedvetü'l-âlemiyye li'ş-şebâbi'l-İslâmî'dir (İng. World Assembly of Muslim Youth=WAMY). Suudi Arabistan hükümetinin desteğiyle kurulan ve genel merkezi Riyad'da bulunan teşkilâtın ana gayesi müslüman öğrenciler arasında İslâmî eğitim çalışmaları yapmak, gençliği kötü alışkanlıklardan ve bozuk fikir cereyanlarından korumaktır. Bu amaçla başta dünya müslüman gençliğinin bir arada temsil edildiği toplantılar, süreli kamplar ve konferanslar olmak üzere birçok faaliyetlerde bulunur. Bu toplantılarda müslüman gençlere İslâmî bilgiler vermeye ve aralarında fikir birliği sağlamaya özen gösteren teşkilât, çeşitli ülkelerdeki müslüman öğrenci teşkilâtlarına yardım yapmaya ve gençlerin kendi dillerinde bilgilendirilmeleri için neşriyatta bulunmaya çalışmaktadır. Ayrıca meşhur müslüman şahsiyetlerin değişik İslâm ülkelerine gönderilerek gençlere hitaben konuşma yapmaları temin edilmekte, çeşitli dillerde bastırılan kitap ve dergilerin dağıtımı gerçekleştirilmektedir. Müslüman gençlerin birbirlerini ziyaret edebilmeleri için gerekli hazırlıkları yapan teşkilât, her yıl değişik bir ülkede kamplar kurarak gençler arasında tanışmayı ve dayanışmayı sağlamaktadır. Müslüman ülkelerdeki öğrenci ve gençlik birlikleri, yabancı ülkelerde okuyan müslüman öğrencilerin kurdukları dernekler ve ayrıca bu derneklerin dışındaki diğer gençlik kuruluşları da buraya üye olabilmektedir.

Teşkilâtın genel kurul, yönetim kurulu, genel sekreterlik ve danışma kurulu gibi organları vardır. Üç yılda bir toplanan genel kurul teşkilâtın en önemli karar merciidir.

Dünya Müslüman Gençlik Teşkilâtı'nın Cidde'de bir şubesi, çeşitli İslâm

ülkelerinde temsilcilikleri, Dakka’da (Bengladeş), Kuala Lumpur’da (Malezya), Rabat’ta (Fas), Ebhâ’da (Suudi Arabistan) ve Ürdün’ün Debîn ormanlık bölgesiyle Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde dâimî kamp yerleri vardır. Yaz aylarında açılan kamplar bugüne kadar yedi defa Kıbrıs’ta gerçekleştirilmiştir. İslâmî muhtevalı kitapların basım ve yayımını da yapan teşkilât, İngilizce ve Fransızca’nın yanında mahallî dillerde de kitap yayımlamakta, radyo ve televizyon için özel kültür programları hazırlamaktadır. Teşkilâtın faaliyetlerinden biri de her yıl ilim ve fikir adamlarına verilen milletlerarası

Kral Faysal ödülü için aday göstermektir. Dünya Müslüman Gençlik Teşkilâtı’nın İslâm Konferansı Teşkilâtı ve Dünya İslâm Birliği (Râbıtatü’l-âlemi’l-İslâmî) ile de yakın temasları vardır. İslâm Konferansı Teşkilâtı’nın ve Arap Birliği’nin toplantılarına gözlemci üye olarak katılmaktadır. Ayrıca teşkilât gençliğe yönelik faaliyet gösteren kuruluşların projelerine malî destek sağlamakta veya onlar hakkında referans vererek yapılan yardımların yerine ulaşmasını temin etmektedir. Teşkilâtın bir diğer faaliyeti de Kurân-ı Kerîm’in kasetlere okutulması ve çoğaltılarak bütün dünya ülkelerine gönderilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

en-Nedvetü’l-ʿâlemiyye li’ş-şebâbi’l-İslâmî: neşʾetühâ, tetavvürühâ ve sâʾikuhâ, bi-münâsebeti isnâʿaşereʿâmenʿalâ inşâʾihâ, Riyad 1984; a.e.: World Assembly of Muslim Youth (WAMY), Formation, Development and Basic Documents, On the Occasion of Completing, twelve years since it’s Inception, Riyadh 1984; Hisham Altalib, Training Guide for Islamic Workers, Herndon-Virginia 1991, s. 8; The World Muslim Gazeteer, Delhi 1992, s. 791-792; ayrıca teşkilâtın yayınladığı muhtelif broşürler.

Mustafa L. Bilge

DÜNYA SAVAŞI I

(bk. BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI)

DÜRERÜ'l-BİHÂR

درر البحار

Şemseddin Konevî'nin (ö. 788/1386) Hanefî fıkhına dair eseri.

(bk. KONEVÎ, Şemseddin)

DÜRERÜ'l-HÜKKÂM

درر الحكّام

Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) fıkha dair Gurerü'l-ahkâm adlı eserine kendisinin yazdığı şerh.

Uzun yıllar kadılık ve kazaskerlik yapmış olan XV. yüzyıl Osmanlı hukukçusu Molla Hüsrev, önce Hanefî fıkıh kitaplarını esas alarak kısaca Gurer diye meşhur olan hukuk metni Gurerü'l-ahkâm'ı hazırlamıştır. Bu eser, kısa ve özlü hükümleriyle âdeta maddeler haline getirilmemiş bir kanun hüviyetindedir ve kadılar tarafından uzun yıllar resmî olmayan bir kanun metni gibi kullanılmıştır. Molla Hüsrev gençliğinden beri İslâm hukuku ile meşgul olduğunu, kadılık görevi sırasında bütün fıkıh kitaplarını içine alan böyle bir metni hazırlamaya niyet ettiğini, karşılaştığı hadiseler sebebiyle hukuk melekesinin geliştiğini ve bütün bu tecrübeler sonunda bir kadının ihtiyacına cevap verebilecek şekilde Gurerü'l-ahkâm'ı yazdığını ifade etmektedir (Dürerü'l-hükkâm, I, 3). Daha sonra müellif bu kitabını bizzat şerhederek Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm adlı eserini meydana getirmiştir. Dürerü'l-hükkâm'ın telifine 12 Zilkade 877 (10 Nisan 1473) tarihinde başlanmış ve eser 2 Cemâziyelevvel 883'te (1 Ağustos 1478) tamamlanmıştır (a.g.e., II, 453). Eserin Fâtih Sultan Mehmed'e hediye edilen nüshası günümüze kadar gelmiştir (Köprülü Ktp., nr. 563).

Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak telif edilen Dürerü'l-hükkâm'ın tertibi diğer fıkıh kitaplarına benzer. "Kitâbü't-Tahâre" ile başlayıp "Kitâbü'l-Vasıyye" ile sona eren ve böylece İslâm fıkhının ibadet ve muâmelâta dair bütün meselelerini toplayan eserde 55 kitap, 120 bab, 35 fasıl, 3 muhtelif mes'ele, ayrıca bazı tekmile ve tenbihler bulunmaktadır.

Hükümlerin delillerinin zikredilmediği, sadece "kitap"ların başında konu ile ilgili bazı âyet ve hadislerle yetinilen eserde özellikle Hanefî hukukçuları arasındaki ihtilâflara ve hukukî münakaşalara yer verilmiştir. Hanefî kadılarınca bilinmesi gerekli olan önemli hususlarda Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine ait görüşler de zikredilmiş ve meselelerin hukukî tahlili

yapılmıştır (meselâ bk. I, 359; II, 130, 132). Müellifin belirttiğine göre eserde muteber fıkıh kitapları özetlendiği gibi bunlarda bulunmayan yeni meselelere de çözüm getirilmiştir. Müellif ayrıca doksan kadar meselede “diyorum ki” ifadesiyle kendi tercih ve görüşlerini belirttiğini ve eski hukukçuları tenkit ettiğini kaydetmektedir (II, 453).

Dürerü’l-hükkâm, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî’nin (ö. 1004/1596) Tenvîrü’l-ebsâr ve bunun Haskefî (ö. 1088/1677) tarafından yapılan şerhi ed-Dürrü’l-muhtâr başta olmak üzere daha sonra telif edilen birçok fıkıh kitabına kaynaklık etmiş, uzun asırlar gerek müderrislerin gerekse kadıların başvurduğu bir müracaat kitabı olmuştur.

Dürer ve Gurer defalarca basılmış olup (İstanbul 1257, 1258, 1260, 1268, 1277,

1289, 1299, 1300, 1308, 1310, 1312, 1313, 1319, 1329, 1967, 1978) en güzel baskısı II. Abdülhamid devrinde yapılmıştır (III, 1317).

Şerh ve Hâşiyeleri. Dürerü’l-hükkâm üzerinde tam ve kısmî olmak üzere yirmiye yakın şerh ve hâşiye kaleme alınmış olup (Keşfü’z-zunûn, II, 1199-1200; Brockelmann, GAL, II, 292-293; Suppl., II, 316-317) bunların belli başlıları şunlardır: 1. Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Hâşiye ʿalâ Düreri’l-hükkâm (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 243; Şehid Ali Paşa, nr. 749; Yenicami, nr. 397). 2. Kadı Mehmed Vânî Efendi (ö. 1000/1592), Nakdü’d-Dürer (İstanbul 1314, Netâʾicü’n-nazar’ın kenarında). Eserin en önemli hâşiyesidir. 3. Azmîzâde Mustafa Hâletî (ö. 1040/1631), Hâşiye ʿale’d-Dürer ve’l-Gurer (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1109; Cârullah Efendi, nr. 611; Çorlulu Ali Paşa, nr. 177). 4. İsmâil b. Abdülganî en-Nablusî (ö. 1062/1652), el-İhkâm. Tamamı on iki cilt olduğu kaydedilen bu şerh Hanefî mezhebinin önemli meselelerini derlemiştir (Keşfü’z-zunûn, II, 1199). 5. Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî (ö. 1069/1658), Gunyetü zevi’l-ahkâm fî bugyeti Düreri’l-hükkâm (İstanbul 1297, 1299, 1300, 1301, 1308, 1310, 1317, 1318, 1319, 1329). Basit bir üslûbu olmakla birlikte çok tutulan bir eserdir. 6. Nûh b. Mustafa er-Rûmî (ö. 1070/1659), Netâʾicü’n-nazar fî havâşi’d-Dürer (İstanbul 1314). 7. Abdülhalîm b. Pîr Kadem (ö. 1088/1677), el-Keşf bi-rumûzi’l-Gureri’l-ahkâm ve tenvîri Düreri’l-hükkâm (I-II, İstanbul 1270, 1311, 1331). 8. Ebû

Saîd el-Hâdimî (ö. 1176/1762), Hâşiye ʿale'd-Dürer (İstanbul 1269, 1270, 1310).

Asırlarca Mülteka'l-ebhur ile birlikte Osmanlı Devleti'nin yarı resmî hukuk külliyatı olarak kabul edilen Dürer ve Gurer, III. Mehmed zamanında (1595-1603) Süleyman b. Velî el-Ankaravî (I-II, İstanbul 1258, 1292) ve ayrıca Şam Kadısı Gelibolulu Osman (ö. 1136/1723) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Trablus müftüsü Şeyh Ali el-Hamevî (ö. 1090/1679) eseri 2000 beyit halinde nazma çekmiş, Ahîzâde Abdülhalim Efendi de (ö. 1013/1604) ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 454). Vefa nâibi Boyabatlı Kara Bekir'in (ö. 1898) yeniden Türkçe'ye çevirdiği eser (Dersaadet 1285) Arif Erkan tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (I-IV, İstanbul 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1317, I-II; Dürer ve Gurer Tercümesi (haz. Arif Erkan), İstanbul 1979, I-IV; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 192-193; Keşfü'z-zunûn, I, 747; II, 1199-1200; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), I, 20; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 184; Osmanlı Müellifleri, I, 292-293; Brockelmann, GAL, II, 292-293; Suppl., II, 316-317; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı, Diyarbakır 1986, s. 38, 78.

Ahmet Akgündüz

DÜRERÜ'l-HÜKKÂM

درر الحكّام

Son devir Osmanlı hukukçusu Ali Haydar Efendi (ö. 1935) tarafından kaleme alınan Mecelle şerhi.

Tam adı Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm olan eser, Mecelle'nin mevcut şerhleri arasında en meşhuru ve en hacimli olanıdır. Mecelle'nin düzenlediği hukuk dalları hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle yerli ve yabancı hukukçular tarafından takdirle karşılanmış ve daha sonra yazılan bütün şerhlere kaynak teşkil etmiştir.

Ali Haydar Efendi, başta Mektebi Hukuk ve Medresetü'l-kudât olmak üzere çeşitli yüksek okullarda Mecelle'yi okuttuğu için eserin bir şerhinin yapılmasının zaruri olduğunu anlamıştı. Önce Mecelle'yi Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-a'lâm adıyla şerhetmeye başladı. İlk olarak eserin, hukukun genel prensipleriyle (kavâîd-i külliyye) ilgili 100 maddesini şerhetti, bu şerh Medrese-i Hukuk mecmuasında tefrika edildi. Hukuk öğrencilerinin sonradan müstakil bir kitap haline getirdikleri bu kısmı Ali Haydar Efendi, İslâm ve Osmanlı borçlar hukukunun en önemli bölümünü teşkil eden ve satım akdini konu alan "Kitâbü'l-Büyû'" gözden geçirilmeden telif edildiğinden, bazı eksiklerini tamamlayarak yeni baştan yazmaya karar verdi. "Kitâbü'l-Büyû'" ile beraber eserin ilk cildi yine önce Medrese-i Hukuk mecmuasında tefrika edildi.

1298 (1881) yılında kitap halinde basılan Dürerü'l-hükkâm'ın bu ilk şeklinin şu özellikleri taşıdığı görülmektedir: a) Mecelle'nin ilk 100 maddesinin şerhi yeniden gözden geçirilmiş ve bazı kayıtlamalarla birlikte küllî kaidelere ait alt hukuk kuralları da zikredilmiştir. b) Alt hukuk kurallarının dışında son kısma on dokuz küllî kaide daha ilâve edilmiştir. c) Özellikle "Kitâbü'l-Büyû'" kısmına, Mecelle'ye alınmayan önemli hukukî meseleler maddeler halinde eklenmiştir. Bunlar arasında, şerhin daha sonraki baskılarında çıkarılan karz akdi, muâmele-i şer'iyye, ribâ, kısmet-i guremâ, muvâzaalı akidler, küçüğün malında tasarruf ve benzeri konular

bulunmaktadır (Dürerü'l-hükkâm, s. 517-536). Ancak bir ders takriri şeklinde olan bu ilk kitabın Mecelle'ye lâyık bir şerh olmadığı kanaatine varan müellife göre tam bir Mecelle şerhi, dayanılan fıkhî görüşler ve kaynaklar gösterilerek yapılmalıdır. Nitekim bu eksiği Fevâid-i Emîniyye adlı bir eserle gidermeye çalışmış ve Mecelle'nin fıkhî nakillerini bu kitapta toplamıştır (a.g.e., s. 2).

Ali Haydar Efendi daha sonra Fetvâhâne-i Âlî ile Mektebi Hukuk'ta edindiği tecrübeler ve yapılan tavsiyeler ışığında eseri yeniden gözden geçirmiş, sadece maddelerin izahından ibaret olan ilk şekille nakilleri ihtiva eden Fevâid-i Emîniyye'yi birleştirerek Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm adını verdiği eserini meydana getirmiştir. Bu muhteva ile ilk defa 1310-1316 (1892-1898) yılları arasında her kitap için bir cüz olmak üzere on altı cüz halinde neşredilen eser daha sonra dört cilt olarak yayımlanmıştır (İstanbul 1330). Dürerü'l-hükkâm bu neşri esas alınarak Fehmî el-Hüseynî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş ve 1925-1936 yılları arasında Hayfa, Gazze ve Kahire'de ayrı ayrı basılmıştır (Mahmesânî, s. 66).

Son şekliyle bir İslâm ve Osmanlı hukuku külliyatı haline gelen eserin temel özellikleri şöylece özetlenebilir: a) Eser Mecelle'nin tam bir şerhidir; bütün maddeler klasik hukuk şerhleri sisteminde açıklanmış ve ihtiva ettikleri şer'î hükümlerin alındığı fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve risâleler belirtilmiştir. Böylece şerh, Mecelle'nin düzenlediği küllî kaideler, şahıs hukuku, eşya-borçlar hukuku, ticaret hukuku ve usul hukuku ile ilgili hükümleri ihtiva eden bir fıkıh kitabı mahiyetini kazanmıştır. Müellif ayrıca fıkıh kitaplarında zikredilen, Mecelle'nin ihmal ettiği konuları da kitabına almıştır. b) Şerhin bu şekli Osmanlı hukukundaki uygulama ile paralellik göstermektedir. Müellif yer yer Osmanlı uygulama örneklerine ve hukukî düzenlemelere atıflar yapmakta, bazan da tenkitlerini belirtmektedir. Yargılama hukukunda bunu daha belirgin şekilde

görmek mümkündür (meselâ vekîl-i musahhar ve davetiye usulü için bk. Dürerü'l-hükkâm, IV, 789 vd.). c) Müellif, hukukî meseleler hakkında muteber fıkıh kitaplarındaki şer'î hükümleri nakletmiş, ihtilâf söz konusu ise meseleleri tartışmış, Mecelle'nin hangi görüşü tercih ettiğini veya hangisinin tercih edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Nâdir olarak da Şâfiî,

Mâlikî ve Hanbelî fıkıhçılarının görüşlerini zikretmiştir. Fıkıh kitaplarında bulunmayan hükümlerle ilgili mevcut fetvaları nakletmiş, hakkında hukukî bir hükme rastlanmayan meseleleri ise bizzat kendisi çözmeye çalışmıştır (meselâ bk. mürûrüzamanla ilgili mesele, a.e., IV, 338). d) Müellif, kaleme aldığı maddenin diğer ilgili maddelerle mukayesesini yapmayı da ihmal etmemiştir.

Dürerü'l-hükkâm, Mecelle'nin tanzim ettiği konularda araştırmacıları başka kaynaklara muhtaç etmeyecek derecede hacimli ve kapsamlı bir hukuk ansiklopedisi olup sadece İslâm hukukçuları için değil bütün hukukçular için başvurulması gereken temel bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Medrese-i Hukuk Mecmuası, sy. 40-44, 91-95, İstanbul 1298 r./1299; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-a'lâm, İstanbul 1298; a.mlf., Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm, İstanbul 1330, I-IV; Subhi Mahmesânî, Felsefetü't-teşrîᶜ fi'l-İslâm, Beyrut 1371/1952, s. 66; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyâtı, Diyarbakır 1986, s. 367.

Ahmet Akgündüz

ed-DÜRERÜ'l-KÂMİNE

الدرر الكامنة

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) VIII. (XIV.) yüzyılın meşhur adamlarına dair biyografik eseri.

Tam adı ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine veya el-Vefeyâtü'l-kâmine li-aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine'dir. Müellif mukaddimesinde kitabını yazarken Safedî'nin Aʿyânü'l-ʿasr, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Mecâni'l-hesr ve tefsire dair eseri el-Bahrü'l-muhît, Şehâbeddin İbn Fazlullah'ın Zehebiyyetü'l-kasr, Kutbüddin el-Halebî'nin Târîhu Mısr, Zehebî'nin Zeylü Siyeri alâmi'n-nübelâʾ, Birzâlî'nin Zeylü Zeyli'l-Mirʾât, Takıyyüddin İbn Râfi'in el-Vefeyât, Şehâbeddin İbn Haccî'nin bu esere yazdığı zeyil, Makrîzî'nin Ahbârü'd-devleti'l-Mısriyye ve el-Hıtat, İbn Aybek ed-Dimyâtî'nin el-Vefeyât, Ebü'l-Fazl el-Irâkı'nin bu esere zeyli, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Târîhu Gırnâta (el-İhâta), İbn Haldûn'un el-ʿİber adlı eserlerinden ve üstatlarının mu'cem*lerinden faydalandığını yazmaktadır. Mukaddimede belirtmediği, fakat biyografilerde kaydettiği kaynak sayısı ise otuz kadardır. Ancak Askalânî bu yazılı kaynaklarla yetinmeyerek şifahî rivayetlere ve nakillere de çokça yer vermiştir.

İbn Hacer bu eserinde, 701-800 (1301-1398) yılları arasında vefat eden pek çok İslâm ülkesindeki meşhur şahsiyetlerin hal tercümelerini alfabetik olarak yazmıştır. Çoğu Mısır ve Suriyeli meşhurlardan olmakla beraber Tunus, Endülüs, Hicaz, İran, Irak, daha az sayıda Azerbaycanlı meşhurlara, Anadolu beylerine, Osmanlı ve Hint Türk sultanlarına yer vermiştir. Sadece hocalarını içine alan el-Muʿcemü'l-müʾesses bi'l-muʿcemi'l-müfehres adlı bir eser telif ettiği halde bu kitabına onları da almış, bu arada hadisçi kadın âlimlerin hayatlarını da yazmıştır.

İbn Hacer eserinde yer verdiği kişilerin isimlerini, nisbelerini, künye ve lakaplarını, doğum yerleri ve tarihlerini, hocalarını ve talebelerini belirtmiş, ayrıca ahlâkî durumlarına, ilmî seviyelerine, ihtisas alanlarına, halk ve devlet adamları nezdindeki yerlerine ve diğer özelliklerine kaynakların

elverdiği ölçüde geniş yer ayırmıştır. Bazı müelliflerin sadece eser sahibi olduklarını söylemekle yetinmiş, bazan da eserlerinden birkaç kitabın adını vermiştir. Bu arada müelliflerin varsa şiirlerini, haklarında yazılan ve söylenenleri zikrederek bu bilgileri kimlerden ve hangi kaynaklardan aldığını belirtmektedir. Bir kısım tasavvuf erbabının kerâmetlerini nakletmekte ve az sayıda Şiî'den (Râfizî) bahsetmektedir. Fazla önemi olmayan mesleklere de (meselâ reîsü'l-mugassilîn, müstensihu'l-kütüb vb.) yer vermekte, bazan çok özel konulara temas etmektedir. İlimle meşgul olan idarecilerin üzerinde ise ayrıca durmaktadır. Ulemâ ve ümerâ biyografilerinde Memlük Devleti teşkilâtı, askerî ve sivil müesseseler, medreseler, ribâtlar, hankahlar, kütüphaneler ve bunlara ait memuriyetlerle siyasî tarih için önemli bilgiler vermektedir. Yer yer ulemâ arasındaki tartışmalara, ulemâ ile mutasavvıflar arasındaki ihtilâflara ve bunların sebeplerine temas etmekte, az sayıda gayri müslimden de bahsetmektedir. Eserde 700 kadar şahsın sadece adı yazılmış, birçoğunun yalnız doğum veya ölüm tarihleri verilmiş, yahut bu tarihler daha sonra tamamlanmak üzere yerleri boş bırakılmıştır. İbn Hacer 830'da (1426) tamamladığı eserinde 5204 kişiden söz etmiş, ancak bunlardan 4500'ünün biyografisine yer vermiştir.

ed-Dürerü'l-kâmine'nin İstanbul, Viyana, Paris, Londra, Kahire, Şam ve Hindistan'da yazma nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 83; Suppl., II, 74). Eserin ilk neşrini, sonradan müslüman olup Muhammed Sâlim el-Krenkovî adını alan Alman şarkiyatçısı Freitz Krenkow yapmıştır (I-IV, Haydarâbâd 1348-1350). Bu neşir daha sonra Beyrut'ta Dârü'l-cîl tarafından ofset olarak yeniden basılmış, aynı yıllarda dört ciltlik başka bir baskısı da Kahire'de yapılmıştır. Muhammed Seyyid Câdelhak tarafından neşre hazırlanan metin ise yine Kahire'de beş cilt olarak yayımlanmıştır (1966-1967). Süyûtî bu eseri el-Mültakāt mine'd-Düreri'l-kâmine adıyla ihtisar etmiştir. Müberred'in de bir muhtasarı olduğu rivayet edilmektedir. İbn Hacer kendi eserine Zeylü'd-Düreri'l-kâmine (Terâcimü aʿyâni'l-miʾeti't-tâsiʿa) adıyla bir zeyil yazmış ve burada 801-832 (1399-1428) yılları arasında vefat eden 604 kişinin biyografisine yer vermiştir. Yıllara göre tertip edilen zeyilde kişiler harf sırasına göre ele alınmakla birlikte buna her zaman riayet edilmemiştir. Bu eserde de çok defa ed-Dürer'in kaynakları kullanılmış ve biyografiler daha kısa yazılmıştır. Zeyil Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki müellif hattı nüshası (Tarih-Teymûriyye, nr. 649),

esas alınarak Adnân Dervîş tarafından neşredilmiştir (Kahire 1412/1992).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire 1966-67, I-V; a.mlf., Zeylü'd-Düreri'l-kâmine (nşr. Adnân Dervîş), Kahire 1412/1992; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 363-366; Keşfü'z-zunûn, I, 748; Brockelmann, GAL, II, 83; Suppl., II, 74; C. Zeydan, Âdâb, III, 175; Muhammed Kemâleddin İzzeddin, et-Târîh ve'l-menhecü't-târihî, Beyrut 1404/1984, s. 475-495; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Hacer el-Askalânî, Bağdad, ts. (Dârü'r-Risâle), I, 572-580; Mahmûd Rızk Selîm, ʿAsru selâtîni'l-memâlik ve nitâcühü'l-ʿilmî ve'l-edebî, Kahire, ts., III, 344-345; Abdullah Muhlis, "ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti's-sâmine", MMİADm., XIII/3-4 (1933), s. 249-250.

Asri Çubukçu

ed-DÜRERÜ'l-MÜNTEHABÂTÜ'l-MENSÛRE

(bk. GALATÂT-ı HAFÎD EFENDİ)

DÜREYD b. SIMME

دريد بن الصمّة

Ebû Amr Muâviye b. el-Hâris b. Muâviye (ö. 8/630)

Câhiliye devri Arap şairi, cengâver.

Ebû Amr'dan başka Ebû Kurre ve Ebû Züfâfe künyeleriyle de anılır. Düreyd kendisinin, Sımme ise babasının lakabıdır. Annesi Reyhâne, muhadramûn* şairlerinden cengâver sahâbî Amr b. Ma'dîkerib'in kız kardeşidir.

Düreyd, Hevâzin kabilesinin kollarından Benî Cüşem b. Muâviye'nin reisi olup ünlü bir aileden gelmektedir. Kabilenin reisi ve aynı zamanda şair olan babası Sımme, Hevâzin ile Kureyşliler arasında 584 yılında yapılan Ficâr Harbi'ndeki Nahle Meydan Savaşı'nda Benî Cüşem kabilesine kumanda etmiş, daha sonra başka bir muharebede öldürülmüştür (590). Câhiliye devrinin en yiğit savaşçı şairlerinden sayılan Düreyd bazılarına göre meşhur Antere'den de üstündür. Nitekim Benî Cüşem kabilesinin reisi, sözcüsü, şairi ve nihayet savaşlarda kabilesine parlak zaferler kazandıran bir kumandandı. Düreyd Ficâr ve Livâ gibi meşhur muharebeler dahil 100 kadar savaş ve baskına katılmıştır. Ficâr Harbi'nden ve babasının öldürülmesinden sonra Benî Cüşem'in himaye ettiği Benî Süleym ile Benî Kinâne arasında yeni bir anlaşmazlık çıktı. Kinâne'ye karşı Benî Cüşem'in Benî Süleym ile yaptığı ittifaka Düreyd de katıldı, ancak Benî Kinâne'nin bir kolu olan Benî Firâs'e esir düştü; fakat daha sonra serbest bırakıldı.

Düreyd'in cengâverlikle tanınan anne bir dört kardeşi vardı. Bunlar kendisinden önce muhtelif savaşlarda öldürülmüşlerdi. Kardeşlerinin en meşhuru olan Abdullah'la beraber Livâ'da Gatafânoğulları'na bir baskın yaparak bol miktarda ganimetle dönmüşler, fakat Gatafânlılar'ın daha fazla cengâver toplayarak aynı yerde kendilerine saldırmaları üzerine mağlûp olmuşlardı. Bu savaşta hayatını güçlükle kurtaran Düreyd kardeşinin ölümüne çok üzülmüş ve ona ağıtlar söylemiş, ayrıca Gatafânoğulları'ndan

birçok kimseyi Gadîr Savaşı'nda öldürerek onun intikamını almıştır. Bu arada kardeşinin ölümüne aşırı derecede üzülmesini ve onun öcünü almaya kalkmasını kınayan karısı Ümmü Ma'bed'i de boşamıştır. Şairin bu tutumu, Câhiliye devrinde kan ve nesep bağının evlilik bağından daha üstün tutulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Düreyd İslâmiyet'e yetişmiş, ancak müslüman olmamıştır. Benî Hevâzin müslümanlarla savaşmak için Huneyn'e yürüdüğünde, 100 yaşının çok üzerinde ve kör olmasına rağmen tecrübesinden faydalanmak için kabilesi onu da beraberinde götürdü. Başlangıçta müslümanlar yenilmekte iken daha sonra Benî Hevâzin'i kuşatarak onları hezimete uğrattılar. Düreyd bu savaşta Süleym kabilesinden Rebîa b. Rüfey' adlı sahâbî tarafından öldürüldü. Aşırı derecede müsrif olması, ayrıca bütün yakınlarını kaybetmesi sebebiyle son yıllarını sefalet içinde geçiren Düreyd, ömrünün sonlarına doğru kendi kabilesi Hevâzin'e yakınlığı olan Süleym kabilesinden meşhur mersiye şairi Hansâ'ya duyduğu hayranlıktan dolayı ona gazeller söylemiş ve evlenme teklifinde bulunmuş, ancak Hansâ onun bu teklifini reddedince birbirlerini hicvetmeye başlamışlardır.

Düreyd birçok şair yetiştirmiş bir aileden gelmektedir. Babası Sımme ve dayısı Amr b. Ma'dîkerib'in yanı sıra kardeşi Mâlik, oğlu Seleme ve kızı Amre de şairdi. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967) Düreyd'in meşhur bir şair, ayrıca İbn Sellâm el-Cumahî'den naklen süvari şairlerin de ilki olduğunu zikreder. Asmaî ise onun bazı şiirlerinin Nâbiga ez-Zübyânî'nin şiirlerinden daha üstün sayıldığını ifade etmektedir. Şairleri kasidelerine göre yedi tabakaya ayıran Ebû Zeyd el-Kureşî, Düreyd'i üçüncü tabaka olan "ashâbü'l-müntekayât" (seçkin kaside sahipleri) içinde zikretmiştir. Şiddete, zorluğa ve musibetlere karşı söylediği şiirleri en güzel şiirler arasında sayılmakla beraber kardeşleri ve bilhassa Livâ Savaşı'nda öldürülen Abdullah için söylediği mersiyeler Arap edebiyatında önemli bir yer tutmakta ve pek çok kaynakta değişik sayıda beyitler halinde kaydedilmektedir. Olaylar karşısında son derece metin ve soğukkanlı olan Düreyd, savaşlardaki yiğitliği ve atılganlığı kadar şiir sanatındaki gücü ile de şöhret bulmuştur. Hz. Ali'nin onun şiirlerinden bazılarını zikrettiği söylenir.

Divanı günümüze intikal etmeyen şairin çeşitli edebî ve tarihî eserlerde

dağınık halde bulunan kasideleri ve diğer bazı şiirleri Luvîs Şeyho tarafından toplanmıştır (Şuʿarâʾü'n-Nasrâniyye, s. 752-783). R. Rŭzička ise Düreyd'in şiirlerinden Çek diline şerhleriyle birlikte tercümeler yapmıştır (Sezgin, II, 268). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî zamanında mevcut olduğu anlaşılan divanının (el-Egānî, X, 40) Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî ve Sükkerî tarafından düzenlendiği kaydedilmekte (İbnü'n-Nedîm, s. 178), Ebû Ali el-Kālî ise (ö. 356/967) bu divanı hocası meşhur dilci İbn Düreyd'den okuduğunu söylemektedir (İbn Hayr, s. 396).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Hâşimî), I, 585-594; Asmaî, el-Asmaʿiyyât (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1955, s. 190; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 438-439, 453, 456; Ebû Temmâm, Dîvânü'l-hamâse (nşr. Allâme et-Tebrîzî), Dımaşk, ts., I, 336-341; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-vesâyâ (nşr. Ignaz Goldziher), Leiden 1899, s. 20-22; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 749-752; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 70-72, 79; V, 59-77; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, I, 133; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eānî, X, 340; Âmidî, el-Müʾtelif ve'l-muhtelif (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1961, s. 163, 213; Merzübânî, el-Müveşşah, Kahire 1343, s. 41; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 178; İbn Hayr, Fehrese, s. 396; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Nasrâniyye, Beyrut 1890, s. 752-783; Brockelmann, GAL Suppl., I, 938; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), I, 68-69; Sezgin, GAS, II, 267-268; Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Beg v.dğr., Eyyâmü'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 293, 312, 317; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 228-230; Suzanne Pinckney Stetkevyeh, "Ritual and Sacrifical Elements in the Poetry of Blood-Vengeance: Two Poems by Durayd Ibn al-Sımmah and Muhalhil İbn Rabīʿah", JNES, XLVI/1 (1986), s. 31-43; T. H. Weir, "Düreyd", İA, III, 665; K. Petráček, "Durayd b. al-Sımma", EI² (İng.), II, 626-627.

Ahmet Savran

DÜRRE bint EBÛ LEHEB

درة بنت أبي لهب

(ö. 20/641)

Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'in kızı.

Dürre hayatı boyunca Hz. Peygamber'e düşmanlık eden, kendisi ve karısı aleyhinde müstakil bir sûre inen bir kimsenin kızı olmasına rağmen İslâmiyet'i daha Mekke devrinde kabul etti. Hâris b. Âmir ile evlendi ve ondan Ukbe, Velîd ve Ebû Müslim adlı üç oğlu oldu. Kocası Bedir'de kâfir olarak öldürülünce Medine'ye hicret etti. Daha sonra Dihye b. Halîfe el-Kelbî ve Üsâme b. Zeyd, bazı kaynaklara göre ise Üsâme'nin babası Zeyd b. Hârise ile evlendi. Hz. Peygamber'e biat eden kadınlar arasında yer alan Dürre Medine'ye hicret edince Râfi' b. Muallâ ez-Zürakī'nin evinde misafir kaldı. Bazı kadınların, hakkında Tebbet sûresi nâzil olan bir adamın kızı olduğu için onu kınadıklarını ve hicretinin makbul olmayacağını söyleyerek kendisini devamlı şekilde rahatsız ettiklerini Hz. Peygamber'e haber verdi. Buna üzülen Resûl-i Ekrem bir öğle vakti halkı toplayıp, "Ey insanlar! Sizin nesebiniz var da benim yok mu? Dürre benim amcamın kızıdır. Onun hakkında hiç kimse hayırdan başka bir şey söylemesin!" ve, "Diriler ölen yakınları yüzünden rahatsız edilmezler" diyerek onları ikaz etti. Bazı kaynaklarda bu kıssanın kahramanı Sübey'a bint Ebû Leheb adıyla zikredilmektedir. İbn Hacer bu durumu açıklarken Dürre'nin iki adı bulunabileceği gibi bu adlardan birinin onun lakabı sayılabileceğini veya Sübey'a'nın Ebû Leheb'in diğer bir kızı olabileceğini söylemektedir.

Şair olduğu bilinen Dürre Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'den üç hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Taberânî, onun Hz. Peygamber'den rivayet ettiği belirtilen, "İnsanların en hayırlısı kimdir?" sorusuna Hz. Peygamber'in, "Allah'tan en çok sakınan, daima iyiliği emreden, kötülükten sakındıran ve akrabalık bağını korumakta titizlik gösteren

kimsedir" meâlindeki bir hadisini kaydetmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 68, 431-432; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1978-83, XXIV, 257-259; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 257-258; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 45; VIII, 50; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 65, 406, 450-451; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 297-298; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, Kahire 1284, V, 449-450; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 275; Safedî, el-Vâfî, XIV, 10; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 297-298, 324; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2152; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 409-410; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 338; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 362.

Ali Yardım

ed-DÜRRETÜ’l-ELFİYYE

الدرة الألفيّة

İbn Mu‘tî’nin (ö. 628/1231) Elfiyyetü İbn Muʿtî adıyla da bilinen nahve dair eseri.

(bk. ELFİYYE; İBN MU‘TÎ)

ed-DÜRRETÜ’l-FÂHİRE

الدرة الفاخرة

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) ölüm, kabir hayatı ve âhiret hallerine dair eseri.

Tam adı ed-Dürretü’l-fâhire fî keşfi ʿulûmi’l-âhire olan eser bazı kaynaklarda Keşfü ʿulûmi’l-âhire şeklinde de geçmektedir (Zebîdî, I, 42; Sübkî, IV, 116; Taşköprizâde, II, 208). İslâmî kaynaklarda Gazzâlî’nin eserleri arasında gösterilen ed-Dürretü’l-fâhire’nin otantikliği bazı şarkiyatçılar tarafından şüpheyle karşılanmıştır (A. Palacios, IV, 385; M. Watt, s. 32). Bu araştırmacılara göre eserin bir yerinde İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’e atıfta bulunulmuşsa da anlatım tarzı Gazzâlî’nin üslûp ve anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Ancak ed-Dürretü’l-fâhire’de İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’e birçok defa atıflar yapılmaktadır (s. 37, 47, 56, 67, 79); bazı referanslar da “İhyâʾ adlı kitabımız...” şeklindedir. Ayrıca Gazzâlî’nin, eserlerinde hedef aldığı okuyucu kesiminin bilgi ve kültür seviyesine göre farklı üslûp kullandığı bilinmektedir. M. Bouyges da eseri otantik kabul etmiş ve Gazzâlî’nin son dönem telifleri arasında zikretmiştir (s. 79-80).

Farklı zamanlarda yapılan baskılarında nâşirler tarafından eklendiği anlaşılan bazı fasıl başlıklarıyla ara başlıklar dikkate alınmazsa ed-Dürretü’l-fâhire’de, kısa bir girişten sonra “ölüm öncesi insan hayatına genel bir bakış” ile “ölüm ve sonrasında yaşanacak hayatın safhaları” şeklinde özetlenebilecek iki ana bölümlü bir plan uygulandığı görülür. İkinci bölüm de “ölüm ve kabir hayatı” ile “haşir ve sonrası” alt başlıklarına ayrılabilir. Eserde bezm-i eleste dikkat çekilmekte, ruhların dünyada bedene intikal ederek ruh-beden bütünlüğü içinde varlık sahnesine çıkışlarına kadar geçirdikleri süre, Kur’an’daki tabirle (ed-Duhân 44/56) “el-mevtetü’l-ûlâ” olarak değerlendirilmekte, ana rahmine intikal ve doğum olayı ise “el-hayâtü’s-sâniye” şeklinde nitelendirilmektedir. Daha sonra sınırlı bir dünya hayatı çerçevesinde insana verilen nimet ve rızıklar hatırlatılarak ölümden önceki hayatın iyi değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dünyaya ait nimet ve rızıklardan belirli bir süre faydalanma imkânına sahip bulunan insanın, çok çabuk dolabilecek olan bu sürenin (ecel) sonunda mutlaka “el-

mevtetü's-sâniye" veya "el-mevtetü'd-dünyeviyye" ile karşılaşacağı, ölüm sancılarının kişinin mümin veya kâfir oluşuna göre ağır veya hafif geçeceği bildirilmekte, mutlu son ile acı son gerçeğine işaret edilmektedir.

Eserin daha sonraki fasıllarında kabir hayatı, Münker ve Nekir'in sorgulaması, kabir ehlinin gruplandırılması ile kabir azabı gibi konulara yer verilmiş, ardından sûra üflenmesi ve kıyametin kopması gibi hadiseler üzerinde durulmuştur. Buradan itibaren, haşirle başlayacak olan diğer âhiret ahvali ele alınmaktadır. Bu kısımda hesap gününün dehşeti, insanların peygamberlerden şefaat dilemesine karşılık peygamberlerin çaresiz kalışı, neticede Hz. Peygamber'e

şefaat izninin verilmesi gibi konular ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Kâfir ve fâsıkların cehenneme atılması, sâlih müminlerin cennete yerleştirilmesi, cennetliklerin rü'yetullah* şerefine nâil olmaları, cennette verilecek diğer mükâfatlar, cennet ehlinin özelliklerine göre sınıflandırılması gibi konular ise son kısımlarda anlatılmaktadır. Eser Kur'an, İslâm ve cuma gününün âhirette sergilenecek olan güzelliklerini, ayrıca insanların, câzibesine aldanarak uğrunda birbirleriyle çekiştikleri dünyanın asıl iğrenç yüzünün onlara gösterileceğini ifade eden bir bahisle sona ermektedir.

ed-Dürretü'l-fâhire, âhiretle ilgili olarak naslarda yer alan bilgileri aktarmak ve âhiret âlemini tanıtmak yerine kişileri takvâya yöneltmek, ölümün ve haşrin zorluklarını hatırlatmak amacıyla telif edilmiş bir eser görünümündedir. Kitapta konuyla ilgili âyet ve hadislere geniş olarak yer verilmesi yanında kaynağı belirtilmeyen birçok tasvir ve anlatımlar da bulunmaktadır.

ed-Dürretü'l-fâhire'nin Türkiye'de ve dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok yazma nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL, I, 538; Suppl., I, 746). Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde on beşten fazla nüshası tesbit edilmiştir. Çeşitli baskıları yapılmış olan eserin (Serkîs, II, 1412) yakın tarihlerde Cemîl İbrâhim (Bağdad 1986) ve Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ (Beyrut 1407/1987) tarafından gerçekleştirilen iki neşri bulunmaktadır.

Gazzâlî'nin bu eserine iki şerh yazıldığı kaydedilmektedir. Bunlardan biri, Brockelmann'ın IX. (XV.) yüzyılda kaleme alınmış olduğunu ve bir

nüshasının Bankipûr'da bulunduğunu belirttiği müellifi meçhul bir şerh (GAL Suppl., I, 746), diğeri ise eserin nâşirlerinden Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ'nın, bir nüshasının Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Tasavvuf, Halîm, nr. 172) bulunduğunu kaydettiği (ed-Dürretü'l-fâhire, nâşirin mukaddimesi, s. 16), İbn Allân (ö. 1057/1647) tarafından Gavsü'l-bihâri'z-zâhire li'd-Dürreti'l-fâhire adıyla yapılan şerhtir.

ed-Dürretü'l-fâhire şarkiyatçıların da ilgisini çekmiş, L. Gautier önce eseri neşretmiş (Paris 1878), ardından Fransızca'ya çevirerek orijinal metinle birlikte yayımlamıştır (Le perle precieuse (Ad-dourra al-fachira) de Ghazali, Leipzig 1925; Amsterdam 1974). M. Brugsch'in Almanca çevirisi ise Die Kostbar Perle über Todund Jenseits adıyla neşredilmiştir (Hannover 1924).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, ed-Dürretü'l-fâhire (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1407/1987, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 6-17; Zebîdî, İthâfü's-sâde, I, 42; Sübkî, Tabakāt, IV, 116; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 208; Keşfü'z-zunûn, I, 742; Serkîs, Muʿcem, II, 1412; Brockelmann, GAL, I, 538; Suppl., I, 746; A. Palacios, La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, Madrid 1941, IV, 385; W. Montgomery Watt, "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali", JRAS (1952), s. 24-45; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü'l-Gazzâlî, Küveyt 1977, s. 222-224; Maurice Bouyges, Essai de chronologie des Üuvres de al-Ghazali (nşr. Michell Allard), Beyrut 1959, s. 79-80; Kojiro Nakamura, "A Bibliography on İmam Al-Ghazālī", Orient, XIII, Tokyo 1977, s. 124; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", İA, IV, 758.

M. Sait Özervarlı

DÜRRETÜ’n-NÂSİHÎN

درة الناصحين

Hopalı Osman Efendi’nin (ö. 1241/1825) büyük rağbet gören vaaz kitabı.

Osman Efendi’nin hayatı, öğrenim durumu ve diğer eserleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Eserin önsözünden, uzun süre İstanbul’da ikamet eden ve bir ara ağır bir şekilde hastalanan müellifin iyileştiği takdirde herkese faydalı olacak bir vaaz kitabı yazmaya niyet ettiği öğrenilmektedir. Birçok cahil hocanın İslâm’a aykırı şeyler anlattıklarını söyleyen Osman Efendi’nin 1224’te (1809) İstanbul’da kaleme aldığı Dürretü’n-nâsihîn (bazı kaynaklarda Dürretü’l-vâizîn), “meclis” adı verilen yetmiş dört konuyu ihtiva eder. Konuların işlenmesine, sayfa ortasındaki dikdörtgen bir çerçeve içinde birkaç âyet veya kısa bir sûre ile girilir, bunlara ait açıklamalar Beyzâvî tefsirinden aktarıldıktan sonra tercümeleri verilir, âyet meâlleri ise Tefsîr-i Tibyân’dan aynen yazılır. Sayfa kenarlarında Şerhu’l-Mesâbîh, Şerhu’l-Meşârik, el-Câmiʿu’s-sagīr gibi hadis kitaplarından konu ile ilgili hadisler nakledilir; daha sonra da açıklayıcı mahiyette çeşitli bilgiler verilir, hikâye ve menkıbeler anlatılır. Tamamen Arapça olan sayfa kenarlarındaki bu bilgiler konunun genişliğine göre sonraki sayfalarda da devam eder. Meselâ yetmiş dördüncü “meclis”te ele alınan Kevser sûresinde önce bu sûrenin metni, sonra Arapça tefsiri ve tercümesi, ardından da meâli verilir; eserin kenarında ise konu ile ilgili hadisler nakledilir; daha sonra yine sayfa kenarında bayram namazından, teşrik tekbirlerinden ve kurbandan bahsedilerek bu konudaki hikâye ve menkıbeler anlatılır. Böylece biraz Arapça bilen ve bayram dolayısıyla vaaz etmek isteyen kişiye gerekli olan klasik bilgiler belli bir düzen içinde verilmiş olur.

Eseri kaleme alırken Envârü’t-tenzîl (Kādî Beyzâvî), Tefsîr-i Tibyân (Antepli Mehmed Efendi), Mefâtîhu’l-gayb (Fahreddin er-Râzî), el-Keşşâf (Zemahşerî), el-Câmiʿ li-ahkâmi’l-Kurʾân (Kurtubî), ed-Dürrü’l-mensûr (Süyûtî), İrşâdü’l-ʿakli’s-selîm (Ebüssuûd), Meʿâlimü’t-tenzîl (Begavî), Tefsîru Ebi’l-Leys (Semerkandî), Rûhu’l-beyân (Bursevî), Tefsîru Saʿlebî

(Sa‘lebî) vb. yirmi dört kadar tefsirden faydalandığını söyleyen Hopalı Osman Efendi Kütüb-i Sitte, el-Câmiʿu’s-sagīr (Süyûtî), et-Tergīb ve’t-terhîb (Münzirî), Mesâbîhu’s-sünne (Begavî), Mişkâtü’l-Mesâbîh (Veliyyüddin el-Hatîbî), et-Teysîr bi-şerhi’l-Câmiʿi’s-sagīr (Münâvî) gibi hadis kitaplarını da kullanmış ve 663 kadar hadisi şerhetmiştir. Ayrıca et-Tarîkatü’l-Muhammediyye (Birgivî), Şirʿatü’l-İslâm (İmamzâde el-Hanefî), Bidâyetü’l-hidâye (Gazzâlî), Minhâcü’l-ʿâbidîn (a.mlf.), Mükâşefetü’l-kulûb (a.mlf.), Mişkâtü’l-envâr (a.mlf.), Tezkiretü’l-Kurtubî (Kurtubî), Dürretü’l-vâʿizîn (Kudâî), Ravzü’r-reyâhîn (Yâfiî), Tenbîhü’l-gāfilîn (Ebü’l-Leys es-Semerkandî), Delâʾilü’l-hayrât (Cezûlî), eş-Şifâʾ (Kādî İyâz), et-Tatarhâniyye (Âlim b. Alâ) vb. mev‘iza, ahlâk, menâkıb ve fetva kitaplarından da faydalanmıştır. Osman Efendi bu eserlerin bazan sadece ismini, bazan yazarını, bazan da rumuzunu kaydetmiş, ancak hangi rumuzun hangi kaynağı gösterdiğini tam olarak belirtmemiştir.

Dürretü’n-nâsihîn’de bazı uydurma rivayet ve hurafelerin yer aldığı iddiası (bk. İzmirli İsmail Hakkı, s. 88) doğrudur. Ancak bu durum sadece bu eser için söz konusu olmayıp bu tür eserlerde, iyiliğe yöneltip kötülüklerden sakındırmak için zayıf veya uydurma da olsa bazı hadisler, menkıbe ve hikâyeler, hatta İsrâiliyat cinsinden rivayetler öteden beri nakledilegelmiştir.

Eser 1262-1323 (1845-1905) yılları arasında on altı defa basılmıştır (bk. Özege, III, 1129; Brockelmann, II, 745). Cumhuriyet döneminde de devletin resmî din eğitimine son vermesi üzerine gayri resmî din eğitimi veren kuruluşların isteklerini karşılamak üzere pek çok tıpkıbasımının yapılmış olması, eserin yaygınlık derecesi yanında o dönemin din eğitimi

ve eğiticilerinin seviye ve kalitesini de göstermesi bakımından da önemlidir. Dürretü’n-nâsihîn’in bazı baskılarının baş ve son taraflarına, Dârülmuallimîn Farsça muallimi Şeyh Muhammed Tevfik Efendi tarafından derlenen hatim, nikâh, hac, sakal, yemek ve cenaze dualarıyla Hopalı Osman Efendi’nin derlediği, vaaza başlarken okunması âdet olan hamdele*, salvele* ve diğer dualardan oluşan Risâle-i Ed‘iye adlı dua mecmuasının konulması, eseri vâiz ve imamların vazgeçilmez bir müracaat kitabı haline getirmiştir. 1950’den sonra din eğitimi veren resmî kurumların açılması, Dürretü’n-nâsihîn gibi klasik mev‘iza kitaplarına ilgiyi giderek azaltmıştır.

Dürretü’n-nâsihîn, Musacalızâde Mehmed Said Efendi tarafından Kurretü’n-nâzırîn adıyla şerhedilmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 41). Abdullah Aydın eseri Dürretü’l-vâizîn-Vâizlere İnciler adıyla bazı ilâve ve çıkarmalar yaparak yayımlamıştır (İstanbul 1972). Kösezâde diye tanınan bir kişiye nisbet edilen Mecâlis adlı eserin (Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 550) yetmiş üç bölümünden yetmişi bazı önemsiz farklarla Dürretü’n-nâsihîn’in aynıdır.

Kehhâle’nin Hopalı Osman Efendi’yi “müfessir ve muhaddis” olarak tanıtması (Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 253), müellifin Dürretü’n-nâsihîn’de yer alan bazı âyetleri tefsir edip 663 kadar hadisi de şerhetmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. Hasan el-Hopevî, Dürretü’n-nâsihîn, İstanbul 1320; İzmirli İsmail Hakkı, Siyer-i Celîle-i Nebeviyye, İstanbul 1332, s. 88; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 252-253; Osmanlı Müellifleri, I, 262; II, 41; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 661; Îzâhu’l-meknûn, I, 462; Özege, Katalog, III, 1129; Brockelmann, GAL Suppl., II, 745.

Süleyman Uludağ

DÜRRETÜ’t-TÂC

درة التاج

Veysî’nin (ö. 1037/1628) yazdığı ilk Türkçe telif siyer kitabı.

Siyer-i Veysî diye meşhur olan eserin tam adı Dürretü’t-tâc fî sîreti sâhibi’l-mi‘râc’dır. Siyer alanında daha önce Arapça ve Farsça’dan Türkçe’ye tercüme edilmiş eserler bulunmakla birlikte Dürretü’t-tâc ilk Türkçe telif siyer kitabı olarak kabul edilmektedir. Müellif eseri kaleme alırken çok sayıda tarih, tefsir, hadis, siyer kitabı ve lugattan faydalanmıştır. Bu kaynakların en önemlileri Sîretü İbn İshâk, İbn Hişâm’ın el-Megāzî, Fahreddin er-Râzî’nin ‘İsmetü’l-enbiyâ’, İbn Kesîr’in es-Sîretü’n-nebeviyye, Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin Târîhu’r-rusül ve’l-mülûk gibi eserleridir.

Veysî Dürretü’t-tâc’da, Hz. Peygamber’in hayatını Mekke ve Medine dönemi olarak iki bölümde kaleme almayı planlamıştır. Eserin 1036 (1626-27) tarihli yazma nüshasından (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 800), ilk bölümün bu tarihten önce tamamlandığı anlaşılmaktadır. Ertesi yıl vefat eden müellif, Medine döneminden son olarak Bedir Gazvesi’ni ve Asmâ bint Mervân adlı yahudi kadının Ümeyr b. Adî tarafından öldürülmesi olayını kaleme almıştır.

Eserin ilk bölümünde Hz. Muhammed’in soyu, Zemzem Kuyusu’nun bulunup temizlenmesi, Abdullah’ın Âmine ile evlenmesi, Hz. Peygamber’in isim ve lakapları, doğumu, süt anneye verilmesi, Şam seferi, Hz. Hatice ile evlenmesi, Kâbe’nin onarılması, ilk vahyin gelişi, ilk müslümanlar, İslâm’a davet, Habeşistan’a hicret, Garânîk hadisesi, Hz. Hamza, Hz. Ömer ve cinnîlerin müslüman oluşu, mi‘rac, namazın farz kılınması, ensarın İslâm’a girişi, Hz. Muhammed’in Medine’ye hicreti gibi konular işlenmektedir. Medine dönemini anlatan bölümde ise Hz. Peygamber’in Medine’ye gidişi, Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî’nin müslüman olmaları, ezanın tesbiti, ensar ve muhacirlerin kardeş ilân edilmesi, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali’nin evlenmesi, cihad âyetlerinin gelmesi, seriyye ve gazveler, kıblenin

değişmesi, I. Bedir Gazvesi, orucun farz oluşu, II. Bedir Gazvesi, Ebû Cehil ve bazı din düşmanlarının helâk olması, esirlerin durumu gibi konulara yer verilmiştir.

Türk nesrinde önemli gelişmelerin görüldüğü bir dönem olan XVII. yüzyılda, sade bir dille kaleme alınan eserlerin yanında Dürretü't-tâc gibi süslü ve sanatlı nesrin en mükemmel örneklerinden biri olarak gösterilebilecek eserler de vardır. Eserin samimi ve duygulu ifadesi, konularındaki çekicilik yazarını şöhrete ulaştırdığı gibi nesir tarzı da diğer yazarlarca örnek alınmıştır. Yer yer manzum parçalarla süslenen Dürretü't-tâc'da altmış beş kadar Türkçe, yirmi sekiz Arapça, 209 Farsça beyit bulunmaktadır. Ayrıca ele alınan konulara göre bazı âyet ve hadislerle Arapça, Farsça ibarelere de yer verilmiştir.

Türkiye'de ve yurt dışındaki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eserin müellife atfedilen bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1328). Türkiye kütüphanelerinde oldukça iyi durumda başka nüshaları da vardır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3229; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 731; İÜ Ktp., TY, nr. 4098, 7407-7408; TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 352). İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları'nda elli üç, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu'nda on beş, Die arabischen, persischen und türkische Handschriften'de altı nüshası tavsif edilmiştir. Mes'ad Süveylim Ali eş-Şaman (bk. bibl.) eserin başka nüshalarının da olduğunu belirtmektedir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 18, 55, 56/1, 201/4; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 36/242; Mahmûdiye Ktp., nr. 2881/242, 2884/242, 2885/242).

Eser 1245'te (1829) Dürretü't-tâc adıyla iki cilt halinde, 1248'de (1832) Zeyl-i Nâbî alâ Siyer-i Veysî adıyla ve Nâbî zeyliyle birlikte Bulak'ta, Veysî'nin Hâbnâme, Münşeât ve Şehâdetnâme adlı diğer eserleriyle beraber İstanbul'da (1286) basılmıştır.

Dürretü't-tâc'a dil ve üslûbu taklit edilerek çeşitli zeyiller yazılmıştır. 1. Nev'îzâde Atâî (ö. 1045/1635) zeyli. Bedir Gazvesi'nden

sonraki bazı gazâ ve olayları anlatan eser yazarın ölümü üzerine yarım kalmıştır. Kitabın çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 352/1; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2398; İÜ Ktp., TY, nr. 2528/1; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1377/4; 2035/2; DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, I, nr. 578/2). 2. Nâbî (ö. 1124/1712) zeyli. Muhteva ve edebî değer açısından en önemli zeyildir. Üslûp bakımından Veysî'den geri kalmayan Nâbî, esere yazdığı ilk zeyilde Benî Kaynukā' Vak'ası'ndan Mekke'nin fethine (8/630) kadar cereyan eden olayları anlatmıştır. Yirmi yıl sonra yazdığı ikinci zeyil, Mekke'nin fethinden hicretin 9. yılına kadar meydana gelen olayları konu alır. Nâbî'nin ilk zeyli, Siyer-i Veysî ile birlikte (Bulak 1248) ve müstakil olarak (Bulak 1284) iki defa basılmış, ikinci zeyli ise yayımlanmamıştır. Eserin çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (TCYK, s. 410-417'de yirmi dört nüshası verilmiş, buna ilâve olarak şu nüshalar da tesbit edilmiştir: İÜ Ktp., TY, nr. 2430; Manisa Genel Ktp., Muradiye, nr. 2741, Çaşnigîr, nr. 5050; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1340, 1346; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 42/242; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, Türkî, nr. 169). 3. Nazmîzâde Murtaza Efendi (ö. 1136/1723) zeyli. Nâbî zeylini tamamlayan ve Nâbî'nin üslûbuyla kaleme alınan eser, Amr b. Âs ve Hâlid b. Velîd seriyyelerinden başlayarak Hz. Peygamber'in ölümüne kadar geçen dönemi anlatmaktadır. Zeylin 1107 (169-596) tarihli istinsahları mevcut olduğuna göre (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 353; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3351/3) Nazmîzâde eserini bu tarihten önce bitirmiş olmalıdır. İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları'nda kaydedilen on bir nüsha ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu'ndaki dört nüsha dışında eserin başka yazmaları da vardır (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4936; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 930/4; Bibliothèque Nationale, nr. 1268; Medine Ârif Hikmet Ktp., nr. 41/242; ayrıca bk. Flügel, I, 65). 4. Tıflî Ahmed Çelebi (ö. 1255/1839 [?]) zeyli. Ahmed Çelebi, Nâbî ve Nazmîzâde'yi tenkit ederek yazdığı zeylinde, onların eserlerinde bahsi geçmeyen veya yeterince aydınlatılmayan olaylar üzerinde durmuştur. Bunlar Mekke'nin fethine tetimme, Huneyn ve Tâif gazveleri, ganimetlerin taksimi, umrenin edâsı ve Medine'ye dönüş, Hz. Muhammed'in oğlu İbrâhim'in doğumu, Kâ'b b. Züheyr felâketi, Tebük Gazvesi ve Abdullah b. Übey b. Selûl'ün helâk olması, Hz. Ebû Bekir'in haccı, Habeş Kralı Necâşî'nin ölümü, Hz. Peygamber'in haccı gibi konulardır. Yer yer beyitlerle süslenen ve Veysî'nin üslûbuyla kaleme alınan bu zeylin bilinen tek yazma nüshası Medine Ârif Hikmet

Kütüphanesi'ndedir (nr. 40/242). 5. Süleyman Tâlib zeyli. Hassa ordusu silâhşörlerinden Koçhisârîzâde Süleyman Tâlib tarafından 1206 (1792) yılında kaleme alınan eser, Nâbî'nin birinci zeylinin zeyli olup Benî Kaynukā' Gazvesi'nden (2/624) Hudeybiye Antlaşması'na kadar (6/628) meydana gelen olayları anlatır. Eserin tek yazma nüshası bilinmektedir (Berlin Kraliyet Ktp., MS, Or.oct., nr. 1049).

Bosnalı Abdülkerim Sâmi Efendi'nin (ö. 1096/1684) Dürretü't-tâc'a bir zeyil yazdığı söylenmekteyse de (Sicilli Osmânî, III, 353-354; Osmanlı Müellifleri, II, 230) eserin bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Râgıb Paşa' nın (ö. 1176/1763) Huneyn Gazvesi'yle ilgili Huneyniyye adlı eseri de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2258/3, 339; İÜ Ktp., TY, nr. 2593, 3167, 3186), Siyer-i Veysî'ye zeyil olarak değerlendirilmiştir (İA, IX, 597).

BİBLİYOGRAFYA

Veysî, Dürretü't-tâc, Bulak 1245; a.mlf., Siyer-i Veysî, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 800; a.e., İstanbul 1286 (Hâbnâme, Münşeât ve Şehâdetnâme ile birlikte); Veysî-Nâbî, Zeyl-i Nâbî alâ Siyer-i Veysî, Kahire-Bulak 1248; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 101ª-b; Kınalızâde, Tezkire, II, 1051-1052; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1546, vr. 126b-127ª-b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 713-716; a.mlf., Tercüme-i Hâl-i Veysî, İÜ Ktp., TY, nr. 3292, vr. 332b-336ª; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 107-108; Keşfü'z-zunûn, I, 738-739; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 101-102; Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1711, vr. 23b-24ª; Tevfik, Mecmûatü't-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 33ª; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, II, 2-6; Sicilli Osmânî, III, 353-354; IV, 619-620; Flügel, Handschriften, I, 65, 247, 251, 273; III, 375; Gibb, HOP, III, 208-218; Osmanlı Müellifleri, II, 230, 477-479; Babinger (Üçok), s. 168-170, 261-262, 274; TCYK, s. 308, 373, 374, 383-387, 410-435; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 358-361; Banarlı, RTET, II, 681-682; Özege, Katalog, I, 313; IV, 1587; V, 2120; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 495-496; Zehra Öztürk, Siyer-i Veysî Zeyli (mezuniyet tezi, 1979), Türkiyat

Enstitüsü, T, nr. 2074, s. I-XI; Mes‘ad Süveylim Ali eş-Şaman, Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişâm’ın Siyeri’nin Türkçeye Tercümesi (doktora tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. XXXVIII-LXXX; Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Fihrisü’l-matbûʿati’t-Türkiyyeti’l-ʿOsmâniyye, Kahire 1982, I, 141; Büyük Türk Klâsikleri, V, 90; Abdülkadir Karahan, “Râgıb Paşa (Edebî Şahsiyeti)”, İA, IX, 597; M. Kanar, “Veysî”, a.e., XIII, 308-309; Mustafa Uzun, “Divan Edebiyatı”, TDEA, II, 331; Harun Tolasa, “Divan Nesri”, a.e., II, 344; “Dürretü’t-tâc”, a.e., II, 400.

Mustafa Erkan

DÜRRETÜ'l-VÂİZÎN

(bk. DÜRRETÜ'n-NÂSİHÎN)

DÜRRÎ AHMED EFENDİ

(ö. 1135/1722)

İran'a elçilikle gönderilen Osmanlı devlet adamı ve divan şairi.

Van'da doğdu. Vanlı Ebû Bekir Vehbi Efendi'nin oğludur. Yekçeşm, Kör, Vâfî lakaplarıyla da tanınır. Şiirlerinde Vâfî veya Dürrî mahlaslarını kullanmıştır. Öğrenimi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla beraber iyi bir medrese tahsili gördüğü anlaşılmaktadır. İstanbul'a giderek Divan Kalemi'ne girdi. Önce

divan kâtibi oldu; şairliği sebebiyle devrin ileri gelen devlet adamlarının takdirini kazandığı için süratle yükseldi ve hâcegânlık mesleğinin çeşitli kademelerinde görev yaptı. Receb 1125'te (Ağustos 1713) vak'anüvis Naîmâ'dan boşalan Anadolu muhasebeciliğine, 27 Muharrem 1127'de (2 Şubat 1715) sipahiler kâtipliğine getirildi. Ardından haraç muhasebecisi oldu. Bu sonuncu görevde iken Avusturya ile Pasarofça Antlaşması'nın imzalanması sırasında, iki devlet arasındaki ticarî konuları içine alan ticaret antlaşmasının (27 Temmuz 1718) 19. maddesi uyarınca, Osmanlı topraklarından geçecek Avusturya-İran ticaret yoluna ait meseleleri halletmek üzere şıkk-ı sânî defterdarlığı pâyesiyle İran'a elçi olarak gönderildi. Ayrıca kendisine devrin sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından gizli bir tâlimat verilerek o sırada İran'da meydana gelen siyasî olayları yerinde izlemesi, bu ülkenin örf ve âdetlerini öğrenmesi istendi. Dürrî Ahmed Efendi Ağustos 1720'de İstanbul'dan ayrılarak Bağdat'a gitti. Orada Osmanlılar'ın Bağdat valisi Eyüplü Hasan Paşa ile görüştükten sonra Dergezîn, Hemedan ve Kazvin üzerinden İran Şahı Hüseyin'in bulunduğu Tahran'a ulaştı. Yaptığı görüşmeler sonunda ticaret işleriyle ilgili hususların hallini sağladı. Bir süre daha burada kaldıktan ve dönüş sırasında uğradığı Van'da atalarına ait bazı hayır eserlerini tamir ettirdikten sonra 15 Safer 1134'te (5 Aralık 1721) İstanbul'a geldi. Elçiliğiyle ilgili olarak hazırladığı raporu III. Ahmed'e ve Sadrazam İbrâhim Paşa'ya sundu. Bu hizmeti karşılığında başmuhasebeciliğe getirildi; bir yıl sonra da 2 Rebîülevvel 1135'te (11 Aralık 1722) vefat

ederek Vefa'da Şeyh Vefa Camii hazîresine gömüldü. Kendisinden bahseden tezkirelerde iyi Farsça bildiği, son derece nüktedan bir kişi olduğu, güzel yazı yazdığı belirtilir (Sâlim, s. 239-240; Fatin, s. 93).

Eserleri. 1. Sefâretnâme. Dürrî Ahmed Efendi'nin başlıca eseridir. İran elçiliğiyle ilgili olarak kaleme aldığı ve padişah ile sadrazama sunduğu bu eserin iyi nüshalarından biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 3228; diğer yazmaları için bk. Unat, s. 61). Bir rapor özelliği taşıyan eserde kendi seyahati, yaptığı temaslar ve göreviyle ilgili konular yanında İran'ın iç siyasî durumu, halkı, şehir ve kasabaları, askerî gücü, idarî yapısı, cemaatleri, şahın sarayı hakkında etraflı bilgiler verir. Sefâretnâme oldukça ilgi çekmiş, önce Râşid Târihi içinde (V, 372-398) yayımlanmış, Polonyalı Krusinski tarafından Latince'ye tercüme edildiği gibi (Jesu 1733) Fransızca'ya da çevrilmiştir (bk. bibl.). Ayrıca Paris'te mağribî yazı stili ile yazılı nüshasının litografya baskısı da yapılmıştır (1820). 2. Divan. 3500 kadar beyitten oluşan divan yetmiş üç varak olup tek yazma nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3409/1, vr. 3-73). Kendisinden söz eden kaynaklar onun güçlü bir şair olduğunu belirtirler. Gazel, kaside, kıta ve lugazlarıyla tanınan Dürrî, XVII. yüzyıl divan şairlerinin ve bilhassa Nâbî'nin etkisinde kalmıştır. Tarih düşürmede de çok başarılı olan şairin bu başarısını Şeyhî, "...târîh-gûylukta hod akrânı nâdir" sözüyle ifade etmiştir (Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 737). Sâdî ve Feyzî adındaki kardeşlerinin de şair olduğu bilinen Dürrî (a.g.e., IV, 471; Osmanlı Müellifleri, III, 8) yaşadığı dönemde yapılan birçok esere tarih düşürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Dürrî, Divan, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3409/1; a.mlf., Sefâretnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 3228; Relation de Dourry Effendy, ambassadeur de la porte Ottomane auprès du roi de Perse (trc. L. Langlès), Paris 1810; Safâyî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, vr. 91; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 471, 737-739; Râşid, Târih, V, 163, 164, 371-398; Râmiz, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 91, vr. 90; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 239-240; Fatin, Tezkire, s. 93; Hammer, HEO, XIV, 22-23, 78-79; Sicilli

Osmânî, II, 331; Osmanlı Müellifleri, III, 8, 190; Babinger (Üçok), s. 354-355; Ergun, Türk Şairleri, III, 1191-1195; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, s. 346; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 150; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri, Ankara 1968, s. 59-61; Münir Aktepe, 1720-1724 Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silahşör Kemanî Mustafa Ağa'nın Revân Fetihnâmesi, İstanbul 1970, s. 3-9; a.mlf., "Dürrî Ahmed Efendi'nin İran Sefareti", BTTD, I/1 (1967), s. 56-60; I/2 (1967), s. 60-63; I/3 (1967), s. 64-66; I/4 (1968), s. 60-62; I/5 (1968), s. 53-56; I/6 (1968), s. 82-84; Aydın Talay, Bizim Eller Van, İstanbul 1988, s. 82; Haluk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 103; Nuri Akbayar, "Ahmed Dürrî Efendi", TDEA, I, 60.

Aydın Talay

DÜRRÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1149/1736)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Osmanlı Devleti'nde pek çok âlim ve altı şeyhülislâm yetiştiren Dürrîzâdeler ailesinin ilk ferdi olup İlyas Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderris oldu. IV. Mehmed devri kazaskerlerinden Reîsülulemâ Abdülkadir Efendi'nin kızı ile evlendi. 1116'da (1704-1705) Süleymaniye müderrisi iken kadılık mesleğine geçti ve 1707'de Mısır, 1716'da Mekke, 1720'de İstanbul kadılığına getirildi. Bu sonuncu görevinden, İstanbul fırıncı esnafının narha riayet etmemesi hususundaki ihmali ileri sürülerek 1721'de azledildi (Râşid, V, 276-277). Uzun bir süre bekledikten sonra 1726'da mâzul İstanbul kadılarının en kıdemlisi olarak Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Ancak kadıların Sadrazam İbrâhim Paşa'ya şikâyette bulunarak Dürrî Efendi'nin kadı tayinlerinde tezkirecilerinin sözüne uyup usul ve kıdeme aykırı tevcihlerde bulunduğunu bildirmeleri üzerine görevden alındı ve İstanbul'da oturmasına izin verilmeyip arpalığı olan Tatarpazarcığı'na gitmesi emredildi. Bir müddet sonra Rumeli kazaskerliği pâyesini alan Dürrî Mehmed Efendi, Patrona Halil ayaklanmasının ardından Ekim 1730'da bilfiil Rumeli kazaskeri oldu. Dokuz ay kadar sonra bu görevden ayrıldı ve Ağustos 1734'te ikinci defa aynı göreve getirildi. 3 Cemâziyelâhir 1147 (31 Ekim 1734) tarihinde şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bu sırada oldukça yaşlı idi. Şubat 1736'da felç oldu. I. Mahmud, rahatsızlığı geçinceye kadar düzenlediği fetva, hüccet vb. evrakta imza yerine mühür kullanmasına izin verdi. Dürrî Efendi rahatsızlığı sırasında da devlet meseleleriyle ilgilendi, ancak durumunun giderek ağırlaşması üzerine 1 Zilhicce 1148'de (13 Nisan 1736) azledildi. Hayatının kalan kısmını Üsküdar'daki evinde geçirdi. Vefatında Karacaahmet Miskinler Tekkesi yakınındaki Yeşilkapı Mezarlığı'na defnedildi.

Dürrî Efendi'nin müderrislik yapan oğlu Nûreddin genç yaşta vefat etmiş

(1722), diğer oğlu Dürrîzâde Mustafa Efendi ise şeyhülislâm olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, bk. İndeks; Râşid, Târih, V, 208, 276-277; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 461; İlmiye Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 8879, vr. 4b; Şem'dânîzade, Târih (Aktepe), I, 40; Subhî, Târih, vr. 18b, 32ª, 33b-34ª, 63b, 71b, 77ª-79b; Devhatü'l-meşâyih, s. 91-92; İlmiyye Salnâmesi, s. 515; Sicilli Osmânî, II, 338; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 472; J. R. Walsh, "Dürrīzāde", EI² (İng.), II, 629.

Mehmet İpşirli

DÜRRÎZÂDE ABDULLAH BEYEFENDİ

(1869-1923)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Dürrîzâde ailesine mensup altıncı ve son şeyhülislâmdır. İstanbul'da doğdu. Rumeli Kazaskeri Dürrîzâde Mehmed Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta babasından bazı dinî dersler aldıktan sonra Fâtih Demirköşe ve Sultan Selim Rüşdiyesi'nde okudu. Bu arada özel hocalardan Arapça ve Farsça'sını ilerletti. Daha sonra Fâtih Medresesi'ne devam ederek Fâtih dersiâmlarından Eğinli Hoca olarak tanınan İbrâhim Hakkı Efendi'den icâzet aldı. 1887 yılında henüz on sekiz yaşında iken Bâb-ı Fetvâ Mektûbî Kalemi'nde mülâzım oldu; 1890'da yapılan bir imtihanla İstanbul müderrisliği ruûsunu kazandı. İbtidâ-i hâric, hareketi hâric, ibtidâ-i dâhil, mûsıle-i sahn, ibtidâ-i altmışlı, mûsıle-i Süleymâniyye, hâmise-i Süleymâniyye gibi medrese derecelerini, daha sonra da kazâ derecelerini kısa aralıklarla katederek 1896'da bilâd-ı hamse, 1897'de Haremeyn, 1901'de İstanbul pâyelerini aldı. Babasının kazaskerliği sırasında bir ara gayri resmî olarak kazaskerlik kethüdâlığında bulunduysa da 1897'de babasının kazaskerlikten istifası üzerine o da Mektûbî Kalemi'nden ayrıldı. Ankara kadılığına gönderilmek istendi, ancak saraydan gördüğü destekle İstanbul'da kaldı ve 1901 yılında Meclisi Tedkîkāt-ı Şer'iyye üyeliğine seçildi; bu arada 1902'de Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı.

Abdullah Efendi, II. Meşrutiyet'ten (1908) sonra Meclisi Tedkîkat-ı Şer'iyye üyeliğinden ayrılıp bir süre mülkî görevlerde bulunduğu için "bey" unvanını da kullandı. Merkez Tensik Komisyonu tarafından kendisine önce Galata kadılığı verildiyse de sonradan bu komisyonca 1909'da Anadolu kazaskerliğine tayin edildi; iki yıl sonra bu görevden ayrıldığında kendisine mâzuliyet maaşı bağlandı.

1918'de tekrar memuriyete dönen ve Defteri Hâkanî Emânât-ı Aliyye

dairesinde göreve başlayan Abdullah Beyefendi, 1919'da padişah emriyle Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi başkanlığına tayin edildi; aynı yıl içinde görevi meşihat makamı müsteşarlığına nakledildi. Anadolu'daki Kuvâ-yi Milliye hareketine daha anlayışla bakan Sâlih Hulûsi Paşa'nın istifası üzerine sadârete Damad Ferid Paşa getirilince kurulacak kabinede şeyhülislâmlık görevi, İttihatçılar'a karşı şiddetli muhalefetiyle tanınan ve siyasetin fiilen içinde yer alan Mustafa Sabri Efendi yerine 5 Nisan 1920'de Dürrîzâde Abdullah Beyefendi'ye verildi (Damad Ferid ve Abdullah Efendi'nin tayiniyle ilgili Hatt-ı Hümâyun için bk. Cerîde-i İlmiyye, sy. 58, s. 1837-1838). İşgal altında bulunan İstanbul'da Damad Ferid Paşa kabinesi Anadolu hareketine karşı sert bir tavır takınmış, kabine üyelerinin zaman zaman yaptıkları sert açıklamalara karşılık Abdullah Beyefendi daha temkinli davranmışsa da Damad Ferid hükümetinin Kuvâ-yi Milliye aleyhine çıkarmış olduğu beş fetvayı 11 Nisan 1920'de imzalaması ile resmen tavrını ortaya koymuştur (fetvaların metni için bk. a.g.e., sy. 58, s. 1843-1844). Bunun üzerine Ankara hükümeti, Ankara Müftüsü Rifat Efendi'ye (Börekçi) mukabil fetva hazırlatmış ve bu fetvayı çok sayıda müftü, kadı ve müderrisin dışında birinci meclisteki ilmiyeden mebuslar da imzalamıştır. Rifat Efendi bu fetvasından dolayı meşihatça 25 Nisan 1920'de görevinden azledilmiştir.

Abdullah Beyefendi, Sadrazam Damad Ferid Paşa'nın muahede şartlarını görüşmek üzere ikinci defa Paris'e gittiğinde (10 Haziran-14 Temmuz 1920) sadârete vekâlet etti. Muahede şartlarını görüşmek için Sultan Vahdeddin'in emriyle 22 Temmuz 1920'de ikinci defa toplanan saltanat şurasına kabine üyesi olarak katıldı. 31 Temmuz 1920'de Damad Ferid kabinesinin istifasıyla o da 3 ay 25 gün süren şeyhülislâmlık görevinden ayrıldı. Bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Millî Mücadele'nin kazanılmasıyla 1922 Eylülünde Rodos'a kaçtı, oradan İtalya'ya geçti. 23 Mart 1923'te hac için Mekke'ye gitti ve 30 Nisan 1923'te Harem-i şerif'te vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü, İstanbul Şer‘iyye Sicil Defteri, IV, 235; Galib Kemal Söylemezoğlu, Başımıza Gelenler, İstanbul 1939, s. 219 vd.; Danişmend, Kronoloji^2, V, 164; Cemal Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Ankara, ts., s. 188-196; Albayrak, Osmanlı Uleması, I, 10-11; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasî Partiler, İstanbul 1986, II, 17-19; Faruk Bilici, “Büyük Bir Şeyhülislam Ailesinin Son Halkası: Dürrizâde Abdullah Beyefendi”, Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 307-318; Takvîm-i Vekāyi‘, sy. 3834, İstanbul 11 Nisan 1336; Cerîde-i İlmiyye, sy. 58, İstanbul 1 Şaban 1338, s. 1837-1838, 1843-1844; M. Zeki Pakalın, “Dürrî zade Abdullah Bey”, İTA, II, 246-247; Faik Reşit Unat – Dankwart A. Rustow, “Dürrīzāde Abd Allah Bey”, EI^2 (İng.), II, 630.

Mehmet İpşirli

DÜRRÎZÂDE ABDULLAH EFENDİ

(ö. 1828)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1183'te (1769-70) İstanbul'da doğdu. Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'nin oğludur. Babasından ve devrin tanınmış bilginlerinden tahsil gördü. 1196'da (1781-82) icâzet alarak müderrislik hakkını kazandı. Babasının şeyhülislâmlığı sırasında önce İzmir, sonra Galata kadısı oldu. III. Selim'in, babası Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi'yi konağında ziyareti sırasında bir lutuf olarak kendisine Mekke kadılığı pâyesi verildi. Daha sonra İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği pâyelerini aldı. 1805'te bilfiil Anadolu kazaskeri, iki yıl sonra da nakîbüleşraf oldu. Bu görevde iken 28 Temmuz 1808'de Eyüp Camii'nde II. Mahmud'a kılıç kuşandırdı. Aynı zamanda Rumeli kazaskerliği pâyesini alan Abdullah Efendi'nin bu sırada meydana gelen Kabakçı İsyanı'nda devletle âsiler arasında imzalanan anlaşmada ve 29 Eylül 1808'de imzalanan Sened-i İttifak'ta imzaları bulunmaktadır.

21 Kasım 1808'de şeyhülislâmlığa getirilen Abdullah Efendi bir yıl on ay kadar bu makamda kaldı. Ancak muhtemelen ayaklanan bazı zorbaları teşvik ettiği hususunda II. Mahmud'da bir şüphe uyanması üzerine 22 Eylül 1810'da azledildi, yerine üçüncü defa Sâmânîzâde Ömer Hulûsi Efendi getirildi. 12 Haziran 1812'de Hulûsi Efendi'nin azli üzerine ikinci defa şeyhülislâm oldu. Üç yıla yakın bir süre görevde kaldı. Oldukça karışık geçen bu dönemde Sadrazam Ahmed Hurşid Paşa'nın zorbaları te'dib kararını tasvip etmeyerek fetva vermemesi sadrazamla birlikte azledilmesine sebep oldu (22 Mart 1815). Azlinden sonra arpalığı olan Manisa'ya gönderildi. Bir süre sonra affedilerek İstanbul'a dönmesine izin verildiyse de tekrar Manisa'ya, oradan da Bursa'ya gönderildi. 1823'te Abdülmecid'in doğumu üzerine affa uğrayarak İstanbul'a döndü.

Abdullah Efendi, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında mâzul ulemânın en kıdemlilerinden biri olarak hazırlanan mazbataya imzasını koydu; bir süre sonra II. Mahmud'un Kubbealtı'nda akdettiği toplantıda en önemli şahsiyetler arasında yer aldı. 23 Cemâziyelevvel 1244'te (1 Aralık 1828) vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Başlangıçta babasının, daha sonra da bizzat kendi nüfuzu ile devrinin olaylarında önemli rol oynayan ve itibarını hemen daima koruyan Abdullah Efendi merasim ve teşrifatı seven, ihtişama düşkün bir kişiydi. Köklü ailesinden gelen büyük bir servete sahip olup Bebek'te bugün Mısır konsolosluğu olarak kullanılan binanın yerinde yalısı, Üsküdar Tunusbağı'nda da bir konağı vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Âsım, Târih, I, 293; II, 46; Şânîzâde, Târih, I, 399; II, 114, 234-237, 262, 334; IV, 112; Atâ Bey, Târih, III, 72; Lutfî, Târih, I, 146; VIII, 190; Devhatü'l-meşâyih, s. 122-123; Sicilli Osmânî, II, 396; İlmiyye Salnâmesi, s. 574-577.

Mehmet İpşirli

DÜRRÎZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ

(1740-1800)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta babasından ve çevresindeki âlimlerden ilim tahsiline başladı. 1754'te hâriç derecesiyle icâzet aldı. Bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra 1766-1767'de Yenişehir, 1774'te Mekke kadılığı pâyesiyle Bursa, 1780'de İstanbul kadısı, 1782'de nakîbüleşraf oldu. Dürrîzâde ailesinden ilk nakîbüleşraf olan Ârif Efendi'dir. Anadolu kazaskerliği pâyesini aldıktan sonra 1783'te bilfiil Anadolu, 1784'te ise Rumeli kazaskerliğine getirildi. Şeyhülislâm Arapzâde Atâullah Efendi'nin ölümü üzerine 23 Ağustos 1785 tarihinde şeyhülislâm oldu. Beş buçuk ay görev yaptıktan sonra 10 Şubat 1786'da sebepsiz olarak azledildi. 1789'da şeyhülislâm olan Hamîdîzâde Mustafa Efendi, o sırada ulemâ arasındaki bazı anlaşmazlıkları ileri sürerek onların İstanbul dışına gönderilmesi hususunda III. Selim'den aldığı yetkiyle eski şeyhülislâmlardan Dürrîzâde Ârif, Müftîzâde Ahmed ve Mehmed Kâmil efendileri arpalıkları olan Kütahya, Ankara ve Keşan'a gönderdi. Bu arada hacca giden Dürrîzâde Tâif'te oturmaya mecbur edildiyse de daha sonra arpalığı olan Kütahya'ya dönmesine izin verildi. Ancak 1791'de Mekkî Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında İstanbul'a döndü, hemen ardından da onun azli üzerine 12 Temmuz 1792'de III. Selim tarafından ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Ârif Efendi göreve başladıktan sonra ilk iş olarak rakibi Hamîdîzâde'yi Manisa'da oturmaya mecbur etti. Ayrıca onun çeşitli yerlere gönderdiği diğer ulemânın İstanbul'a dönmesini sağladı. Bundan başka kadılık nizamı ile ilgili bir metin hazırlayarak bunun uygulanması için III. Selim'den bir hatt-ı hümâyun aldı. Bu metinde kadıların alacağı harçlar belirleniyor, ileri gelen ilmiye mensuplarından her birinin ne kadar mülâzım vereceği tesbit ediliyordu. Ayrıca mesleğin itibarının korunması ve kimseye iltimasla görev verilmemesi isteniyordu.

Dürrîzâde altı yıldan fazla süren bu ikinci şeyhülislâmlığından, Pazvandoğlu Osman Ağa'nın Rumeli'de bazı kaleleri ele geçirip halka eziyet etmesi, ayrıca Fransızlar'ın Mısır'ı işgali gibi olaylarda kusurlu görülen Sadrazam İzzet Mehmed Paşa ile birlikte azledildi (30 Ağustos 1798). Bir süre Bursa'da oturdu, İstanbul'a dönmesine izin verildikten sonra 20 Cemâziyelevvel 1215'te (9 Ekim 1800) vefat etti. Mezarı Eğrikapı'dadır. Kaynaklarda son derece nazik ve hayır sever bir kimse olarak nitelendirilen Mehmed Ârif Efendi, dönemindeki ıslahat ve yenileşme hareketlerinin önemine ve gereğine inanmıştı. Halk tarafından çok sevildiği gibi yenilik taraftarı olması dolayısıyla III. Selim'in de takdirini kazanmıştı. Dürrîzâde Ârif Efendi'nin Netîcetü'l-fetâvâ* adlı eseri meşhur olup basılmıştır (İstanbul 1237, 1265). Oğlu Abdullah Efendi II. Mahmud döneminde şeyhülislâmlık yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 284-285; Devhatü'l-meşâyih, s. 109-110; Cevdet, Târih, III, 261; VII, 97-98; Sicilli Osmânî, III, 267; İlmiyye Salnâmesi, s. 553-554; Osmanlı Müellifleri, II, 62; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 256-260; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 502-503; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 144-145.

Mehmet İpşirli

DÜRRÎZÂDE MEHMED ATÂULLAH EFENDİ

(ö. 1199/1785)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1142'de (1729) doğdu. Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini babasından gördü ve şeyhülislâm çocuklarına tanınan imtiyazdan faydalanıp 1736'da henüz yedi yaşında iken aldığı icâzetle itibarî olarak müderrislik pâyesini elde etti. Uzunca bir süre daha tahsil hayatına devam ettikten sonra 1759 yılında Selânik kadısı oldu. 1178'de (1764-65) Mekke kadılığı pâyesini aldı, 1769'da İstanbul kadılığına getirildi. Bunun ardından uzun bir süre mâzul kaldı. 1774'te Anadolu kazaskeri oldu, bir yıl sonra azledilince Gümülcine civarında bazı yerler kendisine arpalık olarak verildi. 1778 ve 1782'de iki defa Rumeli kazaskerliği yaptı. Karahisârî Seyyid İbrâhim Efendi'nin vefatı üzerine 20 Mayıs 1783'te saraya davet edilerek Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın hazır bulunduğu bir merasimle şeyhülislâmlığa tayin edildi. Rumelihisarı'ndaki yalısı uzak olduğundan tebrik merasimi, eski şeyhülislâmlardan Şerif Efendi'nin Hocapaşa'daki konağında yapılmıştı (Enverî, vr. 30b).

Mehmed Atâûllah Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında devleti meşgul eden en önemli mesele Osmanlı-Rus harbi idi. Bu konuda şeyhülislâm konağında yapılan meşveret meclisindeki konuşmaları ayrıntılı olarak veren Cevdet Paşa'nın Târih'inden (III, 16-24) anlaşıldığına göre bu toplantılarda şeyhülislâm ateşli konuşmalar yapmış ve yetkililerin Rusya ile savaş konusundaki tereddütleri karşısında, "Moskovlu Kırım'ı açıktan açığa zaptetti, sükût mu edelim?" diyerek savaş açılmasını teşvik etmiştir.

İki yıl kadar şeyhülislâmlık makamında kalan Atâullah Efendi, Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın I. Abdülhamid'i tahttan indirip yerine yenilik taraftarı Selim'i geçirme teşebbüsünde onunla birlikte hareket ettiği gerekçesiyle 31 Mart 1785'te azledildi. Önce Rumelihisarı'ndaki yalısında oturmasına izin

verildiyse de daha sonra sürgüne gönderilmesi kararlaştırıldı. Deniz yoluyla Hicaz’a gitmesine müsade edilen Mehmed Atâullah Efendi, kethüdâsı Osman Efendi ile yola çıkmış, ancak Gelibolu’ya vardığında vefat ederek oraya gömülmüştür. Ölüm sebebi olarak Ahmed Vâsıf Efendi

(Târih [İlgürel], s. 255) ve ondan naklen Cevdet Paşa (Târih, III, 136-137), kinayeli bir ifade ile ishal ve vücudun su toplamasından (sû-i kınye ve istiskā) bahsederlerken Vak‘anâme adlı esere dayanan İ. Hakkı Uzunçarşılı onun yolda zehirletilerek öldürüldüğünü belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Kadı Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 8879; Vâsıf, Târih, I, 73; a.mlf., Târih (İlgürel), s. 234, 246-247, 255; Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2437, vr. 30b, 59ª; Cevdet, Târih, I, 81-82; II, 70, 124; III, 16-24, 74, 125, 136-137; Devhatü’l-meşâyih, s. 108; Sicilli Osmânî, III, 476; İlmiyye Salnâmesi, s. 551-552; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 501; a.mlf., “Halil Hamid Paşa”, TM, V (1936), s. 239, 244, 251, 256; Kamûsü’l-a‘lâm, III, 214; İst.A, III, 1258; J. R. Walsh, “Dürrīzāde”, EI² (İng.), II, 629.

Mehmet İpşirli

DÜRRÎZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1188/1775)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1114'te (1702-1703) İstanbul'da doğdu. Tanınmış ilmiye ailesi Dürrîzâdeler'e adını veren Şeyhülislâm Dürrî Mehmed Efendi'nin oğludur. Tahsilini tamamladıktan sonra ibtidâ-i hâric derecesiyle müderris oldu. İlmiye derecelerini peş peşe katederek babasının şeyhülislâmlığı sırasında 1147'de (1734) Süleymaniye müderrisliğinden Galata kadılığına tayin edildi, ardından Edirne ve Haremeyn pâyelerini aldı. Babasının ölümünden sonra uzun süre mâzul kaldı. 1739'da İstanbul kadısı oldu, bir yıl kadar bu görevde bulunduktan sonra azledildi. 1746 Ekiminde Anadolu kazaskerliğine getirildi. Ardından Rumeli kazaskerliğinin önce pâyesini aldı, sonra 26 Haziran 1751'de bilfiil Rumeli kazaskeri oldu. 10 Mayıs 1756'da ikinci defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildikten iki ay sonra 26 Temmuz'da Damadzâde Feyzullah Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi. Yedi ay kadar bu makamda kaldı, 18 Şubat 1757'de azledilerek Gelibolu'ya gönderildi. Beş yıl kadar görevden uzak kaldıktan sonra 29 Nisan 1762'de ikinci defa şeyhülislâm oldu. İkinci şeyhülislâmlığı beş sene sürdü; 23 Nisan 1767'de görevinden alınarak evinde oturmasına izin verildi. Normal olarak azil haberini şeyhülislâmlara çavuşbaşılar bildirirken Mustafa Efendi'ye azledildiğini, kendisine duyulan hürmetten dolayı Reîsülküttâb Ömer Efendi yalısına kadar giderek tebliğ etmişti (Çeşmîzâde, s. 26).

Yedi yıl kadar süren mâzuliyetten sonra Dürrîzâde Mustafa Efendi, gerek daha önceki şeyhülislâmlık tecrübesi, gerekse ulemânın en kıdemli ve itibarlısı olması sebebiyle 15 Zilkade 1187'de (28 Ocak 1774) üçüncü defa şeyhülislâmlığa getirildi. Fakat yaşlı ve yorgun olduğu için bu görevi kısa sürdü. 29 Eylül 1774'te görevden alındı ve 7 Zilhicce 1188'de (8 Şubat 1775) vefat etti. Edirnekapı dışında La'lîzâde Çeşmesi yanındaki aile mezarlığına defnedildi. Toplam meşihat süresi altı yıl bir ay on beş gün kadardır.

Şeyhülislâmlığı sırasında kadı tayinlerinde dürüst davrandığı belirtilen Mustafa Efendi, kısaca Dürre-i Beyzâ denilen ed-Dürretü'l-beyzâ fî beyâni ahkâmi'ş-şerîʿati'l-garrâʾ adlı oldukça hacimli (815 varak) Arapça bir eser telif etmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde, biri Müstakimzâde'nin ta'lik hattıyla olmak üzere (Esad Efendi, nr. 685, istinsah tarihi 1178) çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Hâlet Efendi, nr. 125; Pertev Paşa, nr. 215; Reşâdiye, nr. 262). Büyük bir servete sahip olan Mustafa Efendi'nin ayrıca bazı hayratı da vardır (bunların isimleri, yerleri ve şartlarıyla ilgili olarak düzenlediği vakfiyesi için bk. İstanbul Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet kitapları, nr. K. 273).

Devlet erkânının padişaha ve saraya kitap hediye etmesi geleneğine uygun olarak Mustafa Efendi'nin de III. Mustafa'ya kitaplar hediye ettiği bilinmektedir (TSMA, nr. F 2885/30).

Mustafa Efendi, tanınmış bir ilmiye ailesi olan Paşmakçızâdeler'den Şeyhülislâm Seyyid Abdullah Efendi'nin kızı Şerîfe Safiye Hanım'la evlenmiş, böylece aile seyyid unvanı almıştır. Mustafa Efendi'nin beş oğlundan ikisi (Mehmed Atâullah ve Mehmed Ârif) şeyhülislâm, biri Rumeli kazaskeri, biri kadı, biri de müderris olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 2885/30; İzzî, Târih, vr. 77b, 143b, 249b, 273b; Şemdânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 160, 162; III, 24-25, 30; Vâsıf, Târih, II, 285-286; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 10, 12, 18, 23, 26, 41; Cevdet, Târih, II, 81; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 237; Îzâhu'l-meknûn, I, 457; Devhatü'l-meşâyih, s. 100; Sicilli Osmânî, IV, 444; Osmanlı Müellifleri, I, 308; İlmiyye Salnâmesi, s. 529; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 484; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 200.

Mehmet İpşirli

DÜRRÎZÂDELER

Tanınmış bir Osmanlı ulemâ ailesi.

XVIII. yüzyıl başlarından XX. yüzyıl başlarına kadar 200 yıldan fazla devam eden ve Osmanlı ilmiye mesleğine altı şeyhülislâm, birkaç kazasker ve birçok kadı ve müderris yetiştiren bu köklü aileden kaynaklarda "hânedân-ı kadîm, âile-i pâknihâd" gibi isimlerle bahsedilmektedir. Ailenin tanınmış ilk ferdi Dürrî Mehmed Efendi'dir (ö. 1736). Aslen Ankaralı olup hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İlyas Efendi adında bir kişinin oğludur. Dürrî lakabının nereden geldiği bilinmemektedir. Medrese tahsilinden sonra müderrislik ve kadılıklarda bulunan, şeyhülislâmlığa kadar yükselen Mehmed Efendi, Babazâde Sinan ailesinden Reîsülulemâ Abdülkadir Efendi'nin kızı ile evlenmiştir. Mehmed Efendi'nin iki oğlundan büyüğü Mustafa üç defa şeyhülislâm olmuş, ikinci oğlu Nûreddin ise müderrisken genç yaşta ölmüştür.

Şeyhülislâm Mustafa Efendi, Paşmakçızâdeler'den Şeyhülislâm Seyyid Abdullah Efendi'nin kızı Şerîfe Safiye Hanım'la evlenmesiyle Dürrîzâdeler aynı zamanda bir seyyid ailesi olmuştur. Bu sebeple daha sonra aile fertleri arasında nakîbüleşraflık yapanlar da vardır. Mustafa Efendi'nin beş oğlundan ikisi şeyhülislâmlık, biri Rumeli kazaskerliği, biri kadılık, biri de müderrislik görevinde bulunmuştur. Ayrıca Mehmed Ârif Efendi nakîbüleşraflık da yapmıştır. Kızı Şerîfe Ayşe Hanım (ö. 1817) genç yaşta vefat etmiştir. Mustafa Efendi'nin beş oğlunun soyundan aile hayli genişlemiştir.

Dürrîzâdeler, çeşitli ulemâ aileleriyle kurmuş oldukları akrabalık bağları sayesinde daha da güçlenmişlerdir. Bunlar içerisinde en tanınmış ilmiye ailesi Paşmakçızâdeler olup ayrıca Feyzullahzâdeler, Çerkezbeyzâdeler ile de akrabalık tesis edilmiştir. Ailenin erkek

çocuklarının isimleri, bulundukları görevler genellikle tesbit edilmekte, ancak kız çocuklarının adları, yetişmeleri, evlilikleri, ölüm tarihleri çok defa bilinmemektedir.

Dürrîzâdeler çok önemli ilmiye görevlerinde bulunmakla birlikte içlerinde eser telif edenler azdır. Aile fertleri arasında sadece Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin ed-Dürretü'l-beyzâ, Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi'nin de Netîcetü'l-fetâvâ adlı eseri kaleme aldıkları bilinmektedir.

Aile mezarları İstanbul'un çeşitli yerlerinde bulunmaktadır. Üsküdar Karacaahmet ve Tunusbağı ile Edirnekapı dışında La'lî Çeşmesi hazîresinde, ayrıca Rumelihisarı Kayalar Mezarlığı'nda medfun olanlar vardır.

Dürrîzâdeler ailesiyle ilgili en önemli hadise, ailenin son ferdi olan Şeyhülislâm Abdullah Beyefendi'nin Millî Mücadele aleyhine verdiği fetvalardır. Bu sebeple Abdullah Beyefendi "yüz ellilikler" listesine dahil edilmiştir. Aile bugün devam etmektedir.

Şeyhülislâm Mehmed Atâullah Efendi tarafından İstanbul Bebek'te yaptırılan Dürrîzâdeler yalısı birkaç defa el değiştirmiş ve çeşitli olaylara sahne olmuştur. Ailenin uzun süre yaşadığı yalı, Şeyhülislâm Abdullah Efendi'nin 1828'de ölümünden sonra Mehmed Emin Rauf Paşa, Âlî Paşa gibi devlet erkânının ikametgâhı haline gelmiştir. Daha sonra II. Abdülhamid tarafından satın alınarak Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın annesine hediye edilmiş, bir müddet sonra yıktırılarak yerine Mısır elçiliği binası yapılmıştır. Cumhuriyet döneminde ise Mısır konsolosluğuna tahsis edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, s. 146-147; M. Şihabüddin Akalın, Dürrî-zâdeler Ailesi ve Onun Diğer Ailelerle Vücuda Getirdiği Sıhrî Münasebât (mezuniyet tezi, 1948), İÜ Ed.Fak., Genel Kitaplık, nr. 1643; Faruk Bilici, "Büyük Bir Şeyhülislâm Ailesinin Son Halkası: Dürrizade Abdullah Beyefendi", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 307-318; J. R. Walsh, "Dürrīzāde", EI² (İng.), II, 629.

Mehmet İpşirli

ed-DÜRRÜ'l-MENSÛR

الدر المنثور

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) rivayet tefsiri.

Tam adı ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-meʾsûr olup ferâğ kaydı*ndan anlaşıldığına göre telifi 898'de (1493) tamamlanmıştır. Örneği sadece ilk asırlardaki tefsirler arasında bulunan ve bu alanda en hacimli kaynak niteliğini taşıyan eser, âyetlerin tefsiriyle ilgili rivayetlerden başka hiçbir açıklama ihtiva etmemektedir. Bazılarınca rivayet tefsiri konusunda en meşhur ve mufassal eser olarak bilinen Taberî'nin (ö. 310/923) tefsiri sayılamayacak kadar çok dirayet unsuru ihtiva ederken bu kitapta rivayetler dışında kalan kısım, birkaç satırlık mukaddime ile ferâğ kaydından ibarettir. Süyûtî ayrıca dirayet tefsiri sahasında Mecmaʿu'l-bahreyn adıyla hacimli bir tefsir yazmaya teşebbüs etmiş ve meşhur eseri el-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân'ı da onun mukaddimesi olarak kaleme almışsa da (el-İtkān, IV, 213-214) bu eserin tamamlanıp tamamlanmadığı bilinmemektedir (Zehebî, I, 253).

Tefsirin kısa mukaddimesinde belirtildiği üzere müellif önce Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen tefsir rivayetlerini kaynakları ve senedleriyle birlikte Tercümânü'l-Kurʾân adlı eserinde toplamış, çok hacimli olduğu için daha sonra buradaki isnad ve çeşitli tarikleri çıkararak ed-Dürrü'l-mensûr'u meydana getirmiş, bu yeni eserde tefsire dair rivayetlerin alındığı kaynak eserlerle sahâbe veya tâbiînden olan ilk râvileri zikretmekle yetinmiştir. Tercümânü'l-Kurʾân'da 10.000 kadar rivayet bulunduğuna göre (Süyûtî, el-İtkān, IV, 193) bu tefsirin de o kadar rivayet ihtiva ettiğini söylemek mümkündür.

Hakkında doğrudan veya dolaylı olarak açıklayıcı rivayet bulunmayan âyetlerin yer almadığı eserde meşhur hadis kaynakları dışında Abdullah b. Mübârek, Vekîʿ b. Ebû Şeybe, Abdürrezzâk es-Sanʿânî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Ebü'd-Dünyâ, Abd b. Humeyd, Firyâbî, Bezzâr, Saîd b. Mansûr, Ebü'ş-Şeyh, Hakîm et-Tirmizî, İbn Adî, İbn Ebû Hâtim, İbn Merdûye, İbn Asâkir,

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, İbnü'l-Münzir gibi sayıları 100'ü aşan müellifin eserleri kaynak olarak kullanılmış olup mühim bir kısmı günümüze ulaşmayan bu eserlerdeki rivayetleri gelecek nesillere aktarmış olması ed-Dürrü'l-mensûr'un önemini arttırmaktadır.

Süyûtî'nin bu çalışmasındaki hedefi tefsirle ilgili rivayetleri sadece toplamak olduğundan mühim bir kısmını muteber olmayan kaynaklardan naklettiği bu rivayetler hakkında hiçbir değerlendirme yapmamış, bundan ötürü de Kā-sım el-Kaysî gibi bazı âlimler tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Buna rağmen eser yazıldığı asırdan beri rağbet görmüş (Keşfü'z-zunûn, I, 733), Şevkânî, Muhammed Hamdi Yazır, Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî gibi müfessirler rivayet tefsiri konusunda ona başvurmuşlardır.

Eser ilk defa, hâmişinde sayfanın üst kısmında Kur'ân-ı Kerîm'in metni, alt kısmında ise Fîrûzâbâdî'nin (ö. 818/1415) İbn Abbas'tan gelen tefsir rivayetlerini topladığı Tenvîrü'l-mikbâs adlı eseri olduğu halde büyük boy altı cilt olarak Kahire'de yayımlanmıştır (1314). Âyetlerin numaralanmadığı ve noktalama işaretlerinin kullanılmadığı bu baskıda rivayetler birbirinden sadece küçük bir yıldız (*) işaretiyle ayrılmıştır. Daha sonra Beyrut'ta (ts.) ve Tahran'da (1377) basılan eser son olarak Dârü'l-fikr müessesesi tarafından ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-meʾsûr adıyla sekiz cilt olarak Beyrut'ta neşredilmiştir (1403/1983). Bu baskıda âyetler numaralanarak sayfa üstlerinde sûre adları kaydedilmiş, ayrıca metin içinde geçen âyetler özel işaretler arasına alınarak dipnotlarında sûre ve numaraları belirtilmiştir. Hadis metinleri de çift parantez içine alınmış ve gerekli noktalama işaretleri kullanılarak eserden istifade edilmesi hususu kolaylaştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-meʾsûr, Beyrut 1403/1983; a.mlf., el-İtkān (Ebü'l-Fazl), IV, 193, 213-214; Keşfü'z-zunûn, I, 733; Serkîs, Muʿcem, I, 1079; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 251-254; Kāsım el-Kaysî, Târîhu't-tefsîr, Bağdad

1385/1966, s. 131-134; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 626, 737; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 181; Maʿal-Mektebe, s. 390-391; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü musannefâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 71.

Suat Yıldırım

DÜRRÜ TURAN

(bk. TURAN, Dürü)

DÜRZÎLİK

الدرزيّة

Fâtımî halifelerinden Hâkim-Biemrillâh döneminde (996-1021) Vezir Hamza b. Ali tarafından kurulan aşırı bir fırka.

Fâtımîler'in altıncı halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın yönetimi ele alışından bir süre sonra, İsmâiliyye'nin mezhep hiyerarşisi üzerinde ilâhî bir şahsiyet olma

yolundaki gayretlerini önemli bir fırsat olarak değerlendirmek isteyen bazı İsmâilîler, onun düşünce ve tasavvurlarını destekleyerek teşkilâtlanmaya başladılar. 1 Muharrem 408 (30 Mayıs 1017) tarihinde ilâhlığını açıklayan Hâkim yeni bir devrin başladığını, kurulan yeni dinin imamlığına da İran asıllı Hamza b. Ali'yi getirdiğini ilân etti. Esasen hareketin kurucusu olan Hamza b. Ali, yardımcılarını da (hudûd) belirleyerek yeni dönemde İslâmî mânada ibadete ihtiyaç kalmadığını, insanların gerçek ilâhî bilgileri kendilerinden öğrenmeleri gerektiğini ileri sürdü. Hamza'nın, bütün dinî gerçekleri en geniş anlamıyla kapsayan müstakil bir sistem olduğunu savunduğu bu hareket nâdiren Hâkimiyye diye anılırsa da en yaygın olan adı Dürziyye'dir. Fırka, önceleri Hamza'nın yakını ve dâîsi iken daha sonra mürted sayılan Anuş Tegin (Neştekîn) ed-Derezî'nin yoğun propagandalarından dolayı bu adı almıştır.

Bâtınî karakterli olan, bünyesinden çıktığı İsmâilî çevrenin inançlarını reddeden ve kendilerini tevhid ehli diye adlandıran Dürzîler, asırlar boyu hemen herkes için bir muamma olma özelliğini korumuştur. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa, Suriye seferi esnasında (1831-1838) Vâditteym'de (bugünkü Şûf) Dürzîler'i mağlûp edince Mısır askerleri mâbedlerine girerek çok sayıda kitaplarına el koydular. Hepsi de Arapça olan bu yazma eserler, daha sonra dünyanın çeşitli kütüphanelerine intikal etmiş ve diğer dillere çevrilmiş olduğu için fırka hakkında bilgi edinmek nisbeten kolaylaşmıştır. Özellikle Cebelidürz'de 1935 Dürzî ihtilâlinden sonra mezheple ilgili eserler açıkça basılıp yayımlanmaya

başlamıştır. Bütün bunlara rağmen bâtınî karakteri ve gizliliği prensip edinmesinden dolayı Dürzîliğin gerçek yüzünü tesbit etmek günümüzde de birtakım güçlükler arzetmektedir.

A) Esasları. Dürzîlik konusunda eser yazan müellifler, mezhebin iman ve amelle ilgili esaslarını genel olarak dört ana bölüme ayırırlar. a) Hâkim-Biemrillâh'ın ilâh olduğuna inanmak. b) Eşyanın ilk illeti, yaratılışın aslı olan "emr"i yani Hamza b. Ali'yi bilmek. c) Hamza'nın yardımcıları olan hudûd veya vezirleri tanımak. d) Yedi esası (hisâl veya vesâyâ) bilmek ve gereğini yerine getirmek.

Hâkim-Biemrillâh, Ulûhiyyet ve Yaratılış. Dürzîler'in ilâh olduğuna inandıkları Hâkim-Biemrillâh, Fâtımî halifelerinden Azîz-Billâh'ın oğlu olup 375 (985) yılında doğdu, sekiz yaşında veliaht tayin edildi, on bir yaşında iken devlet adamlarından Ebü'l-Fütûh Bercevân, Hasan b. Ammâr ve Muhammed b. Nu'mân b. Hayyûn'dan kurulu üç kişilik bir heyetin vesâyetinde halife oldu. On beş yaşına gelip vesâyetten çıktıktan sonra ilk iki vasîsinden ağır bir şekilde intikam alan Hâkim sert tabiatlı, merhametsiz, insanları katletmekten zevk duyan bir kimse olarak tanınır. Giydiği yünlü elbiseyi yedi yıl süreyle sırtından çıkarmayan ve eşek üzerinde Kahire sokaklarında dolaşmayı âdet edinen Hâkim hisbe görevini bizzat kendisi yürütürdü. İlâhlığını ilân etmeden önce geceleri sık sık Mukattam dağına çıkar, yanında bulunan hizmetçilerinin edep yerlerini açtırıp dokunur ve daha başka anormal davranışlarda bulunurdu (Abdurrahman Bedevî, II, 755). Hâkim'in çelişkilerle dolu hayatındaki önemli teşebbüslerinden biri Dârülhikme adını verdiği bir akademi kurmasıdır. Faaliyetlerini daha çok felsefe ve mezhep konularında yoğunlaştıran bu kuruluş İsmâiliyye'nin mihveri sayılmış, bu münasebetle Kahire'de toplanan çok sayıda dâî, Hâkim'in gönlünde bulunan ulûhiyyet iddiasını sistemli çalışmalarla tahrik etmiştir. Hâkim'in davranışlarındaki tutarsızlıklar, mensupları tarafından ulûhiyyetinin belirtileri olarak yorumlanmıştır. Çünkü onlara göre bu fiillerin bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Normal insanların bildiği sadece zâhirdir, bâtın ise ancak fırka mensuplarınca bilinebilir. Hamza b. Ali de Hâkim'in şiddet hareketlerini, tutarsızlık ve taşkınlıklarını büyük bir ustalıkla te'vil ederek onun ilâhlığının delilleri olarak göstermeye çalışmıştır.

Hâkim-Biemrillâh, Mukattam dağına çıkma âdetini ilâhlığını ilân ettikten sonra da devam ettirmiş, fakat 411 yılı Şevval ayının 27. gecesi (12-13 Şubat 1021) dağa gittikten sonra bir daha geri dönmemiş, sadece üzerinde hançer izleri görülen düğmeleri kapalı elbiseleri bulunabilmiştir (geniş bilgi için bk. HÂKİMBİEMRİLLÂH). Tarihçilerin çoğu onu, çılgın hareketlerinden rahatsızlık duyan kız kardeşi Sittülmülk'ün öldürttüğünü kaydeder. Hâkim'in kayboluşu, aşırı Şiî fırkalarında görülen ve tatmin olmamış psikolojik arzuların tepkilerini simgeleyen gaybet* ve rec'at* telakkilerine uygun olarak Dürzîler tarafından onun ölmediği, semaya yükselip gaybete girdiği, zamanı gelince geri dönüp insanlara gerçekleri anlatacağı şeklinde yorumlanmıştır.

İhvân-ı Safâ vasıtasıyla Yeni Eflâtuncu düşüncelerden etkilenen Dürzîler'e göre bütün varlığın kaynağı Allah'tır. Her şeyin var oluş sebebi ve asıl illet O'dur. Allah birdir, ezelîdir ve büyük bir cevherdir. Hikmet, kudret ve adalet gibi sıfatları olmaksızın hakîm, azîz ve âdildir. O'nun hakkında "nerede, nasıl, ne zaman" gibi sorular söz konusu değildir. O idrak ve anlayışın ötesinde olup düşünceyi aşar, herhangi bir isim veya sıfatın şümulüne girmez, kelimelerle açıklanamaz. Benzersiz, ortaksız, kadîm ve ebedîdir; zaman ve mekânla sınırlanmış değildir. Bütün eşyayı kendi nurundan yaratmıştır ve hepsi O'na dönecektir. Bu kadar yüceliklere sahip bulunan Allah, insan idrakinin ifade vasıtası olan kelimeler aracılığıyla beşeriyete hitap etmesi mümkün olmadığından, muhtelif zuhur ve tecellilerle insanlara yaklaşmıştır. Bu tecellilerin ilki "el-aliyyü'l-a'lâ" şeklinde vuku bulmuştur. Bu zuhuru bazı perdelenme dönemleriyle birlikte yetmiş devre takip etmiştir. Binlerce yıl devam eden bu devreler toplam olarak 343 milyon yıla ulaşır. Bu devreler sonunda Allah "el-ber" şeklinde tecelli etmiş, ardından kısa aralıklarla Fâtımî halifelerinden sırasıyla Kāim-Biemrillâh, Mansûr, Muiz-Lidînillâh ve Azîz-Billâh'ta zuhur etmiştir. Allah'ın en son ve en mükemmel tecellisi altıncı halife Hâkim-Biemrillâh'ta görülmüştür. Bu bakımdan Hâkim'in birbirinden kesinlikle ayrılmayan ilâhî ve beşerî yönleri vardır.

Allah'ın herhangi bir cisme girdiğini (hulûl*) kabul eden Dürzîler, O'nun bir örtü (hicab) ve beşerî (nâsûtî) sûret edindiğini, yazıdaki mâna gibi insanlara karşı perdelendiğini ileri sürerler. Hamza b. Ali Keşfü'l-hakāʾik, adlı risâlesinde bunu yahudi, hıristiyan ve müslümanların, Allah'ın Hz.

Mûsâ’ya bir ağaçtan seslendiği şeklindeki inançlarıyla karşılaştırarak, milyonlarca insanı yöneten Hâkim’in taş ve ağaçtan daha üstün olduğuna göre Allah’ın onun bedenine hulûl edip onunla perdelenmesinin daha mâkul bulunduğunu, dolayısıyla Allah’ın diliyle konuşarak O’nun kudretini izhar etmeye en lâyık varlığın Hâkim-Biemrillâh olduğunu savunmuştur. Şu halde Hamza’ya göre Mevlânâ Hâkim’in sözlerini duyan biri, “Allah şöyle buyurdu” diyebilir; ancak Mûsâ’nın ağaçtan

duyduğu söz için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zira düşünen ve anlayan varlık, hicab olmaya düşünmeyen ve anlamayan varlıktan daha çok lâyıktır (M. Ahmed el-Hatîb, s. 221). Ona göre ibadet her zaman ve mekânda görülen, kelâmı işitilen ve kendisiyle konuşulan bir varlığa yapıldığından bu nâsûtî zuhur ve tecellî gereklidir ve lâhûtun nâsût sûretindeki tecellisine yapılan ibadet gerçek bir ibadettir; diğer din mensupları ise mevcut olmayana ibadet etmektedirler.

Dürzîlik’te asıl olan zuhur ve tecellidir, buna rağmen bazı kutsal risâlelerde bu aslî anlayışa aykırı olarak Allah’ın muhtelif görünümlerde zuhur etmeyeceği, sadece Hâkim’e hulûl ettiği ve onun tek mâbud olduğu kaydedilmekte ve, “Mevlâmız tek mâbud... Hâkim’e tevekkül ettim” ibarelerine rastlanmaktadır (Abdurrahman Bedevî, II, 675-680). Bu arada Hâkim’in, Azîz’in oğlu yahut Zâhir-Biemrillâh’ın babası olduğunu söylemenin câiz olmadığı, onun için baba ve oğul ilişkisinin düşünülemeyeceği belirtilmektedir. Hamza b. Ali Risâletü’l-belâg ve’n-nihâye’sinde, Hâkim’i bu tür özelliklerle tavsif etmemek gerektiğini belirtirken onun her zaman ve mekânda ve dilediği sûrette görünebileceğini ve insanların salâhı için zuhur edebileceğini açıklar. Ona göre bu sadece isim ve sıfat farklılığı olup asıl cevherde değişme yoktur. Bundan dolayı, “Mevlânâ Hâkim kudret ve azametini oğlu Zâhir’e intikal ettirdi” denilmemeli, böyle bir sözden dolayı da Hâkim’den af dilenmelidir.

Dürzîlik’te yaratılış, tıpkı Allah inancında olduğu gibi Yeni Eflâtuncu görüşlere dayanır. Buna göre bütün varlığın kaynağı Allah’tır. Allah, fizikî âlemle doğrudan temas etmesi düşünülemeyecek kadar yüce ve münezzehtir. Bu sebeple kendisinden çıkan (sudûr*) küllî akıl yaratıcı ile yaratılmışlar arasında vasıta durumundadır. Çokluk ve karmaşıklık Allah’tan değil bu küllî akıldan gelir. Bir olan varlıktan çıkan küllî akıl

nefse, buradan da maddeye uzanmaktadır. Dürzî sisteminde yaratıcı ebedî olup varlığında hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun dilemesi esnasında emri vasıtasıyla nurundan kaynaklanan küllî akıl, muhalifi olmaması ve kendi nurundan hayrete düşüp gururlanması sonucu, küllî aklın iradesi dışında zulmet asıllı olan İblîs ortaya çıktı. Kendi hatasının ürünü olarak İblîs'in ortaya çıktığını anlayan küllî akıl Allah'a yalvarıp af dileyince yine onun için bir ortak niteliği taşıyan küllî nefis yaratıldı. Küllî aklın nuru küllî nefse hâkim olurken İblîs'in zulmetinden cüzi bir kısım da nefse intikal etti. İyi ve kötü arasında seçim yapabilme konusunda hür ve serbest olan bu üç unsurdan, önce akıl ve nefis birlikte İblîs'i itaat hususunda ikna etmeye çalıştılar, fakat İblîs bunları reddederek aşağıların aşağısına (esfel-i sâfilîn) düştü. İlâhî hikmet her şeyin karanlık ve aydınlık, iyilik ve kötülük gibi çift kutuplu olmasını dileyince nefsin nuru ve İblîs'in zulmeti arasında, nefse karşı ve İblîs'e yardımcı olan iyiyi ve kötüyü seçmekte serbest bir unsur ortaya çıktı. Akıl ve nefsin, yaratıcının bilgisine ulaştırma çabalarına rağmen bu unsur hidayeti kabul ettikten sonra İblîs'e tâbi oldu ve onunla birlikte esfel-i sâfilîne düştü.

Bütün hayat küllî nefisten ortaya çıkmıştır. Küllî nefsin nurundan iyiyi ve kötüyü seçmekte serbest olan kelime, ondan sâbık veya el-cenâhu'l-eymen, ondan da tâli veya el-cenâhu'l-eyser zuhur etti. Küllî nefiste potansiyel olarak mevcut bütün akıllı ruhlar bedensiz olarak diğer ruhî güçler arasından geçmişler, iyiyi veya kötüyü serbestçe tercih edebilecek bir nitelik taşıyarak tâli yahut el-cenâhu'l-eyserden ortaya çıkmışlardır. Bu ruhlar cesetleri olmadığı müddetçe yaratıcıyı bilmezler. Semalar, arz, soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık, dört unsur (hava, su, ateş, toprak) ve beşinci unsur olan madde tâliden zuhur etmiştir. En dışta bulunan sema yıldızsızdır, onu takip eden semalarda Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve diğer sabit yıldızlar bulunur. Bütün bunların merkezi madenler, bitkiler ve canlıları ihtiva eden arzdır.

Ruhlar bedenlerde bulunan kalplere girerler. İnsanın yaratılması ile ceset ve ruh, iyiyi ve kötüyü ayırma kabiliyetine ve ilâhî kaynaklı bilgiye ulaşır. İnsan yaratılışın gayesidir; zira Allah'a kulluk etmek ve O'nun birliğini tanımak için var edilmiştir. İnsanların ruhları bir defada ve sınırlı olarak yaratılmıştır. Bu sebeple sayıları artmaz, eksilmez. İnsan ölünce ruhu derhal başka bir cesette yeniden doğar ve cesedi bir zarf veya libas gibi kullanır.

Dürzîler, bu tenâsüh inancı için “gömlek değiştirme” anlamına gelen tekammus terimini benimserler. Kutsal risâlelerde tekammusun insan ruhları için dâimî bir ameliye olduğu belirtilir. Bu anlayışa bağlı olarak her türlü belâ ve musibet ancak insanların gömleği durumundaki cesedi etkiler. Dürzî akîdesini kabul edenler ve geçmişte hakikate yönelenler daima doğarlar. Tekammus ruhun değişimi olmayıp yükselmek için çeşitli hallere intikalidir. Gerçekleri kabul etmeyenler gelecek hayatta bir sonuç elde edemezler. Tekammus nebî ve mürseller için de geçerlidir. Zira Hâkim devrindeki Hamza b. Ali, Hz. Muhammed devrinde Selmân-ı Fârisî idi. Yaşadığı devrede kör, topal, fakir ve cahil olan kimselerin bu durumları önceki hayatta işlenen günahlar sebebiyledir. Tekammusta kadınlık ve erkeklik aynen devam eder. Ruhun başka cesede intikali sırasında sahip olduğu bilgileri beraberinde götürmesi Dürzîler’ce mümkün görülmektedir. Dürzîler tekammusun Kur’ân-ı Kerîm’de yer aldığını da iddia eder ve, “... Ölüler iken sizi diriltti, sonra sizi öldürecek, sonra yine sizi diriltecek ve sonunda O’na döneceksiniz” (el-Bakara 2/28); “Derilerinin her yanışında, azabı tatmaları için onları başka derilerle değiştireceğiz” (en-Nisâ 4/56); “O ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarır; yeryüzünü ölümünden sonra canlandırır” (er-Rûm 21/19) meâlindeki âyetleri bu hususta delil gösterirler. Bu konuda dikkat edilmesi gereken nokta, insan ruhlarının öldükten sonra yine insan cesetlerine intikalidir. Bu durum kutsal metinlerde açıkça ortaya konmuştur.

Tenâsüh kavramı ruhun hayvan ve bitkilere de geçtiği inancını içerdiği için Dürzîler bunun yerine tekammus terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Avam tabakası arasında görülen ve günahkârlara ait ruhların hayvan cesetlerine geçeceği şeklinde biçimlenen telakkileri ciddiye alan bazı müellifler bu konuda yanılmışlardır. Hamza b. Ali, iyi ile kötüyü birbirinden ayıran şuur sahibi insanın aksine pişmanlık hissinden yoksun bulunan hayvanı cezalandırmanın anlamsız olduğunu belirterek ruhların ölümden sonra hayvan cesetlerine intikalini kesinlikle reddetmiştir. Tenâsüh yahut tekammus âlemin sonuna kadar devam edecektir. Ruhlar gerçeğe yakınlıkları nisbetinde varlığın en yüksek derecesine ulaşacakları gibi aksine hareket edip dinin emirlerini ihmal ettiklerinde de dereceleri düşecektir.

İlk İllet Hamza b. Ali. Dürzî inancının ikinci temeli “emr”i yani Hamza b.

Ali’yi tanımaktır. Hâkim-Biemrillâh tarafından hareketin imamlığına getirilen ve

Dürzîlik’te akl-i küllî yani ilk kozmik unsur sayılan Hamza b. Ali, 375 (985) yılında Horasan’ın Zevzen şehrinde doğdu. Dürzî telakkiye göre Hâkim ile Hamza’nın doğumu aynı yıla ve 23 Rebîülevvel (13 Ağustos) Perşembe gününe rastlamaktadır. Hamza b. Ali’nin Mısır’a ne zaman gittiği belli olmamakla birlikte yirmi yahut otuz yaşında iken Dârülhikme’deki te’vil meclislerine devam ettiği ve buradaki İranlı İsmâilî dâîler arasında Fâtımî lakabıyla şöhret kazandığı bilinmektedir. Kısa zamanda dâîlerin reisi olan Hamza, Hâkim-Biemrillâh’ın yakınları arasına katılarak sarayda oturmaya başladı. Öte yandan Hamza’nın Mısır’a dâî olarak gelmediği, sarayda zeki ve kabiliyetli bir hizmetçi iken Dârülhikme’deki meclislere devam ederek burada öğrendiklerini daha sonra sistemleştirdiği de ileri sürülmektedir. Bazı İsmâilî belgelerine göre Hamza’nın Hâkim’e karşı sadakat ve samimiyeti, cedel konusundaki mahareti, etrafına halifenin ilâh olduğunu telkin ederek cemaat toplayabilmesi, İsmâilî usul ve ahkâmından faydalanarak yeni bir sistem vazetmesi ve ortaya koyduğu sistemin felsefesini iyi bilmesi sebebiyle halife nezdinde itibarı son derece artmıştır (Mustafa Galib, Târîhu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, s. 241).

Hâkim’in Bâbünnasr dışında yaptırdığı camiye devam eden Hamza, orada Allah’ın Hâkim-Biemrillâh’ta zuhur ve tecelli ettiği yolunda gizlice propaganda yapmaya başlayınca müfrit İsmâilîler’den bir kısmı kendisine uydular. Hâkim zaman zaman o taraflara gidince Hamza’nın mescidden çıkıp halife ile beraber olması onun halk nazarında itibarını yükseltiyordu. Giderek Hâkim’e nüfuz eden Hamza, Vezir Îsâ b. Nestûr ve Fehd b. İbrâhim’i sebepsiz yere öldürttükten sonra kendisini vezirliğe tayin ettirdi. Hâkim’in karmaşık ruh yapısından faydalanarak İslâmiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Yunan felsefesi ve eski Mısır inançlarından aldığı unsurlarla, kendisinin de içinde kutsal bir şahsiyet olarak yer aldığı bir mezhep kurmak için bütün gücünü kullandı. Mezhep 408 (1017) yılında ilân edildiği için mensupları bu yılı Hamza yılı olarak kabul etmişlerdir.

Hamza b. Ali, Hâkim’in ilâhlığı ilân edildikten sonra galeyana gelen halkın bazı saldırılarına mâruz kalmışsa da halifenin müdahalesiyle kurtulmuştur. Çetin mücadeleleri sırasında Hamza’nın en yakın yardımcılarından biri

Hasan b. Haydere el-Fergānî olmuştu. Ahram (veya Ecda‘ “kesik burunlu”) diye anılan, cüret ve cesaretiyle şöhret bulan Hasan Hâkim’in ilâhlığına inanmış ve peygamberliğe karşı düşünceleriyle tanınmıştı. 409 (1018) yılında Hâkim tarafından hil‘at giydirilip hilâfet alayında eyerlenmiş ata bindirilmek suretiyle taltif edilmiştir. Aynı yılın ramazan ayında Ahram’ın maiyetinde elli kişilik bir süvari topluluğu Kahire’deki Amr Camii’ne girdiler ve Kadı Ahmed b. Ebü’l-Avvâm’a, “Rahmân ve rahîm olan el-Hâkim” adına bir fetva teslim ettiler. Bunun üzerine galeyana gelen halk Ahram’ın adamlarını katletti. Kendisi de birkaç gün sonra Kerhli bir Sünnî tarafından dövülerek öldürüldü. Bu arada Ahram’ın Kahire’deki evi de yağmalandı.

Hamza’nın en güçlü ve cesur dâîlerinden biri de Muhammed b. İsmâil (Anuş Tegin) ed-Derezî’dir. Mezhebe adını verdirecek kadar etkili olan, ancak günümüzdeki Dürzîler tarafından mürted sayılan bu dâî, büyük bir ihtimalle 407 (1016) yılında Mısır’a gelmiştir. Kendisine “seyyidü’l-hâdîn” unvanını veren Anuş Tegin, Mısır’a gelmeden önce Hamza ile birlikte davetin planlarını kararlaştırmış olmalıdır. Fakat daha sonra Hamza’nın yerine kendisinin imam olması ve onun mensuplarının kendisine bağlanması için büyük çabalar sarfetti. Hamza Risâletü’l-gāye ve’n-nasîha’sında, Derezî’nin önceleri kendisini “seyfü’l-îmân” diye adlandırdığını, bu sebeple ona iman etmenin kılıca ihtiyaç hissettirmediğini bildirdiğini, fakat daha sonra ikazlarını dinlemeyerek “seyyidü’l-hâdîn” unvanını aldığını ve imamından daha hayırlı olmakla övündüğünü, bu yüzden de şirke düştüğünü belirtmektedir. Derezî faaliyetlerine devam ederek İsmâiliyye’nin baş dâîsi Hatkîn’e ve diğer ileri gelenlerine mezhebi yaymak amacıyla risâleler gönderip kendisine tâbi olmalarını istedi. Gerek İsmâilîler gerekse Sünnîler bu durumdan rahatsız olarak onu halifeye şikâyet ettiler. Hâkim-Biemrillâh, Derezî ile bir ilgisinin bulunmadığını söylemeye mecbur kalmasına rağmen hareket onun adıyla şöhret kazandı. Nihayet 1 Muharrem 410 (9 Mayıs 1019) tarihinde Derezî Kahire’de öldürüldü. Bazı kaynaklarda Derezî’nin Hâkim’in yardımıyla Şam bölgesine kaçtığı, orada mezhebi yaymak amacıyla faaliyetlerini sürdürdüğü ve 411 yılında öldüğü kaydediliyorsa da bu rivayet Dürzîler’ce kabul edilmemektedir.

Hamza b. Ali, Mısır ahalisinin aleyhinde ayaklanmasından sonra inzivaya

çekildiyse de (409/1018) bir yıl süren bu inzivadan sonra propaganda faaliyetlerini devam ettirdi. Hâkim'in öldürülmesi üzerine tekrar gaybete girdi. Zâhir-Biemrillâh unvanıyla halife olan Hâkim'in oğlu Ali ise asker, kumandan ve idarecilerle iyi ilişkiler içinde bulunan ve babasının hareketlerini tasvip etmeyen âdil bir kimse idi. Dürzî kaynaklarında "La'netullah" diye anılan bu halife, Hâkim taraftarlarını takip ettirerek şiddetle cezalandırmaya başladı. Dedelerine nisbet edilen ulûhiyyet iddialarını reddetmesi ve böyle bir inanca saplananların öldürüleceğini ilân etmesi üzerine Dürzîler Mısır'ı terkederek daha emin bir yer olan Lübnan'daki Vâditteym'e kaçtılar. Bu arada Hamza da büyük bir ihtimalle aynı yere kaçmaya mecbur kaldı. Kendisi "setr" halinde bulunduğu için taraftarlarının işlerini Bahâeddin el-Muktenâ'ya havale etti. Dürzîler'in çoğunluğuna göre ise Mısır'da sadece Muktenâ'nın bildiği bir yerde gaybete girdi. Hamza el-İzâr ve'l-inzâr adlı risâlesinde, mâbudun gaib olması dolayısıyla kendisinin de gaybete girmesinin gerekli olduğunu, bu sebeple gözden kaybolduğunu belirtir. Bununla birlikte Hamza'nın âkıbeti tamamen meçhul olup bu konuda verilen bilgiler kesin değildir. Dürzî kutsal risâleleri içinde Hamza'nın 411 (1021) yılından sonra yazılmış hiçbir risâlesi bulunmamaktadır.

Hamza b. Ali, Dürzîlik sisteminde Hâkim'den sonra en önemli unsur olan "emr" makamındadır. Ayrıca "küllî akıl, tarîk-i müstakım, kāimü'l-hak, imâmü'z-zamân, en-nebiyyü'l-kerîm, illetü'l-ilel, hâdi'l-müstecîbîn" gibi unvanlarla anılan Hamza'nın muhtelif devrelerde çeşitli zuhurlar gösterdiğine inanılır. Âdem devrinde Şantil, Nûh devrinde Pisagor, İbrâhim zamanında Dâvûd, Mûsâ zamanında Şuayb, Îsâ zamanında İncil'in gerçek sahibi Mesîh, Hz. Muhammed devrinde Selmân-ı Fârisî ve nihayet Hâkim zamanında Hamza b. Ali olarak görünmüştür. Hamza Allah'a giden yol, Allah'ın arşını taşıyan meleklerin yaratıcısı ve Allah ile insan arasındaki aracıdır. Hamza b. Ali tarih boyunca mensupları tarafından daima hürmetle anılmıştır. Tâlî rütbesi verilen Bahâeddin el-Muktenâ yazışmalarında onu efendi, kendisini

de kul olarak nitelendirir. Bugün de Dürzîler aynı inancı devam ettirmekte ve Hamza'ya büyük bir saygı duymaktadırlar.

Büyük Dâîler. Dürzîlik'te üçüncü esas "hudûd"u bilmektir. Hudûd

Dürzîler'e göre Hâkim veya Hamza tarafından görevlendirilen peygamber derecesinde kimselerdir. Bazan "vüzerâ" diye de anılan yüksek dereceli hudûddan başka dâî, me'zûn, mükâsir gibi aşağı dereceli hudûd da bulunmaktadır. Hamza b. Ali hudûd kavramını İsmâiliyye'den almakla birlikte ruhanî ve cismanî şeklindeki taksimi terketmiştir. Dinin esaslarından olduğu için hudûdu bilmemek tevhid davetini bilmemek demektir. Bundan dolayı her Dürzî'nin, yaratılan en şerefli varlıklar olan hudûdu bilip iman etmesi gerekmektedir. Hudûd sayılan kimseler evlenmekten, çocuk sahibi olmaktan, her türlü günah ve hatadan münezzeh ve mâsumdurlar. Hamza et-Tahzîr ve't-tenbîh adlı risâlesinde, hudûdu ilâhî hikmet kapıları ve rahmet anahtarları olarak tavsif eder. Hudûd her asırda birbirine zıt isim ve sûretlerde zuhur eder. Meselâ Tanrı Zekeriyyâ şeklinde zuhur edince Hamza Kārûn, İsmâil et-Temîmî de Ebû Saîd el-Malatî sûretinde görünmüş; Hz. Muhammed devrinde Hamza Selmân-ı Fârisî şeklinde görününce diğer dört hudûd da sahâbeden Mikdâd b. Esved, Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir ve Necâşî sûretinde zuhur etmiştir.

Hudûdun ilki İbrâhim b. Muhammed b. Hâmid et-Temîmî'dir. "Zûmassa, meşîe, İdrîsü zamânih, Uhnûhû evânih, Hermesü'l-Herâmise, el-hüccetü's-safiyyetü'r-radıyye, eş-şeyhü'l-müctebâ" ve daha çok "en-nefsü'l-külliyye" diye bilinen İbrâhim ilmini Hamza b. Ali'den alır. Aklın yaratıcıya nisbeti ne ise nefsin de (Temîmî) akla nisbeti odur. Nefis akıldan taşan mütemmim cüzdür. Hamza b. Ali herhangi bir hudûdu görevlendirdiği zaman ona bir tayin belgesi (mersûmü't-taklîd) gönderirdi. Temîmî'ye gönderilen ve "sicillü'l-müctebâ" adı verilen belgede Hamza çeşitli iltifatlardan sonra Temîmî'ye Mevlânâ Hâkim'in nuru ile baktığını, onu diğer dâîler üzerine kendi halifesi olarak tayin ettiğini ve istemediği dâîyi azil yetkisine sahip kıldığını belirtir. Temîmî, Hamza'nın en yakın yardımcılarından olduğu için ona mektuplarında "enişte" diye hitap ederdi. Dürzî kutsal risâleleri arasında Temîmî'ye nisbet edilen beş risâle vardır. Hâkim'in ölümünden sonra kutsal risâlelerde zikredilmemesine rağmen Temîmî'nin ölümüne kadar (427/1036) Hamza ve diğer dâîlerle birlikte gizlendiği tahmin edilmektedir.

Hudûdun ikincisi Ebû Abdullah Muhammed b. Vehb el-Kureşî'dir. "Kelime, sefîrü'l-kudre, fahrü'l-muvahhidîn, beşîrü'l-mü'minîn, imâdü'l-müstecîbîn, eş-şeyhü'r-radî" diye de anılan Muhammed b. Vehb, Murtazâ

adlı bir görevlinin ölümü üzerine Hamza tarafından “taklîdü’r-radî” adlı mersûmla tayin edilmiştir. Hamza bu mersûmda ona Murtazâ’nın bütün ilimlerini teslim aldığını, tevhidle ilgili bütün kitaplarını kendisine vereceğini, onu bütün dâî, me’zûn, nakîb, mükâsir, müstecîb ve muvahhidlerden önde gelen “kelime” makamına tayin ettiğini belirtmiştir. Fakat Hâkim’in ölümünden sonra Muhammed b. Vehb hakkında tayin edilmesinden başka hiçbir bilgi günümüze ulaşmamıştır. Üçüncü hudûd Ebü’l-Hayr Selâme b. Abdülvehhâb es-Sâmirî’dir. “es-Sâbık, el-cenâhü’l-eymen, nizâmü’l-müstecîbîn, azmü’l-muvahhidîn” gibi unvanlarla anılan Selâme’nin tayin mersûmu mevcut Dürzî risâlelerinde bulunmamakta, fakat zamanımıza intikal etmeyen bir mersûmla tayin edildiği sanılmaktadır. Dördüncü hudûd Bahâeddin Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed es-Semmûkî’dir. “et-Tâlî, el-cenâhü’l-eyser, lisânü’l-mü’minîn, senedü’l-muvahhidîn, ma‘denü’l-ulûm ve ed-dayf” gibi unvanlarla anılan Bahâeddin, mezhebin sözcüsü ve Dürzîliğe muhalif olan görüşleri reddetmek için yazılmış çok sayıda risâlenin müellifidir. Bahâeddin’in, büyük bir vukufla kaleme aldığı risâlelerinden özellikle Risâletü’n-nasârâ’sında Yeni Ahid’i ve Hıristiyanlık ibadetlerini, alışılmışın dışında bir dirayetle incelemesinden dolayı hıristiyan olabileceği ihtimali ileri sürülmektedir. Bahâeddin, Hamza’dan sonra mezhebin devam ettirilmesinde en çok hizmeti geçen hudûd olarak bilinir. Mezhep sözcüsü olması sebebiyle devrindeki birçok hükümdara ve devlet ileri gelenlerine mezhebi benimsetmek için mektuplar yazdı; daveti yürütürken içte birtakım bölünmelerle, dışta düşmanlıklarla karşılaştı. Tayin ettiği fakat davetin öğreti ve ahlâkî standartlarından uzaklaşan bazı dâîlerle mücadele etti. Meselâ Şam’a tayin edilen Sükeyn, Hâkim’e çok benzemesinden faydalanıp 434 (1042) yılında kendisinin Hâkim-Biemrillâh olduğunu ve rec‘at ettiğini belirterek Kahire’de karışıklıkların çıkmasına sebep oldu. Bahâeddin risâleleriyle bunları önce uyardı, sonra da bütün dâîlerle ilgisini kestiğini ilân etti. Ardından on yedi yıllık faaliyetlerinin sonunda Menşûrü’l-gaybe adını taşıyan 111. risâleyi neşrederek selefleri gibi o da gaybete girdi (434/1042). O tarihten itibaren Dürzîlik, Hamza’nın ve diğer hudûdun ortaya koyduğu prensiplerden başkasını bünyesine almayan, dinlerine girecek kimseleri kabul etmeyen, çıkmak isteyenlere de müsamaha göstermeyen tam anlamıyla kapalı bir fırka haline dönüştü.

Dürzîler’e göre Hamza b. Ali ve dört hudûdun kendilerine has renkleri vardır. Yeşil Hamza’ya, kırmızı Temîmî’ye, sarı Kureşî’ye, mavi Sâmirî’ye,

beyaz ise Bahâeddin'e mahsus renklerdir. Fransızlar Lübnan'daki Cebelidürz'e bağımsız emirlik statüsü tanıyınca bu beş renkten oluşan bayraklar resmî merkezlerde görülmeye başlandı. Günümüzde Beyrut Beytü't-tâifeti'd-Dürziyye de aynı bayrağı yaşatmaktadır.

Yedi Esas. Dürzîliğin hem inanç hem de ahlâkî yönüyle ilgili olan yedi vasiyet mezhepte dördüncü farz olarak bilinir. Onlara göre Hamza b. Ali tenzil ve te'vil ehlinin, yani Ehl-i sünnet ile Şîa'dan İsnâaşeriyye, İsmâiliyye ve Karâmita'nın gerekli gördüğü kelime-i şehâdet, namaz, oruç, hac, zekât, cihad ve velâyet gibi esasları en-Nakzü'l-hafî adlı risâlesinde iptal etmiştir. Hamza bunu yaparken Hâkim-Biemrillâh'ın fiil ve davranışlarından ilham almıştır. Ona göre Hâkim uzun müddet namaz kılmamış, cuma, cenaze ve bayram namazlarına iştirak etmemiş, 400 (1009-10) yılında zekâtı kaldırmış, oruç tutmayı ve hacca gitmeyi gereksiz görmüş, cihadın zâhir ve bâtınını ilga etmiş, te'vil ehli olan Bâtıniyye yahut İsmâiliyye'nin özellikle Ali b. Ebû Tâlib ve nesline tahsis ettikleri velâyeti sadece kendisine tanımıştır. İptal edilenlerin yerine konulan yedi esas şunlardır: 1. Doğru sözlülük. Namazın yerine konulan bu esasa göre bir Dürzî dindaşı hakkında doğru sözlü olmak zorundadır. Ancak diğer din mensupları için hayat hakkı da dahil olmak üzere hiçbir konuda doğruluk prensibinin uygulanması gerekli değildir. Çünkü Bahâeddin'in ifadesine göre onlar zalim, kör ve cahildirler. Dürzîler "sıdk" kelimesini ve bütün türevlerini "sad" harfi yerine "sin" ile yazarak ebced sistemine göre

buradan hudûd ve dâîlerin sayısını (164) çıkarırlar. Dâîlerin doksan dokuzu imama aittir. 2. Din kardeşlerini korumak. Zekâtın yerine konulan bu esas sadece mezhep kardeşliğine hasredilmiştir. 3. Var olmayana ibadetten vazgeçmek. Oruç yerine konan bu esasa göre Dürzîler'in Hâkim'den önceki inanç ve ibadetlerinin, mevcut olmayana ibadet sayıldığından hiçbir değeri yoktur. 4. İblîsler ve azgınlardan uzaklaşmak. Hacca karşı konulan bu kurala göre uzak durulması gereken kimselerden maksat geçmiş peygamberlerdir. Dürzîler prensip olarak bütün peygamberlere muhaliftirler. Çünkü peygamberler Hâkim'i bırakarak insanları asla zuhur etmeyen bir ilâha çağırmışlardır. Hamza b. Ali bütün peygamberlerle ve özellikle şeriat sahibi Hz. Âdem, Nûh, Mûsâ, Îsâ ve Muhammed ile savaşmayı, onların bozulmuş olduğunu iddia ettiği akîde, şeriat ve dinlerinden uzaklaşmayı zaruri sayar. İsmâiliyye'de görülen "nâtık" ve

“esas”, yani peygamber ve onun yerine geçen imam Dürzîler’e göre İblîs ve şeytandır. Âdem şecere itibariyle beşerin dedesi olan, topraktan yaratılan ve Allah’ın halifesi olan Âdem değil, Maniheizm’deki kadîm ve orijinal insan veya yahudi kabalizmindeki Adam Kadmon olarak kabul edilir. Ancak günümüz Dürzîler’i Hz. Muhammed hakkında daha mülâyim bir yol takip ederek onun, kendi dinlerinde sadece risâlet vasıtası olmak gibi sınırlı bir yeri bulunduğunu yahut Tanrı elçisi olduğunu kabul ederler. 5. Hâkim-Biemrillâh’ı her devirde tek ilâh olarak tanımak. Kelime-i şehâdete karşı konulan bu kural, gizlilik esasına riayet maksadıyla başka din mensuplarının yanında lisanen terkedilip kalben uygulanabilir. Zor durumlarda Hâkim’in ulûhiyyeti dille inkâr edilebildiği gibi Hamza b. Ali’ye de lisanen küfür ve lânet câizdir. 6. Hâkim’in hüküm ve fiiline rızâ göstermek. Cihadın karşılığı olarak benimsenen bu kurala göre Hâkim’in her türlü fiiline razı olmak, o fiillerin mutlaka bir hikmete bağlı olarak işlendiğine inanmak gerekir. 7. Her durumda Hâkim’in hükmüne boyun eğmek. Velâyetin yerine konulan bu kural, Hamza b. Ali’ye göre bütün öğretilenlerin gayesini teşkil etmektedir.

B) Dürzî Kutsal Metinleri. Dürzîler’in ahlâkî ve medenî sistemlerinin dayandığı kutsal metinler dört yahut altı kitaba taksim edilmiş olup Resâʾilü’l-hikme veya el-Hikmetü’ş-şerîfe diye anılan 111 risâleden meydana gelir. En eskisi Safer 408’de (Temmuz 1017) yazılmış olan bu risâleler henüz tam ve kesin sayıya ulaşmış olmayıp sadece bir devrede toplanan risâleler mecmuası durumundadır. Genellikle Dürzîler’in yaşadıkları bölgelerdeki baskılar sebebiyle didaktik ve polemik mahiyetinde yazılmış bulunan risâleler, bilhassa 1831-1838 yılları arasında İbrâhim Paşa’nın Suriye’ye girişi ve 1860’ta Lübnan’daki iç savaş sonunda konuyla ilgilenen âlimlerin eline geçmiştir. Risâlelerde çelişkili ve müphem pasajlar, şifreli ibareler ve muğlak kelimeler vardır.

Dörtlü tasnife göre kitaplar sırasıyla 14, 26, 28, 43 risâle ihtiva eder. Buna karşılık altı kitaptan oluşan risâle mecmuaları 14, 26, 15, 13, 7 ve 36 risâleden meydana gelmekte ve her iki taksimde de risâle sayısı değişmemektedir. Altı kitaplı düzenlemede ilk dört risâle Hâkim’e atfedilir; otuz risâlenin yazarı ise Hamza b. Ali’dir. Beş risâle Muhammed et-Temîmî’ye aittir. Otuz ikinci risâlenin müellifi kesin olarak bilinmemektedir. Üç, dört, beş ve altıncı kitapta bulunan risâleler,

Hamza’nın çekilişinden sonra davet görevini üstlenmiş bulunan Bahâeddin el-Muktenâ’ya ait olup Dürzîlik hareketinin propagandası için yazılmıştır. Risâleler sadece bu koleksiyondan ibaret değildir. Bir şifahî rivayete göre kutsal metinler yirmi dört kitap hacminde iken zamanla birçok risâle kaybolmuştur. Son dönemde bulunan bir kutsal metin de el-Mushafü’l-münferid bi-zâtihî adlı yazmadır. Kaybolmuş kitaplardan biri olan bu eserin Hâkim tarafından Sind’deki mensuplarına yazıldığı tahmin edilmektedir. Dürzîler’e göre kutsal risâlelerde hile ve tahrif mevcut değildir; tahrif etmek isteyenlere dâîler engel olmuşlardır. Bunlar Derezî ve Sükeyn olaylarında görüldüğü üzere gerektiğinde cezalandırılmışlardır.

C) Amelî ve Ahlâkî Konular. Hamza b. Ali, 410 (1019) yılında Fâtımîler’in Mısır kādılkudâtı Ahmed b. Ebü’l-Avvâm’a gönderdiği mektuptan ibaret olan er-Risâletü’l-müneffeze ile’l-kādî adlı risâlede kadıya muvahhidlerin davalarına bakmamasını, bu davalara “eş-şerîatü’r-rûhâniyye” adını verdiği şeriata göre kendisinin bakacağını bildirmişti. Ona göre ruhanî şeriatın ana kaynağı, Kadı Nu‘mân’ın Deʿâʾimü’l-İslâm adlı eseridir. Hâkim-Biemrillâh da Yemen Dâîsi Hârûn b. Muhammed ve Suriye Dâîsi Ebü’l-Fevâris Ahmed’den görevlerini Deʿâʾimü’l-İslâm’a göre yürütmelerini istemişti. Bahâeddin, Resâʾilü’l-Hind’de Deʿâʾim’e atıfta bulunarak Kadı Nu‘mân’ı ölmez muvahhidlerden biri olarak takdim eder. Ruhanî şeriat Deʿâʾim’den, kölelik ve taaddüd-i zevcâtı iptal etmekle ayrılmaktadır.

Kutsal metinlerde Dürzî kadınlarla erkekler kardeş kabul edilmekte, bir Dürzî erkeğin Dürzî kadınla evlenmesi halinde kadını kendisine eşit kabul etmesi, bütün mallarını onunla paylaşması emredilmektedir. Bu bakımdan Dürzîlik kadın ve erkeğin eşit olduğunu, hukuk açısından aralarında bir fark bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Evlenme konusunda genellikle Hıristiyanlığın tesirinde kalan Dürzîler’de evlenme yaşı kadınlarda on yedi, erkeklerde on sekiz olarak kabul edilmiştir. İcap ve kabulden ibaret olan evlilikte mehir belirlenmemişse kadı tarafından tesbit edilir. Birden fazla kadınla evlenmek yasak olup böyle bir nikâh bâtıldır. Bir kadın veya erkeğin Dürzî toplumu dışından bir kimse ile evlenmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Müt‘a nikâhı ve câriye edinmek de yasaklar arasındadır. Boşanma hoş karşılanmamakla birlikte mümkün olup bir defada icra edilir. Boşanan kadın aynı erkekle tekrar evlenemez. Dürzî toplumunda, kadının kısır olması veya erkek çocuk doğurmaması en çok görülen boşanma

sebepleridir. Zina edenin evliliği de sona ermiş sayılır. Dürzî dinî hukukuna göre kadının da boşama hakkı vardır. Boşanma muamelesinde, boşanmak isteyen taraf kadınsa, eşlerin durumunu bilen kimselerce erkeğin kusurlu olmadığı tesbit edildiği takdirde koca karısına ait malın yarısını almaya hak kazanır. Aynı kural erkeğin boşanmak istemesi halinde de geçerlidir. Eşler arasındaki her türlü kesin ayrılışta kadının iddet süresi dört aydır. İddet esnasında nafaka kocaya aittir. Kadın, kocasının ölümünden sonra hukuken ve ahlâken en yakın akrabası olan erkek tarafından himaye edilir. Kocası ölen kadın tekrar evlenmemişse çocukları ve mallarının idaresi ona verilir. Lübnan'da evlilikle ilgili davalara 25 Mayıs 1929'da kurulan mezhep mahkemeleri bakmaktadır. Bu mahkemelerin kararları, iki "şeyhü'l-akl" veya yüksek dereceli Dürzî kadılarından teşekkül eden bir heyet tarafından temyiz edilir.

Dürzîler arasında miras taksimi, Sünnî Hanefî hukuk sisteminin tatbikatına

uygun cereyan etmekle birlikte en çok görülen yazılı vasiyet uygulamasıdır. Genellikle toprağın başkasına intikal etmemesi için uygulanan bu usul, ölümü hatırlatan bir uyarıcı olması bakımından da teşvik görmektedir. Vasiyet konusunda herhangi bir sınırlama yoktur. Bu hususun önemi dikkate alınarak Osmanlılar zamanında sadece vasiyet davaları ile ilgilenmek üzere bir kadı görevlendirilmişti.

Diğer hukukî mükellefiyetler ve müeyyideler, yenilip içilmesi serbest veya yasak olan şeyler, çocukların sünnet edilmesi, cenaze namazı gibi hususlar İslâmî kurallara uygun şekilde cereyan eder. Ramazan bayramı küçük bayram, Kurban bayramı büyük bayram olarak kutlanır. Kadın erkek Dürzîler'in çıplak ayakla, kilometrelerce yürüyerek bazı velîlerin ve özellikle Cemâleddin Abdullah et-Tenûhî'nin (ö. 884/1479) Abeyh'teki mezarını ziyaret etmeleri Güney Lübnan'da görülen bir uygulamadır.

Dürzî ahlâk sisteminde yedi esastan birincisi olan doğru sözlülük, bütün faziletleri ihtiva eden tevhidle eş değerde olup yalancılık şirkle eşit tutulur. Muvahhidler birbirinin kardeşi ve bacısı kabul edildiğinden karşılıklı yardımlaşma esastır. Zengin fakire yardım etmelidir. Malî gücü yeterli olanın başkasından yardım istemesi de yasaklanmıştır. Din mensuplarının özellikle hastalık, sıkıntı ve felâket anlarında birbirini ziyaret etmelerine

önem verilir. Bir Dürzî'nin dindaşını koruması dinî bir görevdir. Toplum tehlikede olduğu zaman hepsinin toplanıp kendilerini savunmaları gerekir. Karşılıklı yardım maddî konular yanında mânevî rehberlikte ve dinî bilgilerin öğretilmesinde de geçerlidir. Bundan dolayı Dürzî kutsal metinlerini öğretmek büyük bir sadaka sayılmış ve bu konuda ücret alınması yasaklanmıştır.

Tefecilik ve karaborsacılık büyük bir ahlâkî suçtur. Diğer ahlâkî görevler arasında en önemlilerinden biri iffettir. Dürzîler'e göre tevhid dini mensuplarını ahlâklı, iffetli ve namuslu olmaya yöneltir. Sıla-i rahimde bulunmak, misafire ikram etmek, söz söyleme ve oturup kalkmada edepli olmak ve tutumlu davranmak ahlâkî bakımdan uygulanması istenen hususlardır. Kendilerinden olmayanlara davranışları ve inançları konusunda ifşaatta bulunmayan ve tehlikelerden korunmak gayesiyle takıyye* uygulayan Dürzîler, 1860 yılına kadar kendilerini müslüman göstermiş ve muhtelif camiler de inşa etmişlerdir. Bu tarihten sonra şartların değişmesi dolayısıyla takıyyeye daha az riayet edildiği görülür. Gizlilik esasına uymaları, başta Nusayrîler olmak üzere pek çok kimse tarafından ahlâksızlıkla itham edilmelerine sebep olmuştur. Hamza b. Ali, bu tür ithamlara karşı er-Risâletü'd-dâmiga'yı yazarak suçlamaları reddetmiştir.

D) Cemaat Teşkilâtı. Bahâeddin el-Muktenâ'nın 434 (1042) yılında Menşûrü'l-gaybe'yi yayınlayıp çekilmesi veya ölmesi üzerine Dürzîliğe giriş ve çıkış tamamen kapanmıştır. Dürzî toplumunun ayakta kalma politikası istikametinde alınan bu tedbir, bazı nüfuzlu Arap aileleri istisna edilirse devamlı uygulanmıştır. Bu bakımdan Dürzîler yaklaşık 1000 yıldan beri misyoner teşkilâtına ihtiyaç duymayan gizli ve kapalı bir topluluk olma özelliğini korumaktadır. Toplumun fertlerini birbirine bağlayan ve cemaat halinde tutan âmillerin başında din bağı gelir. Diğer bağlar dinî bağı destekleyen unsurlardır. Dışarıdan evlenme olmadığı ve cemaatin büyük bir kısmı dağlık bölgelerde yaşadığı için hayatlarını yabancılara karışmadan sürdürebilmektedirler. Asırlarca devam eden toprağa bağlılık ve bağımsızlık duygusu bu cemaatin hayat anlayışının temelini teşkil eder. Çoğunluğu oluşturdukları merkezlerde kendilerinden olan bir emîrin idaresinde inanç, hukuk ve âdetlerini devam ettirirler.

Dürzî cemaati, dinî konuları bilen "ukkāl" ve bilmeyen "cühhâl" olmak

üzere iki kısma ayrılır. Mezhebin prensiplerine sıkı sıkıya bağlı olan, sigara, içki ve benzeri şeylerden kaçınan, yiyecek ve giyecekler konusunda zühd ve takvâya uyan, birçok fazileti şahsında toplayan aydın zümre ukkāl grubunu oluşturur. Bunların üçüncü bir kişi olmadan yabancı bir kadınla yalnız kalması, hatta onun selâmına karşılık vermesi, lüks içinde yaşaması câiz değildir. Kadınlardan ukkāl grubuna girenler "âkılât" diye anılır. Bunlar da ukkālin yükümlülüklerini taşırlar. Ukkāl zümresi çoğunlukla sarık sarar, koyu mavi cübbe yahut abâ giyer, mensupları sakallarını kesmezler. Herhangi bir makam veya göreve tayin edilmişlerse ona uygun kıyafet giymeleri câizdir. Âkılât ise "nikāb" veya "sâye" denilen elbiseler giyerler; bütün bedeni ve tek göz hariç olmak üzere yüzü kapatmak yaygın âdetleridir. Bir Dürzî'nin ukkāl arasına katılabilmesi için en az kırk yaşında olması, Dürzî inançlarına vâkıf olup şeyhü'l-akldan talepte bulunması ve kendisinden ahid alınıp kabul edilmesi gereklidir. Bu zümreye katılanlar gruba ait muhtelif derecelere yükselebilirler. Perşembe akşamları ibadet mahalleri olan halvetlerde toplanan ukkāl, derecelerine göre belli dinî metinleri okuduktan sonra halvetten uzaklaşır. Akîdenin sırlarını dinlemek hakkını haiz olan en yüksek dereceliler gecenin sonuna doğru dağılırlar. Halvetlerdeki bu düzen, 1762 yılından beri gizliliği sağlamak amacıyla devam ettirilmektedir. Genel olarak Dürzî cemaatinin % 15'ini teşkil eden bu seçkin zümreden suç işleyen olursa tövbe edip pişmanlığı ortaya çıkmadıkça ukkāl meclisine tekrar alınmaz. Ukkāl içinde "ecâvîd" denilen üstün meziyetli bir zümre daha vardır. Grubun yaklaşık % 2'sini oluşturan bu zümre daima zühd ve takvâ hayatı yaşar. Ukkālin faziletlere çok düşkün olan en üst tabakası, "şüyûhu'l-akl" veya "şuyûhu'l-asr" denilen kimselerdir. Bunların bir kısmı, tenha yerlerde kurulmuş ibadet mahalleri olan halvetlerde kalır, diğerleri de Dürzî kutsal metinlerinin istinsahı ile uğraşırlar. Ağır, beyaz bir sarık giyen ve Dürzî toplumundan büyük itibar gören şüyûhu'l-akl, dinî emirlerin yerine getirilip getirilmediğini kontrol etmek, vaaz vermek, çocukların yetişmesini sağlamak gibi görevleri yerine getirir; dünya işleriyle ve siyasetle ilgilenmez. Halvethânelerin işlerini yürüten, vakıflarıyla ilgilenen "şüyûhu'l-halevât" zümresi de ukkāl grubunun önde gelenlerindendir.

Cemaatin % 85'ini teşkil eden cühhâl ise dinî metin ve kaideleri bilmeyen, dinî toplantılara, sadece ramazan ve kurban bayramlarına tesadüf eden günlerde katılabilen avam tabakasıdır. Bu zümre, Dürzî kutsal risâlelerinin

asıllarını değil ancak şerhlerini veya basılmış eserleri okumaya yetkili olduğu için kendilerine “şerrâhîn” de denilmektedir. Halvethânelerin giriş kısmında oturan bu cemaatin umumi vaazdan sonra çıkmaları istenir. Sigara içmek ve dünya lezzetlerinden faydalanmak bunlar için mubahtır. Özel bir elbise giymezler, hikmet meclislerinin irşad bölümlerine katılabilirler. Bununla birlikte Allah’tan korkmak, iffetli ve temiz olmak, yalancı şahitlik ve benzeri kötülüklerden sakınmak, zikir ve tesbihle meşgul olmak

cühhâl için de gereklidir. Ukkāl ile cühhāl dışında “âyan” ve “âmme” denilen iki sosyal sınıf daha vardır. Günümüzde beş bölgeyi elinde tutan, kendileri şeyh ailesinden geldikleri halde şeyh olmayan feodal liderlere âyan, onların mensuplarına da âmme denilmektedir. Her iki grubun da kendi çevresinden evlenmesi gelenek halini almıştır.

E) Dürzî Nüfusu. Tarihte ve günümüzde Dürzî toplumuna hâkim dört büyük aile görülür. Bunlar Tenûhîler, Şihâbîler, Ma‘nîler ve Canbolatlar’dır.

Tenûhîler. Teymullah b. Esed b. Vebere b. Tağlib soyundan gelen bu aile, Fırat kıyısındaki Hîre bölgesini ilk defa imar eden Arap kabilesidir. Melik Nu‘mân b. Münzir ile güzelliğinden ötürü “Mâüssemâ” diye anılan annesi de bu ailedendir. Aslen hıristiyan olan Tenûhîler, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile birlikte hareket ederek Diyârışam’da Kınnesrîn, Menbic, Hama ve Maarretünnu‘mân bölgelerine yerleştiler. Hamza b. Ali’nin, Tenûhîler’in ileri gelenlerinden Ebü’l-Hasan Yûsuf b. Musbih ve Ebû İshak İbrâhim b. Abdullah’a mektuplar göndererek onları mezhebine davet etmesi sonucu Dürzîliğe girdiler. Haçlılar’a karşı savaşan ve 503 (1110) yılında çok sayıda emîrini kaybeden Tenûhîler’den -Buhtur b. Adudüddevle Ali hariç- Emîr Fevâris ailesinin hâkimiyeti sona erdi. Emîr Mecdüddevle’nin, Frenkler’le yaptığı savaşta öldürülmesinden (520/1126) sonra Ebü’l-Aşâir Buhtur (ö. 552/1157) devam ettirdiği savaşlarda muzaffer oldu. 657 (1259) yılında Aynicâlût’ta Moğollar’a karşı yapılan savaşta Dürzî Emîri Zeynüddin el-Melik, Seyfeddin Kutuz ile aynı safta çarpıştı.

Yavuz Sultan Selim’in Mercidâbık Savaşı’nda (1516) Arslan ailesinden Emîr Cemâleddin Ahmed ve kuvvetleri Osmanlı saflarında yer aldılar. Sultan Selim Cemâleddin’i Garb’a, Metn’e ve mücavir bölgelere emîr tayin ettiği gibi Şûf bölgesini de Ma‘n ailesinden alarak onun emrine verdi.

Böylece Cemâleddin Ahmed Güney Lübnan emîri oldu. Tenûhîler'in hâkimiyeti 1615 yılında Ma'noğulları'nın Beyrut'u işgaline kadar devam etti. Sonraları Şihâbîler'le mücadeleleri neticesinde nüfuzları azaldı. Günümüzde Tenûhîler'in Lübnan'da çok dar bir nüfuz bölgesi vardır.

Ma'nîler. Osmanlı kaynaklarında Ma'noğulları diye geçen bu aile, asıllarının, Emevî ve Abbâsî devrinin fesahatiyle tanınan cesur kişilerinden Ma'n b. Zâide'ye dayandığını iddia ediyorsa da bu nisbet sahih görülmemektedir. Aslında Ma'n b. Rebîa el-Eyyûbî'den gelen bu aile Rebîatü'l-Fürs'e mensuptur. Fırat Cezîresi'nde oturan Ma'noğulları'nın Dürzî oldukları da şüphelidir. Ma'n devrinde Halep civarına yerleşen aile, Emîr Fahreddin zamanında oldukça önemli faaliyetlerde bulunmuştur. 1515 yılında Mercidâbık'ta Kansu Gavri'nin maiyetinde iken Yavuz Sultan Selim'e sığınan Fahreddin, padişah nezdinde Cebel emîrlerinin hepsinden daha çok itibar görmüş, bu tarihten sonra Sayda ve Sûr gibi şehirleri elinde bulunduran Tenûhîler, Cebel hâkimiyetini Ma'n ailesine bırakmak zorunda kalmışlardır. Fahreddin'in ölümünün ardından oğlu Korkmaz ve onun oğlu II. Fahreddin zamanında Ma'nîler çıkardıkları isyanlar sebebiyle zaman zaman Osmanlılar'ı meşgul etmişlerdir. Bu son emîr Osmanlılar tarafından sıkıştırılınca beş yıl kadar Avrupa'da kalarak yardım elde etmeye çalışmış, 1618'de Lübnan'a dönmüş, Sayda ve Beyrut gümrüklerinin gelirleriyle büyük bir ordu kurmaya muvaffak olmuştur. Fahreddin'den sonra yerine geçen Melham'ın 1654 yılında ölümü üzerine Ma'n ailesinin nüfuz sahası tamamen Şihâbîler'in eline geçmiştir.

Şihâbîler. Aslında Hicaz'daki Benî Mahzûm kabilesinden gelen bu aile, Hz. Ömer zamanında Havran köylerinden Şehbâ'ya yerleştikleri için (15/636) bu isimle anılmışlardır. Şihâbîler VI. (XII.) yüzyılın ortalarında Nûreddin Zengî zamanında Vâditteym'e yerleşmişler ve Haçlılar'ın eline geçen vadiyi kurtarmak için yaptıkları savaşta galip gelmişlerdir. Nûreddin Zengî, Şihâbîler'in lideri Münkız'ı fethettiği yerlere emîr tayin etti. XVII. yüzyılın sonlarında Lübnan'daki Dürzî liderliği Şihâbîler'den Emîr Beşîr'e ve onun 1706'da ölümü üzerine Emîr Haydar'a intikal etti. Emîr Haydar'ın ölümünden (1732) üç yıl önce Emîr Melham Cebelilübnan riyâsetini ele geçirdi ve bu görevi 1754 yılına kadar sürdürdü. Daha sonra kardeşleri Ahmed ve Mansûr 1770 yılına kadar emirlik görevini devam ettirdiler. 1754'te Emîr Ali Haydar, Melham'ın oğulları ve Şihâbî ailesinden pek çok

kişi hıristiyan oldu. Bu dönemden itibaren günümüze kadar ailenin Mârûnî hıristiyan, müslüman ve Dürzî olarak üç kısma ayrıldığı görülür. Bu ailenin en büyük şahsiyeti, 1788-1840 yılları arasında Cebelilübnan emirliğini elinde tutan, Sünnî Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Dürzîlik arasında kendine göre hassas bir denge kurup siyasî sebeplerle Osmanlılar'a karşı Sünnî, Dürzîler'e karşı Dürzî, hıristiyanlara karşı da hıristiyan gibi davranan Emîr Beşîr eş-Şihâbî'dir. Şihâbîler'in Dürzîliğe ne zaman girdikleri kesin olarak bilinmemekle beraber XVIII. yüzyıl başlarında Cebelilübnan'a hâkim olduktan sonra Dürzî oldukları sanılmaktadır.

Canbolatlar. Kilis ve Halep civarına yerleşmiş olan bu büyük aile, adını Canbolat b. Kāsım el-Kürdî'den almıştır. Rivayete göre aile Eyyûbîler'e kadar uzanır. İbn Arabî veya İbn Arabû künyesini alan Canbolat çocukluğunda bir müddet Osmanlı sarayında bulunmuş, daha sonra Kilis emirliğine tayin edilmiştir. Halep civarını eşkıyadan temizlediği için şöhret kazanmış, II. Selim zamanında Kıbrıs seferine iştirak etmiş ve 1572'de Kilis'te ölmüştür. Onun ardından ailenin reisi olan ve bazı görevlerden sonra kendisine vezirlik pâyesi verilen Hüseyin Paşa, İran seferine katılması hususunda Cigalazâde Sinan Paşa'nın emrine uymakta geciktiği için 1604'te Van'da idam edilmiştir. Bunun üzerine aile adına isyan eden ve Osmanlı tarihinde Celâlî olarak anılan, devletin kendisini oyalamak için Halep eyaletini verdiği Canbolatoğlu Ali Paşa Ma'noğulları'ndan II. Fahreddin ile birleşti. Nüfuzunu Hama'nın kuzeyinden Adana'ya kadar genişleten Ali Paşa müstakil bir hükümdar gibi adına para bastırıp hutbe okuttu. Fahreddin vasıtasıyla başta Toskana olmak üzere bazı Avrupa devletleriyle anlaşmalar yaptı. 1607 yılında Kuyucu Murad Paşa tarafından mağlûp edilen Ali Paşa Halep'e kaçtı. Padişah I. Ahmed'den özür dileyerek Tımışvar'a tayin edilmişken 1611'de Kuyucu Murad Paşa'nın emriyle idam edildi.

Bu olaylardan sonra Kilis ve Halep'te saklanmaya mecbur kalan Canbolatlar, 1630 yılında II. Fahreddin'in daveti üzerine Lübnan'a giderek Şûf'ta yerleştiler. Canbolat b. Saîd'den sonra oğlu Ribâh ailenin reisliğini sürdürmüş, daha sonra Ali b. Ribâh, Şeyh Kablan el-Kādî et-Tenûhî'nin kızı ile evlenerek kayınpederinden sonra Şûf'ta şeyhülmeşâyih seçilmiştir. 1777'de Canbolatî ve Yezbekî diye ikiye ayrılan aile Şûf'un yüksek kesimlerine hâkim oldu. Emîr Beşîr eş-Şihâbî

devrinde Şihâbîler ile Canbolatlar arasında çıkan ihtilâflar neticesinde Canbolatlar'ın bulunduğu yerler tamamen tahrip edildi. XIX. yüzyılda ailenin en meşhur siması, İbrâhim Paşa'nın Şam'ı işgalinde büyük rol oynayan Saîd b. Beşîr el-Canbolatî'dir. Yaklaşık iki asırdan bu yana Dürzîler içinde en etkili ve en itibarlı aile Canbolatlar'dır.

Günümüzde Dürzîler'in kesin sayısı bilinmemekle birlikte Lübnan, Suriye, Filistin ve Ürdün'de yaklaşık 400-450.000 Dürzî bulunduğu sanılmaktadır. XIX. yüzyılda Lübnan ve Suriye'den göç eden bazı Dürzîler Amerika, Avustralya ve Batı Afrika'ya yerleşmişlerdir. 40.000 civarında Dürzî bugün Venezuella, Brezilya, Arjantin ve Meksika'da ve daha küçük cemaatler halinde Şili ve Kolombiya'da yaşamaktadırlar. Birkaç bin Dürzî de Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'da bulunmaktadır. Adı geçen ülkelerde Dürzî cemaatleriyle diğer Araplar arasındaki bağları takviye eden faal cemiyetler olduğu gibi bir kısmı da önemli sosyal, ekonomik ve kültürel mevkiler işgal etmektedir. Ortadoğu'daki Dürzîler azınlık durumunda bulunmalarına rağmen bölgenin sosyal, ekonomik, politik ve kültürel hayatında etkinliklerini sürdürmekte, özellikle Suriye ve Lübnan'ın politik ve sosyal meselelerinde ağırlıklarını hissettirmektedirler. Dürzîler'in Beyrut'ta dinî, sosyal ve kültürel işlerle uğraşan bir merkezleri, okulları, kulüp ve kuruluşları, Abeyh'te yetimhâne ve yaşlılar için yurtları mevcuttur. Lübnan'daki Dürzîler'in sayısı 150-170.000, Suriye'de ise 260.000 civarındadır. Yaklaşık 15.000 kadarı Halep yöresinde, 20.000'i Şam ve çevresinde, 25.000'i Güney Suriye'de Katana ve Kuneytra'da ve 200.000 kadarı da Cebelidürz'de yaşamaktadır. Ürdün'de Dürzîler Amman ve Zerka'da yaşayan, sayıları 3000 civarında küçük bir azınlıktır. İsrail'deki Dürzîler Batı Celîle ve Kermel dağı eteklerinde bulunur; sayıları 30.000 civarındadır. Bunlar 1948 işgalinden sonra topraklarına bağlılıklarından dolayı yerlerini terketmemişlerdir. Filistin'deki Dürzîler, gelirlerini sahip oldukları küçük topraklardan sağlayan bir çiftçi toplumudur. İsrail Devleti'nin kurulması esnasında mukavemet göstermedikleri için burada bulunan Dürzîler diğer Araplar'dan daha iyi muamele görmektedirler.

Dürzîliğin kendine has inanç prensipleri, ibadet şekilleri, ahlâk kuralları bulunan bir din olduğunu veya belli bir dine bağlı kalarak bir mezhep halinde geliştiğini söylemek mümkün değildir. Öyle görünüyor ki Dürzîlik, çeşitli din ve düşünce akımları ile aşırı Şiî telâkkilerinden etkilenmiş karma

bir sistemdir. Bilinebildiği kadarıyla Dürzî inanç sisteminde Allah'ın çeşitli insanlarda tecelli etmesi, tenâsüh (tekammus), Hâkim-Biemrillâh gibi liderlere beşer üstü nitelikler nisbet edilmesi, İslâm'ın titizlikle korumak istediği tevhid prensibiyle hiçbir şekilde bağdaşamaz. Her müslüman tarafından benimsenen namaz, oruç gibi ibadetlerin ilke olarak Dürzîlik'te bulunmayışı da bu sistemin Müslümanlık'la şekil açısından olabilecek ilgisini ortadan kaldırmaktadır. Dürzîlik'te yer alan ahlâk kuralları ise hemen bütün din ve sistemlerde bulunan evrensel ilkeler niteliğindedir. Yakın kökleri Bâtınî İsmâîliyye'ye dayanan Dürzîliğin özellikle âhiret hayatını tamamen red veya te'vil etmesi dikkat çekicidir. Dürzîler'in zaman zaman âyet ve hadisleri ilmî bir metoda bağlı kalmaksızın çeşitli yorumlara tâbi tutmaları, onların İslâm'a bağlılığından dolayı değil sadece kendi görüşlerini destekleme gayesine yöneliktir.

F) Literatür. Genel olarak İslâm tarihleri Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın ilâhlık iddialarını, çevresinde toplanan kişilerin ona bağlanmasını ve esrarengiz bir biçimde ortadan kaybolmasını bahis konusu etmelerine rağmen Dürzîlik'ten söz etmemektedir. Dürzîler'i ilk defa zikreden Yahyâ b. Saîd el-Antâkî (ö. 458/1066) ve daha sonra İbnü'l-Amîd el-Mekîn de (ö. 672/1273) onlar hakkında bilgi vermemektedir (İA, III, 665). Dürzîliğin esaslarını ihtiva eden kutsal risâlelerin İbrâhim Paşa'nın Suriye seferi sonucunda ele geçirilmiş olması (yk. bk.), mezhebin Dürzî olmayan ilim adamlarınca tanınmasını, araştırılmasını ve bu konuda eserler ortaya konmasını mümkün kılmıştır. Bu devreden önce Dürzîler, daha sonra Dürzî olan ve olmayan müellifler konuyla ilgili muhtelif çalışmalar yapmışlardır.

Dürzîlik tarihi hakkında bu mezhebin mensupları tarafından yazılan elde mevcut en eski eser, Sâlih b. Yahyâ'nın (ö. 839/1435) Târîhu Beyrût'udur (nşr. Louis Cheiko, Beyrut 1927; Francis Hours-Kemal Salîbî, Beyrut 1969). Bundan sonra en önemli kaynak, Hamza b. Sebât'ın (ö. 926/1520) Târîhu İbn Sebât, adlı eseridir. Kitabın günümüze ulaşan kısımları, Nâile Takıyyüddin Kāidbeyh tarafından Târîhu'd-Dürûz fî âhiri ʿahdi'l-memâlîk adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1989). Abdülmelik el-Eşrefânî'nin (XVII. yüzyıl) yazdığı ʿUmdetü'l-ʿârifîn adlı eserin üçüncü bölümü, ortaya çıkış döneminde Dürzîliğin tarihini işleyen ciddi bir kaynak niteliğindedir (N. M. Abu Izzeddin, s. 236). Ebû Muslih'in Vâkiʿu'd-Dürûz'u ile (Beyrut 1905)

Fuâd el-Atraş’ın ed-Dürûz müʾâmerât ve târîh ve hakāʾiḳ’i (Beyrut, ts.) Dürzîliğin yakın tarihiyle ilgilidir. Mezhebin Ortadoğu ve Arap dünyasındaki siyasî durumunu inceleyen eserlerden, Abbas Ebû Sâlih’in Târîhu’l-Muvahhidîn ed-Dürûzü’s-siyâsî fi’l-meşrikı’l-ʿArabî (Beyrut 1981) adlı çalışması yanında Şekîb Sâlih’in İbrânîce Toldot ha-Druzim (Tel Aviv 1989) ve Kais M. Firro’nun A History of the Druzes (Leiden-New York-Köln 1992) adlı eserleri, başlangıçtan günümüze kadar Dürzîlik tarihini işleyen modern araştırmalardır.

Dürzî müellifler tarafından yazılan mezheple ilgili genel eserler arasında, fırkanın ortaya çıkışı, inanç esasları ve hukukî düzenlemelerini konu alan Emîn Muhammed Tâlî’in Aslü’l-Muvahhidîn ed-Dürûz’u (Beyrut 1961), ılımlı bir Dürzî olan ve mezhebin inançlarını mûtedil bir biçimde ele alarak inceleyen Abdullah en-Neccâr’ın Mezhebü’d-Dürûz ve’t-tevhîd’i (Kahire 1965), Sâmî Nesîb Mekârim’in, Dürzî siyasî lideri Kemal Canbolat’ın geniş bir mukaddimesini ihtiva eden Advâʾ ʿalâ mesleki’t-tevhîd’i (Beyrut 1966) ve The Druze Faith’i (Delmar-New York 1974), N. M. Abu-Izzeddin’in The Druzes (Leiden 1984) adlı eseri de önemli çalışmalardır.

Mezhep dışındaki müellifler tarafından Dürzîliği bir bütün olarak ele alan eserler içinde, A. I. Silvestre de Sacy’nin yazdığı Exposé de la religion des Druzes’ü (Paris 1838) büyük bir önem taşımaktadır. Birçok orijinal yazmaya ışık tutan ve mezhebin bünyesini mükemmel bir şekilde aksettiren iki büyük cilt hacmindeki bu eser, neşredilmesinin üzerinden 156 yıl geçmesine rağmen henüz aşılamamıştır. Ancak eserin, sistemin etkilendiği dış tesirleri yeterince ortaya koyamadığı da genel bir kanaattir. Philip K. Hitti’nin fırkanın tarihi, sosyal gelişimi, ırkî menşei, inançları ve folklorunu ele alan ve kutsal metinlerinden örnekler veren The Origins of the Druze People and Religion (New York 1928)

ve H. Blanch’ın İbrânîce Ha Druzîm (Kudüs 1938) adlı eserleri de konuya dair önemli çalışmalar arasındadır. Abdurrahman Bedevî’nin mezhebin ortaya çıkışı, gelişmesi, takıyyeye yönelmesi, kutsal risâleleri, çeşitli yazmaları, bulundukları kütüphaneler ve günümüzdeki durumları hakkında geniş bilgiler ihtiva eden Mezâhibü’l-İslâmiyyîn (Beyrut 1973), M. Ahmed el-Hatîb’in, fırkanın inanç ve ahlâkî tatbikatını ele alan monografik çalışması ʿAkīdetü’d-Dürûz (Amman 1400/1980) ile İslâm dünyasında

ortaya çıkan bâtınî fırkalar arasında Dürzîliğe geniş yer veren el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî (Amman 1404/1984) adlı eserleri ve Mustafa Gālib'in el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm'ı konu ile ilgili önemli araştırmalardır. İzmirli İsmail Hakkı'nın, mezhebin kutsal risâleleri ve özellikle de Sacy'den faydalanarak fırkayı bir bütün olarak ele alıp incelediği "Dürzî Mezhebi" adlı makalesi ise (DİFM, I, sy. 2, s. 36-99; II, sy. 3, 177-234) Türkçe'deki en geniş çalışmadır.

Dürzî kutsal risâlelerinde geçen isim ve tabirleri açıklayan ve Şeyhülukkāl Nâsırüddin el-Îd (ö. 1129/1716) tarafından kaleme alınan ed-Dürretü'l-mudîʾe bu konuda önemli bir eserdir (N. M. Abu Izzeddin, s. 237). Mezhep mensupları arasındaki evlilik ve boşanma konusunu ele alan N. Alamuddin ve P. Starr'ın Crucial bonds, Marriage among the Lebanese Druze (New York 1980) ve A. Layish'in Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family (Leiden 1982) adlı eserleri de sahalarında hazırlanmış ciddi araştırmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (Amedroz), s. 80; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 314-317, 513; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), IV, 379-381; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel, Beyrut, ts., s. 180; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1970, XII, 9; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, Kahire 1383/1963, III, 426-427; XIII, 248-249; Makrîzî, el-Hıtat, II, 253; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1933, IV, 178-184, 248; Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr, s. 450; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 601; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, II, 84-87; III, 266-269; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 192-195; S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, I, 15-17, 165-190; II, 101, 227-259, 297-384, 651-686, 696-706; Sicilli Osmânî, II, 61; Bustânî, DM, VII, 671-677; Philip K. Hitti, The Origins of the Druze People and Religion, New York 1928, s. 2, 4, 5, 8, 11-12, 19, 21-27, 33-37, 39-41, 50-54; Mîhâîl Beg Şerubim, et-Tâlîd fî mezhebi ehli't-tevhîd, Kahire, ts., s. 4-5, 9-10, 12, 14, 21-22; M. Abdullah İnân, el-Hâkim-Biʾemrillâh ve esrârü'd-daʿveti'l-Fâtımiyye, Kahire 1937; Emîn

Muhammed Talî, Aslü’l-Muvahhidîn ed-Dürûz ve usûlühüm, Beyrut 1961, s. 11, 91-98, 121-152; M. Kâmil Hüseyin, Tâ˒ifetü’d-Dürûz, Kahire 1962, s. 76-79, 114; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 150, 305-306; Abdullah en-Neccâr, Mezhebü’d-Dürûz ve’t-tevhîd, Kahire 1965; Sâmî Nesîb Mekârim, Edvâ˒ ˓alâ mesleki’t-tevhîd, Beyrut 1966, s. 24-25, 72-73, 128; a.mlf., The Druse Faith, New York 1974, s. 1-4, 18-20, 25, 27-28, 41-49, 51-52, 53-58, 83-88, 113; M. Kürd Ali, Hıtatü’ş-Şâm, Beyrut 1969, VI, 263-268; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 509-516, 583-620, 658-665, 675-761; J. N. Hollister, The Shi˓a of India, London 1979, s. 232-233; Mustafa Gālib, Târîhu’d-da˓veti’l-İsmâîliyye, Beyrut 1979, s. 221-227, 241; a.mlf., el-Harekâtü’l-Bâtıniyye fi’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-Arabî), s. 241, 251, 263; Ahmed el-Fevzân, Edvâ˒ ˓ale’l-˓akīdeti’d-Dürziyye, Beyrut 1399/1979, s. 35-46, 61-67, 72-77; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu’d-devleti’l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 354-367; A. Layish, Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family, Leiden 1982, s. 98-99, 103, 105, 108-109, 138-141, 220, 361-363; E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikādî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1983, s. 169-176; M. Ahmed el-Hatîb, el-Harekâtü’l-Bâtıniyye fi’l-˓âlemi’l-İslâmî, Amman 1404/1984, s. 201-224, 269, 272-277, 297; N. M. Abu Izzeddin, The Druzes, Leiden 1984; Mustafa eş-Şek‘a, İslâm bilâ mezâhib, Kahire 1407/1987, s. 272 [Dürzî siyasî lideri Kemal Canbolat ile mülâkat]; a.e., s. 273 [Dürzî Şeyhülaklı M. Ebû Şakrâ ile mülâkat]; Brenton Betts, The Druze, New Haven 1988; İzmirli İsmail Hakkı, “Dürzî Mezhebi”, DİFM, I, sy. 2, s. 70-79; II, sy. 3, s. 214-234; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Dürzî Tarihine Dâir Notlar”, TD, VII/10 (1954), s. 143-156; a.mlf., “Canbulat”, İA, III, 22-23; a.mlf. – M. Tayyib Gökbilgin, “Dürzîler”, a.e., III, 665-680; E. Toftbek, “A Shorter Druze Catechism”, MW, XLIV/1 (1954), s. 38-42; J. Robertson Buchanan, “The Druzes: Their Origins and Development to the Zenith of Their Power under Fakhr al-Dīn II”, Transactions, XIX, Leiden 1963, s. 41-51; Gordon Roberts, “The Druzes-A Community Apart”, Middle East International, XXVI, London 1973, s. 23-25; David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion”, Isl., LII (1975), s. 47-48, 239-262; LIII (1976), s. 5-27; H. Kindermann, “Tenûh”, İA, XII/1, s. 162-167; M. Cavid Baysun, “Ma’n”, a.e., VII, 268-272; M. G. S. Hodgson, “Durûz”, EI, II, 631-634; The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, V, 523-526.

Mustafa Öz

DÜSTUR

(bk. ANAYASA)

DÜSTUR

دستور

Tanzimat’tan sonra Osmanlı Devleti’nde ve kuruluşundan itibaren Türkiye Cumhuriyeti’nde kabul edilen kanun, nizamnâme ve diğer hukukî mevzuatı bir araya getiren resmî külliyat.

Tanzimat döneminde hazırlanmış ve kabul edilmiş olan kanun ve nizamnâmeleri resmî bir kitap içinde bir araya getirme zarureti hissedilince ilk defa 1267’de (1851), Tanzimat’ın başlangıcından o tarihe kadarki hukukî mevzuat 142 sayfalık isimsiz bir kitapta toplandı. Şâban 1279’da (Şubat 1863) Cevdet Paşa’nın gayretleriyle, kabul edilen yeni kanun ve yönetmelikleri eklemek, yürürlükten kaldırılanları çıkarmak suretiyle ilk defa Düstur adıyla bir kitap meydana getirildi (Tezâkir, IV, 74). Zilhicce 1282’de de (Mayıs 1866) o tarihe kadar kabul edilen kanun ve nizamnâmeler eklenip yürürlükten kaldırılanlar çıkarıldı ve Düstur ikinci defa neşredildi. Daha sonra yeni ilâve ve çıkarmalarla 1289 (1872), 1290 (1873), 1293 (1876) ve 1296 (1879) yıllarında I, II, III ve IV. cilt Düstur’lar yayımlandı. 1299’da (1882) IV. cildin ikinci baskısı yapıldı. 1296’dan (1879) 16 Safer 1302’ye (5 Aralık 1884) kadar kabul edilen kanun, nizamnâme ve tâlimatnâmeler dört zeyil halinde (1, 2 [1299], 3 [1300], 4 [1302]) neşredildi. Bu tarihten II. Meşrutiyet’e (1908) kadar olan dönemdeki mevzuat uzun süre yayımlanmamış, ancak Cumhuriyet’in ilânından sonra Ankara’da 1937’den itibaren birinci tertibin V (1937), VI (1939), VII (1941) ve VIII. (1943) ciltleri olarak neşredilmiştir.

II. Meşrutiyet’ten itibaren çıkan hukukî mevzuatın yayımına ise Meşrutiyet’ten sonra devam edilmiştir. 1 Temmuz 1324’ten (14 Temmuz 1908) 23 Nisan 1923 tarihine kadarki hukukî mevzuat ikinci tertip Düstur’un muhtevasını oluşturmuştur. İlk cildi 1329’da (1911) yayımlanan bu tertibin tamamı on iki cilttir. İkinci tertip Düstur’da kanun, nizamnâme ve diğer mevzuat, padişah tarafından tasdik tarihi esas alınarak sıralanmıştır. Bu tertipte kanun ve nizamnâmelerin yanı sıra devletler arası antlaşma ve sözleşmeler, umumi mukaveleler, cemaat reislerinin beratları

da Düstur'a ilâve edilmiştir. Ayrıca ikinci tertip Düstur'da, bu dönemde kabul edilmiş olmakla birlikte Düstur'un yayımlanma

aşamasında yürürlükten kalkmış mevzuata da yer verilmiş, böylece birinci tertipte takip edilen yol terkedilmiştir. Bu arada 1302-1336 (1884-1918) yılları arasındaki boşluğu doldurmak amacıyla 15 Muharrem 1289-8 Receb 1325 (25 Mart 1872-17 Ağustos 1907) tarihleri arasında kabul edilmiş, ancak birinci ve ikinci tertip Düstur'lara alınmamış yetmiş iki kanun, nizamnâme ve tâlimatnâmeyi içine alan tek ciltlik bir mütemmim yayımlanmıştır (İstanbul h. 1335/1333 r.).

Yeni Türk devletinin hukukî mevzuatı üçüncü tertip Düstur'u oluşturmuştur. 23 Nisan 1920-27 Mayıs 1960 tarihleri arasındaki mevzuat Ankara'da yine yılda bir cilt olmak üzere kırk bir cilt halinde yayımlandı. Üçüncü tertipten itibaren Düstur'da kanun ve nizamnâmeler, devletler arası sözleşme ve antlaşmalar, tekel hakkı tanıyan sözleşme ve imtiyaznâmeler, kanunların yorumuyla ilgili Türkiye Büyük Millet Meclisi kararları, nizamnâmelerin yorumuyla ilgili Danıştay kararları, bakanlar kurulunca onaylanan sözleşmeler, Yargıtay ictihadı birleştirme kararları yayımlanmaktadır.

27 Mayıs 1960-1 Kasım 1961 arası 27 Mayıs İhtilâli dönemi mevzuatı bir ciltte dördüncü tertip olarak toplanmıştır. 1 Kasım 1961'den başlayıp halen devam etmekte olan beşinci tertip Düstur'da yılda bir cilt olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin hukukî mevzuatının yayımlanmasına devam edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, Ankara 1986, IV, 74; Düstur, Birinci tertip, c. V, İkinci tertip, Üçüncü tertip, Dördüncü tertip, Beşinci tertip mukaddimeleri.

M. Âkif Aydın

DÜSTÛRNÂME-i ENVERÎ

دستورنامه أنورى

XV. yüzyılda yazılmış manzum tarih.

XV. yüzyıl ortalarında yaşadığı anlaşılan Enverî tarafından kaleme alınmıştır. Müellifin hayatı hakkında bilinenler tamamen kendi eserine dayanır. Tam künyesi bilinmediği gibi Enverî adı da onun mahlasıdır. Düstûrnâme'nin mukaddime ve metninden anlaşıldığına göre Enverî Arapça, Farsça öğrenmiş, zamanının ilimlerini bir dereceye kadar tahsil etmiş, bu arada bazı tarih kitaplarını okumuş orta derecede bir şairdir. Eserin mukaddimesinde, Fâtih Sultan Mehmed adına daha önce Teferrücnâme adıyla bir tarih kitabı kaleme aldığını yazan (s. 4) Enverî, daha sonra da hâmisi Mahmud Paşa adına Düstûrnâme'yi hazırladığını, onun ve Fâtih'in maiyetinde birçok sefere katıldığını belirtir. Gerçekten eserin birçok yerinde ifade ettiği gibi 866 (1461-62) yılında Eflak seferine katılmış, Midilli adasının fethinde hazır bulunmuş, hatta fetih sonrası ilk ezanı okumuş, ertesi yıl da Bosna seferine ve Yayça muhasarasına iştirak etmiştir (s. 100 vd.).

Enverî Düstûrnâme'yi Zilhicce 869'da (Ağustos 1465) telif etmiş (s. 108), telif sebebini ise belirtmemiştir. Ancak eserin yarıdan fazlasını oluşturan Aydınoğulları tarihi, özellikle Umur Bey'in (1334-1348) gazâ ve fetihlerinin geniş olarak anlatılması kitabın yazılmasının başlıca sebebi olduğu söylenebilir.

Mesnevi tarzında yazılan ve 3730 beyitten ibaret olan eser, esas olarak bir mukaddime ile üç ana bölümden oluşmaktadır. Mahmud Paşa'ya ithafın ve fihrist kısmının yer aldığı mukaddimeden sonra gelen ana bölümlerden birincisi peygamberler ve İslâm tarihine dair olup kendi içinde "bab" adı altında on yedi kısma ayrılmaktadır. Bu bablarda kısaca peygamberlerden, Pîşdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler, Sâsânîler, Hz. Muhammed, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Saffârîler ve Sâmânîler'den, Gazneliler, Deylemîler, Kuhistan melikleri yani İsmâilîler, Selçuklular, Salgurlular,

Hârizmşahlar ve Moğollar'dan bahsedilmektedir. On yedinci babın sonunda ebced hesabıyla meşhur olayların tarihlerine delâlet eden manzum tarihler yer almaktaysa da bunların çoğu yanlıştır. Eserin ikinci ve en uzun ana bölümü on sekizinci bab olup burada Aydınoğulları Beyliği'nin tarihçesi, özellikle Umur Bey'in gazâ ve fetihleri anlatılmaktadır. Son dört bab ise eserin üçüncü ana bölümünü oluşturmaktadır. Bunlardan on dokuzuncu babda özellikle Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'nın (ö. 1357) Rumeli'deki fetihleriyle 1402 Ankara Savaşı ve sonrası hadiseleri olmak üzere Fâtih'e kadar gelen devrin önemli olayları, yirminci babda 1464 ortalarına kadar Fâtih Sultan Mehmed devri olayları anlatılmıştır. Son iki bab Mahmud Paşa'nın seferleriyle methine tahsis edilmiştir.

Düstûrnâme-i Enverî'nin başlıca kaynağı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Nizâmü't-tevârîẖ'idir. Selçuklular kısmını yazarken Garsünni'me Muhammed b. Hilâl es-Sâbî'nin tarihiyle bunu ihtisar eden Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mirʾâtü'z-zamân'ını kullanan Enverî ayrıca Zonaras, Cédrénos ve Glykas gibi Bizans tarihçilerinin eserlerinden de faydalanmış olmakla birlikte yine Nizâmü't-tevârîẖ'i esas almıştır. Düstûrnâme'nin en önemli ve en geniş bölümü olan Aydınoğulları'na dair on sekizinci babının kaynağı için Enverî, Umur Bey'in ümerâsından Hâce Selmân'ın dışında (s. 20, 57) herhangi bir kimseden söz etmez. Bu bölümün başlıca kaynağının Hâce Selmân'ın günümüze ulaşmayan destan tarzında bir eseri olduğu veya Enverî'nin bu zatın şifahen verdiği bilgileri değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Osmanoğulları ile ilgili bölümü ise Semerkandî nisbeli bir müellifin yine günümüze ulaşmamış eserinden nakleden Enverî (s. 6) bu kaynağı hakkında da bilgi vermemektedir. Bu bölümü yazarken Ahmedî'nin İskendernâme adlı mesnevisinin bir bölümünü teşkil eden Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân'ı ile Karamanî Mehmed Paşa'nın Tevârîhu's-selâtîn adlı eserini kullanması kuvvetle muhtemel olan Düstûrnâme müellifinin ayrıca tarihî takvimlerden faydalanmış olması da mümkündür.

Düstûrnâme'nin en önemli özelliği, Aydınoğulları tarihine dair ayrıntılı bilgi veren yegâne eser olmasıdır. On sekizinci babda verilen bu bilgilerin Bizans ve Latin kaynakları ile uygunluğu, özellikle Latin kaynaklarında pek kısa geçiştirilen olayları geniş olarak ihtiva etmesi, eserin sadece Anadolu için değil Akdeniz dünyası için de önemini arttırmaktadır. Ayrıca Selçuklu, Hârizmşah ve Moğol devletleriyle ilgili kısımlarda da başka kaynaklarda

olmayan bilgiler bulunmaktadır. İlk Osmanlı tarihlerinden olması ve kaynağının günümüze ulaşmaması esere bu hânedan için de kaynak değeri kazandırmaktadır. Bu bölümün önemli konularından birisi de Osmanoğulları'nın aslı ve şeceresidir.

Eserin bugüne ulaşan iki nüshası mevcuttur. Bunlardan ilki Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olup (Ancien Fonds, nr. 250) bu nüshanın tarihî değeri olmayan İlkçağ'da kurulmuş bazı devletlerle ilgili kısımları hariç Selçuklu, Hârizmşah, Moğollar, Aydınoğulları ve Osmanlılar'la ilgili bölümleri Mükrimin Halil (Yınanç) tarafından önsöz ve girişsiz olarak eski harflerle 1928 yılında neşredilmiştir. Eser hakkında değerlendirmeler ve

Aydınoğulları'yla ilgili kısmın tarihî kıymetine dair yine aynı müellif tarafından 1930 yılında "Medhal" adı altında ayrıca bir çalışma daha yayımlanmıştır. Diğer nüsha ise İzmir Millî Kütüphanesi'nde bulunmakta olup (nr. 22/401) ilk defa Himmet Akın tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır (Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, s. XI-XII). Bu nüshanın son sayfasındaki tarih 894'tür (1489). Tamamı 140 varak olan bu nüshanın Aydınoğulları'na ait kısmının yazı stili daha eskidir, Osmanlı tarihi kısmı ise rik'a yazı ile sonradan eklenmiştir. Bu nüsha ile Paris nüshasının Aydınoğulları'na ait kısmı karşılaştırılmak suretiyle Irène Mélikoff-Sayar tarafından yayımlanmış ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Le Destan d'Umūr Pacha [Düstūrnāme-i Enverī], Paris 1954). Ayrıca P. Lemerle tarafından, burada geçen olaylar Bizans ve Batı kaynakları ile karşılaştırılarak eser hakkında bir değerlendirme de yapılmıştır (L'Émirat d'Aydin Byzance et l'Occident, recherches sur "La Geste d'Umur Pacha", Paris 1957).

BİBLİYOGRAFYA

Düstûrnâme-i Enverî (nşr. Mükrimin Halil), İstanbul 1928, tür.yer.; a.e.: Le Destān d'Umūr Pacha (nşr. ve trc. I. Mélikoff-Sayar), Paris 1954; Mükrimin Halil, Düstûrnâme-i Enverî: Medhal, İstanbul 1930, tür.yer.; P. Lemerle, L'Émirat d'Aydin Byzance et l'Occident, recherches sur "La Geste d'Umur

Pacha", Paris 1957; Babinger (Üçok), s. 445-446; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. XI-XII; Necib Asım [Yazıksız], "Düsturnâme-i Enverî", TTEM (yeni seri), I/5 (1930-31), s. 83-86; V. L. Ménage, "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı" (trc. Salih Özbaran), TED, sy. 9 (1978), s. 234.

Abdülkadir Özcan

DÜSTÛRÜ’l-AMEL

دستور العمل

Kâtib Çelebi’nin (ö. 1067/1657) devlet düzeni ve devletin ıslahına dair eseri.

Osmanlı Devleti’nin XVI. yüzyılın sonlarından itibaren içine düştüğü ekonomik ve sosyal bunalım, idarî zaaf dönemin ileri gelenlerini, bazan padişah veya diğer idarecilerin istekleri üzerine, devleti bu durumdan kurtaracak çare ve tedbirleri ihtiva eden risâleler, lâyihalar kaleme almaya sevketmişti. Kâtib Çelebi de sağlam tarih bilgisi ve fikrî yapısı yanında devlet hizmetindeki tecrübesinden de faydalanarak görüşlerini bir risâle halinde kaleme aldı. Diğer ıslahat yazarlarından farklı olarak devlet idaresi ve felsefesine temas ettiği, fikir ve zihniyet değişikliğini savunduğu risâlesinin önsözünde, IV. Mehmed’in saltanatı sırasında Osmanlı mâliyesinin buhranlı bir döneme girmesi üzerine Vezîriâzam Tarhuncu Ahmed Paşa’nın gayretleriyle, bütçenin denkleştirilmesine yönelik çalışmalar yapmak için 19 Rebîülâhir 1063’te (19 Mart 1653) başdefterdar Zurnazen Mustafa Paşa’nın başkanlığında toplanan divanda hazır bulunduğunu belirten Kâtib Çelebi, divan üyelerinin konuya dair görüş ve tekliflerini yazılı olarak sunmaları yönünde alınan karar uyarınca kendisinin de konuyla ilgili düşüncelerini bir rapor halinde sunmak üzere Düstûrü’l-amel li-ıslâhi’l-halel adlı risâleyi yazdığını ifade eder. Bununla birlikte Naîmâ’ya göre o dönemde doğru söze kulak verip gereğini yerine getirmeye hazır devlet adamları bulunmadığından Kâtib Çelebi raporunu yetkililere iletmemişti. Fezleke’deki kayıtta da Kâtib Çelebi, ancak üç yıl sonra Şeyhülislâm Hüsamzâde Abdurrahman Efendi’nin raporu kendisinden alarak padişaha sunduğunu, fakat rapora itibar edilmeyeceğini bildiği için bu gelişmeyi önemsemediğini, zamanla bir padişahın bunu görüp dikkate alacağı ve faydalanacağı ümidini taşıdığını yazar (Fezleke, II, 384 vd.; Naîmâ, V, 283).

Kâtib Çelebi’nin devlet felsefesine dair görüşlerinin bir özeti olan eser, telif sebebini anlatan bir mukaddimeden sonra üç fasıl, bir netice ve netîcetü’n-

netîce ile maliyenin düzeltilmesine ilişkin başlıca tedbirleri içeren “Tenbih ve Tebşir” adlı bölümden oluşur.

Mukaddimede, İbn Haldûncu bir yaklaşımla fertler gibi cemiyetlerin ömrünün de gelişme, duraklama ve gerileme şeklinde üç merhalesi bulunduğu, ancak çeşitli tedbirlerin alınmasıyla bu ömrün uzatılabileceği belirtilir.

Geleneksel İslâm devlet anlayışına göre reâyâ Allah’ın padişah ve emîrlere bir emanetidir. Kâtib Çelebi, reâyânın ahvaline ayrılan birinci fasılda beşerî cemiyetin dört temel unsurdan (ulemâ, asker, tüccar ve reâyâ) oluştuğunu belirterek insanın bio-psişik yapısı ile cemiyetin sosyal yapısı arasında ilişki kurar. Tıpkı beden gibi sosyal unsurlar arasında da bir âhenk sağlanması, her sınıf ve zümrenin kendisinden beklenen fonksiyonları gerçekleştirebilmesi için mevcut imkân ve fırsatların adalete uygun şekilde hazırlanması gerektiğini ifade eder. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman döneminde köy ve kasabalardan şehre göçe izin verilmeyerek hem ziraatın zayıflaması önlenmiş, hem de İstanbul’da imar faaliyetlerinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesine imkân sağlanmıştır. Ancak daha sonraları, özellikle Celâlî isyanları sırasında halk şehirlere göç etmek zorunda kalmıştır. Kâtib Çelebi kendi döneminde İstanbul’un etrafının dolduğundan yakınır; ayrıca 1045’ten (1635) beri on iki yıl süreyle dolaştığı Osmanlı

ülkesinde köylerin çoğunu harap gördüğünü, İran’da ise harabe halinde tek bir köye bile rastlamadığını ifade ederek bunun sebebini rüşvet, haksız tayinler, mansıp satmak gibi uygulamalara bağlar ve bunlardan vazgeçilmediği takdirde ülkenin mahvolacağı uyarısında bulunur.

Ordunun durumuyla ilgili ikinci fasılda, geçmişte giderleri kısmak için maaşlı asker (kapıkulu) sayısında indirim yapıldığına ilişkin bilgiler verdikten sonra kendi döneminde asker sayısının azaltılmasının zor olacağını, esasen buna gerek de bulunmadığını, eğer kanunların öngördüğü şekilde harcama yapılırsa asker sayısını azaltmadan da giderlerin mâkul seviyeye düşürülebileceğini belirtir. Ancak ulûfeli asker sayısındaki artışın sebepleri üzerinde durmaz.

Hazine ile ilgili üçüncü fasılda da insan bedeniyle sosyal yapı arasındaki

benzerlik tekrarlandıktan sonra devlet ileri gelenlerinin şan, şöhret ve nüfuz alanlarını gittikçe genişlettikleri, lüks düşkünü oldukları, bu yüzden masrafların sürekli arttığı örneklerle anlatılır ve artık bütçeyi dengelemenin güç, hatta imkânsız olduğu belirtilir. Kâtib Çelebi yine de bazı zorlamalarla kısmî bir iyileştirme yapılabileceğini ifade eder.

Sonuç kısmında bütçe gelirleriyle giderlerini denkleştirmek için öngörülen başlıca tedbirlere yer verilmiştir. Bu tedbirler güçlü devlet otoritesi, devlet adamlarının padişaha saygı duyup dürüstlüğe önem vermeleri, orduda tecrübeli olanların devletten yana tavır almaları ve askeri kullanarak fesat çıkarmaya kalkışanların kökünü kazımaları, devlet ileri gelenlerinin ordudan faydalanıp israfı önlemeye çalışmaları şeklinde gösterilir. Bu işin gerçekleşmesi ise otoriter bir devlet adamına bağlıdır. Netîcetü'n-netîcede de bazı çareler sıralandıktan sonra son bölümde ümitsizliğe kapılmadan, ayrıca haksızlığa sapmadan şeriatın ve aklın kanunu uyarınca isabetli tedbirlere başvurulursa işlerin yoluna konabileceği ifade edilir.

Bu küçük risâlede öne sürülen tedbir ve çareler daha sonraki ıslahat yazarları tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Kâtib Çelebi'nin, özellikle otoriter devlet adamının işleri düzeltebileceği görüşünü doğrularcasına Köprülü Mehmed Paşa'nın sadârete geçip devleti yeniden eski gücüne kavuşturması, 1683'ten sonraki sıkıntılı ve buhranlı yıllarda yaşayan tarihçi Naîmâ'nın bu görüşten etkilenmesine yol açmış (Thomas, s. 73-76), hatta Naîmâ, sağlam bir düşüncenin ürünü olduğunu ve uygulanabilir çareleri kapsadığını belirttiği bu risâleyi geniş ölçüde iktibas etmiştir (Târih, I, 27 vd.).

Nuruosmaniye (nr. 4075), Süleymaniye (Hamidiye, nr. 1649) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2604) kütüphanelerinde nüshaları bulunan Düstûrü'l-amel'in dünya kütüphanelerinde de çeşitli yazmaları vardır (Babinger, s. 221; Brockelmann, II, 637). Risâle ilk defa 1280'de (1863) Tasvîr-i Efkâr'ın 122-127. sayılarında tefrika halinde yayımlanmış, aynı yıl Ayn Ali Efendi'nin Kavânîn-i Âl-i Osmân'ı ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1280, s. 119-140; tıpkıbasım, İstanbul 1979). Düstûrü'l-amel, W. F. A. Behrnauer tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş (ZDMG, XI [1857], 111-132), Orhan Şaik Gökyay tarafından da sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Kâtip

Çelebi içinde, Ankara 1982, s. 236-248).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel (Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân içinde), İstanbul 1280, s. 119-140; a.mlf., Fezleke, II, 384 vd.; Naîmâ, Târih, I, 27 vd., 53; V, 281-283; Brockelmann, GAL Suppl., II, 637; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 335-336; L. V. Thomas, A Study of Naima (ed. N. Itzkowitz), New York 1972, s. 73-76; Babinger (Üçok), s. 221; Orhan Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler, Ankara 1982, s. 35-36, 233-248; a.mlf., "Katip Çelebi, Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", Katip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1985, s. 82-84; M. Tayyib Gökbilgin, "XVII. Asırda Osmanlı Devleti'nde Islahat İhtiyaç ve Temayülleri ve Kâtip Çelebi", a.e., s. 215-216.

Orhan Şaik Gökyay

DÜ‘SÛR b. HÂRİS

دعثور بن الحارث

Dü‘sûr b. el-Hâris b. Muhârib Gavres el-Gatafânî

Sahâbî.

Gatafân kabilesinin reisi olup Gavres lakabıyla tanınır. Bazı kaynaklarda Benî Muhârib'e nisbetle Muhâribî diye anılır. Hicretin 3. yılının (624-25) ilk ayında Gatafân kabilesinin Benî Sa‘lebe ve Benî Muhârib kollarına mensup bazı yağmacılar, Dü‘sûr'un yaptığı bir plan uyarınca Necid bölgesinde Zûemer denilen yerde toplanarak Medine çevresindeki bazı yerleşim merkezlerine baskın yapmak istediler. Niyetlerini Hz. Peygamber'in haber aldığını ve 450 kişilik bir kuvvetle üzerlerine geldiğini öğrenince de dağlara sığınıp Hz. Peygamber'i ve ashabını gözetlemeye başladılar. Gatafân Gazvesi veya Enmâr Gazvesi diye bilinen bu harekâtta karşılarında düşman kuvveti bulamayan müslümanlar Zûemer'de karargâh kurdular. Bu sırada sağanak halinde yağan yağmurdan ıslanan Hz. Peygamber ashabından biraz uzaklaşarak elbisesini kurutmak istedi ve kılıcını bir ağacın dalına asarak ağacın gölgesine uzandı. Bunu gören Gatafânlılar Hz. Peygamber'i öldürmek için iyi bir fırsat çıktığını düşünerek reisleri ve en cesurları olan Dü‘sûr'u bu fırsatı değerlendirmeye teşvik ettiler. Kimseye görünmeden Hz. Peygamber'in yanına kadar gelen Dü‘sûr ağaçta asılı kılıcı (bazı rivayetlere göre beraberinde götürdüğü keskin bir kılıcı) kınından çıkararak Hz. Peygamber'in başucuna dikildi ve, "Ey Muhammed! Şimdi seni benden kim kurtarabilir?" diye sordu. Hz. Peygamber'in, "Allah kurtarır" demesi üzerine kılıç elinden düştü (bazı rivayetlere göre ise Dü‘sûr'un göğsüne Cebrâil'in vurması üzerine kılıç yere düştü). Bu defa kılıcı Hz. Peygamber alarak ona, "Şimdi seni benden kim kurtarabilir?" diye sorunca Dü‘sûr'dan, "Hiç kimse" cevabını aldı. Ancak Hz. Peygamber ona dokunmadı. Dü‘sûr'u ashabına göstererek olayı anlattı.

Dü‘sûr'un bu olay üzerine hemen orada veya bir daha Hz. Peygamber'in

aleyhinde bulunmayacağına dair söz verdikten ve kabilesine döndükden sonra müslüman olduğu nakledilir. Bu olayın Zâtürrikā‘ Gazvesi’nde geçtiği de söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 390; Buhârî, “Megāzî”, 31; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 193-196; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 35; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, II, 159; İbn Seyyidünnâs, ‘Uyûnü’l-eser, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 303-304; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 474-475; III, 188-189; Diyârbekrî, Târîhu’l-hamîs, I, 414-416.

Abdullah Aydınlı

DÜŞMANLIK

Farsça’da “başkasına karşı kötü niyet besleyen, kötü kalpli kimse” anlamındaki düşmandan (düşmen) gelen düşmanlık kelimesinin Arapça’daki karşılığı adâvettir. Adâvet sözlükte “zulmetmek, haklılık sınırını aşmak” gibi mânalara gelen adv kökünden türetilmiş olup genellikle sadâkatin zıddı olarak kullanılır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de adâvet ve aynı kökten gelen çeşitli fiil ve isimler meveddet,

uhuvvet, velî, halîl ve takvâ kelimelerinin karşıtı anlamlar ifade edecek şekilde kullanılmıştır (bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Mâide 5/2; el-Kehf 18/50; Fussılet 41/34; ez-Zuhruf 43/67; el-Mümtehine 60/1-7). Hadislerde de adâvet ve aynı kökten türeyen çeşitli kelimeler yanında özellikle adüv (düşman) şeklindeki kullanımı oldukça yaygındır (bk. Wensinck, el-Mu῾cem, “῾adv” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de Araplar’ın İslâm’dan önceki dönemde birbirinin düşmanı oldukları hatırlatılarak Allah’ın onların gönüllerini uzlaştırdığı ve böylece İslâm dini sayesinde dost ve kardeş oldukları bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/103). Kur’an’da sosyal barış ve uzlaşma, “Müminler ancak kardeştir” (el-Hucurât 49/10); “Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirinin dostlarıdır” (et-Tevbe 9/71) gibi ifadelerle kategorik hükümlere bağlandığı için müslümanlar arasında düşmanlığın zuhur etmesine yol açacak tutum ve davranışların önlenmesi, kardeşlik ve dostluğun pekişmesi için tedbirler getirilmiştir. Nitekim çeşitli maddî ve mânevî hakların korunmasına yönelik ahlâkî, hukukî ve siyasî tedbirlerin öngörülmesi yanında toplumda düşmanlık duygularının kabarmasına yol açacak kötülükler de yasaklanmıştır. İçki ve kumarı yasaklayan âyette bunun gerekçesinin, “Hiç şüphesiz şeytan içki ve kumarla aranızda düşmanlık ve kin meydana getirmek ister” (el-Mâide 5/91) şeklinde ortaya konması ilgi çekicidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanın insanlar için açık bir düşman olduğu bildirilerek insanların onun peşinden gitmemesi istenmiştir (el-Bakara 2/168, 208; el-En‘âm 6/142). Ayrıca insanlar içinde müminlere karşı en

şiddetli düşmanlığı besleyenlerin yahudiler ve putperestler olduğu, bunun yanında hıristiyanların müslümanlara sevgice daha yakın bulunduğu da ifade edilmektedir (el-Mâide 5/82). Şeytanın ve yahudilerin düşmanlığıyla ilgili ifadeler hadislerde de geçmektedir (bk. Nesâî, "Sehv", 19; İbn Mâce, "Menâsik", 56; Dârimî, "Diyât", 2).

Kur'an'da İslâm'a ve müslümanlara karşı hasmane ve zalimane tavır takınanlar, insanların İslâm'dan haberdar olmasını önlemeye çalışanlar iki yerde "Allah'ın ve sizin düşmanlarınız" şeklinde nitelendirilmiştir. Bunların ilkinde bu şekilde anılmalarına, Hz. Peygamber'le anlaşmalar yapıp her defasında çekinmeden anlaşmalarını bozmaları gerekçe olarak gösterilmekte, yine de herhangi bir çatışma halinde yapacakları barış teklifinin olumlu karşılanması istenmektedir (el-Enfâl 8/55-61). Başka bir yerde ise, "Benim düşmanlarımı ve sizin düşmanlarınızı dost edinmeyin" denildikten sonra bunun sebebi şöyle açıklanmıştır: Çünkü müslümanlar onlara sevgiyle yaklaştıkları halde onlar gerçeği inkâr etmişler, Resûl-i Ekrem'i ve diğer müslümanları Allah'a inandıkları için yurtlarından çıkarmışlardır; ayrıca onlar elleriyle ve dilleriyle kötülük ederler. Aynı yerde, "Muhtemeldir ki Allah sizinle onlardan düşman olduklarınız arasında bir sevgi meydana getirir" denilerek müslümanlar, kendilerine zarar vermeyen gayri müslimlere iyilik ve adaletle davranmaya teşvik edilmiştir (bk. el-Mümtehine 60/1-9). Fussılet sûresinde (41/33-35) müslümanların hareketleri iyilik (hasene), kâfirlerinki ise kötülük (seyyie) şeklinde nitelendirildikten sonra, "Sen kötülüğü iyilikle önle; zira o zaman kendisiyle senin aranda düşmanlık bulunan kişi candan bir dost gibi olacaktır" denilmekte, bu iyiliğe ancak sabırlı ve nasibi bol olanların ulaşabileceği ifade edilmektedir. Fahreddin er-Râzî, nasibi bol olanları yüksek ahlâkî erdemlere sahip kişiler olarak anlar ve bu âyetlerin, insanlara hakkı kabul ettirmeye, onları düşmanlıktan vazgeçirmeye yönelik da'vet ve irşad faaliyetlerinde sabır, sevgi ve hoşgörü ile davranmanın önemini ortaya koyduğunu belirtir (Mefâtîhu'l-gayb, XXVII, 127).

İslâm ahlâkçıları düşmanlık konusunu çoğunlukla dostluk ve muhabbet bahisleri içinde ele almışlarsa da konuyu özel bir başlık altında inceleyenler de olmuştur. Bunlardan Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa adlı eserinde "Adâvet" başlığı altında düşman (adüv) terimini "başkasına zarar vermek için fırsat kollayan, onun iyiliğine olan işlerin tersini yapmaya

çalışan kimse” şeklinde tarif ettikten sonra gizli ve açık olmak üzere iki türlü düşman bulunduğunu belirtir. Gizli düşmanların başında şeytan gelir. Şeytan bütün daşmanlıkların sebebi olan asıl düşmandır. İkinci gizli düşman Kur’an’ın, “Nefis ısrarla kötülüğü emreder” (Yûsuf 12/53) meâlindeki âyette “nefis” kelimesiyle ifade ettiği hevâ yani beşerî arzu ve ihtiraslardır. İsfahânî, ölçüyü aşan öfke duygusunu da gizli düşman sayar. İnsanın açık düşmanı ise yine insandır. Her insanın tabiatında az çok saldırganlık, kıskançlık, bencillik gibi olumsuz duygular vardır. Bazı insanlar bu duyguların tesiriyle başkalarına karşı düşmanca niyet beslerler. Kur’an’ın “insan-şeytanlar” (el-En‘âm 6/112) dediği de bunlardır. Birtakım kimseler ise bu kadar genel ve köklü düşmanlık duyguları taşımamakla birlikte herhangi bir mânevî meziyet veya maddî üstünlük gördükleri kimseye karşı sırf bu noktalarda düşmanlık duyarlar. İsfahânî, insanlar arasındaki düşmanlıkların daha çok ilim, servet ve mevki farkı, akrabalık veya komşuluk ilişkileri gibi özel sebeplerden doğduğunu düşünmektedir. İnsanlar bu şekilde bile bile birbirinin düşmanı olabilecekleri gibi kötü bir maksat taşımadan da bir düşmanın yapacağı kötülük ve zararlara sebep olabilirler. Bu bakımdan kişinin eşi, çocukları, hatta bizzat kendi nefsi bile kendisine zarar verebilir. Şu halde onun günah ve haksızlık yapmasına sebep olan her şey düşman sayılır. Nitekim Kur’an’da, “Eşleriniz ve çocuklarınızdan size düşman olanlar vardır, onlardan sakınınız” (et-Tegābün 64/14) meâlindeki âyette bu hususa dikkat çekilmiştir.

Bazı İslâm bilginleri ve düşünürleri düşmanlık konusunda pratik tavsiyelerde de bulunmuşlardır. Fârâbî’ye isnat edilen bir risâlede (bk. İbn Miskeveyh, s. 327-342) iki sınıf düşmandan söz edilerek bunlardan birincisinin düşmanlığının kin ve nefrete, ikincisinin ise kıskançlığa dayandığı belirtilmekte, özellikle ilk düşmanlığın daha köklü ve sürekli olması dolayısıyla bu durumda bulunanlar karşısında daima ihtiyatlı davranılması gerektiği hatırlatılmaktadır. Fârâbî’ye göre bir düşmana karşı takınılması en uygun olan tavır, fazilette ondan daha ileride olmaya çalışmaktır. Ayrıca düşmana karşı dürüst olmak, yalandan kaçınmak gerekir; zira kişinin yalan ve kusurları düşmanı tarafından daima aleyhinde kullanılabilir. İbn Hibbân el-Büstî de düşmanlıkları önlemenin en etkili yolunun sevgiyi yaygınlaştırmak olduğunu ileri sürer. Çünkü seven kıskanmaz; kıskanmayan da düşman olmaz. Özellikle dostluğu düşmanlığa dönüştürmek çok büyük bir suçtur. Akıllı insan biraz sempatik gördüğü

kimseye düşman olmaz. Başkalarının kendisine düşman olmasını istemeyen kimse için en uygun yol kendisinin de başkasına düşmanlık yapmamasıdır. “Akıllı insan kötülüğe kötülükle karşılık vermez; küfür ve hakareti düşmana silâh olarak kullanmaz” (Ravzatü’l-ʿukalâ, s. 94).

İbn Hibbân şunu da hatırlatır: “Düşmanını küçük gören aldanır” (a.g.e., s. 95). Buna benzer bir tavsiye İbn Hazm tarafından da yapılmıştır; ancak o, düşmanı olduğundan daha büyük görmemek gerektiğini de belirtir. İbn Hazm kötümser bir yaklaşımla insanın en acımasız düşmanının yine insanlar olduğunu, diğer bütün zararlı canlılardan korunmak mümkün olduğu halde insanların kötülüğünden kurtulmanın mümkün olmayacağını ifade ederken (el-Ahlâk ve’s-siyer, s. 80-81) bu görüşüyle, “İnsan insanın kurdudur” özdeyişini hatırlatmaktadır. Esasen İbn Hazm, insanın hiç düşmanı bulunmamasını da bir kusur olarak görmüştür; çünkü ancak meziyetleri olanın düşmanı bulunur. Asıl iyilik düşmanı olmamak değil düşmana haksızlık etmemektir. Ayrıca insan kendisinin görmediği, dostlarının da göstermediği kusurlarını düşmanların yergisi sayesinde öğrenip düzeltmek suretiyle düşmanından faydalanmayı bilmelidir (a.g.e., s. 70-80). Düşmanın yergi ve eleştirilerinden faydalanarak ahlâkî gelişmeyi tavsiye eden benzer görüşler İbn Miskeveyh, Gazzâlî gibi daha başka ahlâkçıların eserlerinde de görülür (bk. AYIP).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Diyât”, 2; İbn Mâce, “Menâsik”, 56; Nesâî, “Sehv”, 19; Lisânü’l-ʿArab, “ʿadv” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿadv” md.; a.mlf., ez-Zerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, Kahire 1405/1985, s. 370-373; Wensinck, el-Muʿcem, “adv” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “ʿadv” md.; İbn Hibbân, Ravzatü’l-ʿukalâ ve nüzhetü’l-fuzalâʾ, Beyrut 1397/1977, s. 94-99; İbn Miskeveyh, el-Hikmetü’l-hâlide (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1983, s. 327-342; İbn Hazm, el-Ahlâk ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 70, 80-81; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXVII, 127.

Mustafa Çağrıcı

DÜŞÜNME

İslâmî terminolojinin esasını teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli kelimelerle ifade ettiği ve çok sayıda âyette teşvikte bulunduğu düşünme eylemi, İslâm kültür tarihindeki entellektüel geleneklere hayat veren ve bu gelenekler içinde çeşitli açıklamaların konusunu teşkil eden insanî bir çabadır.

Arapça'da düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında nazar, tefekkür, tedebbür, i'tibâr ve taakkul (akl) gelmektedir. Asıl anlamı "gözle bakmak" olan nazar, "kalp gözüyle bakmak, düşünmek" mânasında kullanıldığı gibi "bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazarî araştırmalarda bulunmak" anlamına da gelir. Fikr kökünden türeyen tefekkür de aynı anlamdadır (Lisânü'l-ʿArab, "nzr", "fkr" md.leri). Buna göre nazar ve tefekkür "bir işin âkıbeti konusunda düşünmek", tedebbür ise "bir işin sonucunu başından hesap etmek" anlamına gelir. Aynı kökten gelen tedbir, tedebbürün sonucu olarak "gereken önlemi almak" demektir. İ'tibârın da tedebbürle hemen hemen aynı mânayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Düşünme, tedebbürde olduğu gibi geleceğe değil de geçmişe yönelikse tezekkür adını alır ve "hatırlama, anma" anlamına gelir. Zikir ve tezekkür sözlükte aynı anlamdadır ve "hem lisan ile anma hem de kalp ile hatırlama, akıldan geçirme" demektir (a.g.e., "dbr", "ʿabr", "zkr" md.leri). "Akletmek" mânasındaki akl masdarı "teorik ve pratik meseleler üzerinde düşünmek" anlamında kullanılmaktadır. Buna göre akıllı kişi, tutarlı bir şekilde düşünen ve tutkulara karşı kendisini kontrol edebilen kimsedir. Ma'kūl ise "akılla kavranan şey" demektir. İsim olarak akıl kalp ile aynı anlama gelir ve insanı, düşünemeyen canlılardan farklı kılan temyiz gücünü ifade eder. Bir şeyi akletmek onu anlamaktır. Bir kimsenin akleden bir kalbi olduğundan söz edilirse bundan onun anlayışının yerinde olduğu sonucu çıkar. Dil bilginleri akıl ile kalbi (fuâd) özdeş saymışlar ve kalp kelimesinin geçtiği deyimlerde bu kelimeyi akıl olarak anlamakta tereddüt etmemişlerdir (a.g.e., "ʿakl", "klb", md.leri). Düşünmeyle ilgili anlamlar taşıdığı için teemmül ve re'y kelimelerini de bu terimler grubuna katmak gerekir. Teemmül, "bir nesne hakkındaki düşünceyi zihinde yoğunlaştırma" demektir. Re'y (veya rü'yet) ise tıpkı nazar gibi hem gözle hem de kalple

(akılla) bakıp görmek anlamına gelir. İnsanda bu gözlemler sonucunda oluşan fikrî kanaate de (itikad) re'y denir (a.g.e., "eml", "re᾽y" md.leri).

Kur'ân-ı Kerîm'de düşünme eylemini ifade eden bu terimlerin kullanılışı yukarıdaki anlamlarından önemli bir farklılık arzetmez. Bu sebeple asıl vurgulanması gereken şey Kur'an'ın, düşünmeye verdiği önemin yanı sıra düşünmenin biçimi, hareket noktaları ve gayesi hakkındaki telkinleridir. İnsanı düşünmeye sevk ve teşvik eden çok sayıda âyete topluca bakıldığında düşünmenin önemli bir kulluk görevi, bir ibadet olduğu sonucuna varılabilir. Düşünmenin konusu ise başta bizâtihi Kur'an'ın mesajı olmak üzere bu mesajın aydınlatıcı ve yol gösterici ışığı altında Allahâlem, âlem-insan, Allah-insan ilişkisidir. Kur'an'ın, kâinatı ve insanı belli bir yaratılış sürecinde ve süreklilik arzeden ilâhî yasalar çerçevesinde anlamlandıran, insanı var oluşun ilâhî kanunlarına paralel olarak doğru bilgi ve doğru eylemin gereklerine uygun şekilde yönlendiren âyetleri, düşünmenin konusunu kendiliğinden belirlemektedir.

"Göklerin ve yerin melekûtu hakkında düşünmezler mi?" (el-A'râf 7/185); "Bakmıyorlar mı deveye, nasıl yaratılmış!" (el-Gāşiye 88/17) meâlindeki âyetlerde "bir şey hakkında düşünmek" ve "bir şey hakkında gözlemde bulunmak" anlamları ile nazarî çabanın önemi açıkça vurgulanmaktadır. Bu çabanın gözlemle düşünmeyi birleştiren özelliğine Kur'an terminolojisiyle uğraşanlar işaret etmişlerdir (bk. Râgıb el-İsfahânî, "nzr" md.).

Kur'an'da düşünmenin anlamına en çok yaklaşan terimler tefekkür ve akıldır. "Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gündüzle gecenin ardarda gelişinde akıl sahipleri için alâmetler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yaslanmışken Allah'ı zikredip göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler" (Âl-i İmrân 3/190-191) meâlindeki âyette akıl sahipleri, Allah inancıyla fikrî araştırmayı bir arada götüren, entellektüel faaliyetlerini tezekkür ve tefekkürün birbirini takip ettiği ve bütünlediği bir aklî yapıyla gerçekleştiren insanlardır. Ayrıca zikir, dille anmaktan ziyade Allah'ın hayranlık uyandırıcı kudret belirtilerini tefekkür ve teemmüle dalmak, bu alâmetlerin Allah'ın kudretini hatırlatıcı tesiriyle düşünmeye koyularak Allah bilinciyle dolmaktır. Göklerle yerin yaratılışı, yani kozmosun menşeini gösteren âyetlerle gündüz ve gecenin ardarda gelişi, yani onda süreklilik arzeden düzeni gösteren âyetler üzerinde tefekkür, bu

düzenin yaratıcısı olan Allah'ın âleme tasarruf ettiği isimleri hakkında tezekkürle bütünleşmelidir. Böylece Kur'an'da teşvik edilen kozmolojik araştırmalar, sebep ve gaye fikri açısından metafizik ilkelerinden mahrum bırakılmamış olacaktır (Elmalılı, II, 1258-1261; V, 3611).

"Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardarda gelişinde... akleden bir topluluk için âyetler vardır" (el-Bakara 2/164); "İşte böylece Allah ölüyü diriltir ve size belki

akledersiniz diye âyetlerini gösterir" (el-Bakara 2/73); "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki akledecek kalpleri ve işitecek kulakları olsun" (el-Hac 22/46) vb. birçok ilâhî mesajda kalp, akletmek ve âyet kelimeleri arasındaki ilişki açıktır. "Delil, alâmet, işaret" anlamına gelen âyet kelimesi Kur'an'da hem olağan ve mûcizevî kâinat hadiseleri, hem de doğrudan doğruya ilâhî kelâmın muayyen parçaları için kullanılmaktadır. Akletmek de özel anlamda kalbin yani aklın fonksiyonu olarak Allah'ın ilim, hikmet ve kudretini gösteren bu âyetler üzerinde düşünmek ve gerekli sonuçları çıkarmak demektir. Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre akletmek fiilinin özü gözlemden teoriye, duyulardan akledilir olana intikaldir ve bu intikal illiyyet prensibinin gereklerine uygun şekilde gerçekleşir (bk. İLLİYYET). Kur'an'da akletmeye bu yoğun teşvikin hedefi insanoğlunun gözle görülür, elle tutulur duyu planından teorik alana sevkedilmesidir; dolayısıyla Kur'an, hissî mûcizelerin delil teşkil ettiği bir imandan ziyade akletmenin, yani ilmî ve fikrî araştırmalarla çözümlenen Kur'an ve kâinat âyetlerinin delil teşkil ettiği bir iman üzerinde durmaktadır (Hak Dini, I, 564-570).

Kur'an ve kâinat âyetleri ikilisi, "âfâk" ve "enfüs" âyetleri ikilisiyle teyit edilip gözleyen ve düşünen bir özne olarak insan gerçeğini de entellektüel faaliyetin konusu haline getirir: "Onlara hem dış dünyada (âfâk) hem de kendi varlıklarında (enfüs) bulunan âyetlerimizi göstereceğiz ki Kur'an'ın hak olduğu kendilerince sabit olsun" (Fussılet 41/53). Bu tür ilâhî beyanlarda, bir yandan yaratılışın eseri olan kâinat kitabı ile ilâhî kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'an arasında düşünmenin konusunu teşkil etmek bakımından paralellik kurulurken öte yandan âfâk ve enfüs âyetleri ikilisinde düşünen bir özne olarak insanın kendi dünyası ve var oluşuna ait âyetlerle bu enfüsî (sübjektif) varlık çemberini kuşatan dış dünyaya ait âfâkî (objektif) âyetler arasındaki irtibata işaret edilmiş olmaktadır. Sonuç olarak

âyet kelimesinin Kur’an, kâinat ve insan gerçeğine ilişkin anlamları birbirini açıklamakta ve bu gerçeklerden birinin göz ardı edilmesinin, düşünmeyi aslî konularının birinden mahrum bırakma neticesini doğurduğuna işaret etmektedir.

İ‘tibâr kelimesi de Kur’an’da aklî muhakemenin bir çeşidine delâlet etmektedir. “Düşünüp ibret alın, ey basiret sahipleri!” (el-Haşr 59/2) meâlindeki âyette i‘tibâr, “gözlenen ve bilinen bir olgu üzerinde fikren yoğunlaşıp oradan, gözlenmemiş olmakla birlikte, mukayese yoluyla ibret verici bir sonuca intikal etmek” anlamında kullanılmıştır. Kelimenin kökünü teşkil eden abr ve ubûr (geçmek, katetmek) hep bu zihnî intikale işaret etmektedir (Râgıb el-İsfahânî, “ʿabr” md.). Fıkıh âlimlerinin, kıyasın hüccet oluşuna delil olarak bu âyetteki “fa‘tebirû” emrini göstermeleri dikkat çekicidir (Elmalılı, VII, 4815-4816; ayrıca bk. Tehânevî, Keşşâf, “iʿtibâr” md.).

Re’y/rü’yet kelimelerinin de Kur’an’da hem hissî hem de aklî idrak anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Hatta Kur’an terminolojisi bilgini Râgıb el-İsfahânî hissî, hayalî, vehmî ve aklî idrak türleri bakımından (bunlar İslâm psikolojisi disiplininin temel terimleridir) re’y ve rü’yetin tefekkür ve akletmeyle bağlantılı anlamlarını âyetlerden örnekler getirerek açıklamaktadır (bk. el-Müfredât, “reʾy” md.). Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in, aynı masdardan türeyen “eraeytüm” (gördünüz mü, görmüş gibi bildiniz mi?), “elem tera” (görmedin mi, bilmedin mi?) şeklinde birçok defa tekrar edilen kullanımlarında gözlemin yanı sıra düşünmeye davet iması da sezilebilmektedir.

Bütün bu terimlerin klasik sözlük kitaplarında ve Kur’an’daki anlamları, İslâm düşünce tarihi içinde her ilmî disipline göre farklılıklar arzeden psikolojik ve epistemolojik yaklaşımlara hayat vermiştir. Fıkıhta re’y ve kıyasın metodolojik önemi, kelâmda nazar ve istidlâlin yeri, felsefede burhan metodu denilen ve mantıkî kıyası esas alan nazarî ispat şekilleri, tasavvufta yine tefekkür ve rü’yet (müşâhede) terimlerinin şahsî ve derunî bir tecrübeyi yansıtıcı anlamları, nihayet söz konusu terimlerin modern ilimler bakımından ifade edebileceği mânalar, esaslarını hep bu Kur’an terimlerinin semantiğinde bulmuştur.

Nasları yoruma tâbi tutma metodunun naklî bilgiye muhtevasında olmayan unsurlar katabileceğinden endişe eden, bu sebeple re'y ve kıyasa başvurmayı tehlikeli bulan "ehl-i eser" ile, naklî muhtevayı göz ardı etmemekle beraber onun üzerinde akıl yürütmeyi ve hakkında naslarda bilgi bulunmayan konularda sonuç çıkarmayı sakıncalı görmeyen "ehl-i re'y" arasındaki fıkıh usulüne dair tartışmalar, İslâm düşüncesi ve bilhassa hukuk metodolojisi bakımından büyük önem taşır (bk. EHL-i HADÎS; EHL-i RE'Y). Dinin temel ilkelerine dair hususlarda akıl yürütmenin gereğini vurgulayan kelâm ilmine gelince, esasen bu disiplini mümkün kılan ilmî çabanın nazarî düşünce ve akıl yürütme olduğu hemen görülebilir. Kelâm disiplininin teşekkül döneminde Mu'tezile'nin oynadığı belirleyici rol hesaba katıldığında bu akımın düşünme eylemine getirdiği yorum öncelikle önem kazanır. Bu konudaki Mu'tezilî doktrini, el-Mugnî adlı hacimli eserinin müstakil bir cildinde (XXII, 533 sayfa) esaslı bir şekilde işleyen Kādî Abdülcebbâr düşünmeyi, yanlışları eleyip kesin bilgiyi doğuran entellektüel faaliyet olarak görmekte ve bunu bilgi için vazgeçilmez bir yöntem kabul etmektedir. Ona göre düşünme (nazar), akıllı kişinin bilinen bir delilden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmasıdır. Ancak düşünmenin gerçekleşmesi için ispat konusu olan şey (medlûl), hakkında alternatif fikirler yürütmeye elverişli olmalıdır. Dolayısıyla düşünme, süjenin düşünülen şey hakkında belli bir metodik şüpheye açık olması demektir. Şu halde nazarî inceleme ve ispatın konusu üzerine belirli bir kanaat (itikad) veya zannın bulunması gerekir. Sahip olunan böyle bir kanaat üzerinde delillere dayalı olarak nazarî tahlillere girişmek önceki zanları giderecek ve bu kanaati kesinleştirecektir. Kādî Abdülcebbâr'a göre bir konu hakkında zanna dayalı bir itikad veya varsayım üretecek bir kanaat yoksa, yahut o konu hakkında tam bir bilgisizlik söz konusu ise düşünme gerçekleşmez.

Mu'tezile'nin insan fiilleriyle ilgili olarak benimsediği tevlîd*- tevellüd doktrini, bir insan fiili olması sebebiyle düşünmeye de uygulanmıştır. Daha sonra Eş'ariyye'nin zorunlu sebeplilik fikriyle alâkalı gördüğü için reddedeceği bu doktrine göre düşünme fiili sağlıklı şekilde gerçekleştiğinde bilginin zorunlu olarak doğmasına sebebiyet verir. Ancak düşünmenin bilgi doğurabilmesi için sağlıklı (tutarlı ve çelişkiden uzak) olması gerekir. Sağlıklı düşünmenin doğru bilgiyi doğurması ise zihnin kesinlik duygusuyla tecrübe edilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bilgiyi

doğuranın delil değil düşünme oluşudur. Çünkü delilleri bilmek yalnız başına bilgi doğurmaz. Ayrıca bilgiyi arttıran şey, bu deliller hakkındaki mâlumatın artmasından ziyade onlar üzerindeki düşünce yoğunluğunun artmasıdır (Kādî Abdülcebbâr, XII, 95, 144-146).

İtikad-delil-ilim kavramlar üçgenine oturtulan düşünme eylemi, modern ifadelerle doğrulama yahut yanlışlamaya açık bir varsayımın yeterli kanıtlarla doğruluğunun ispatlanması durumunda onun teorik bilgi halini almasını sağlamaktadır. Düşünmenin doğru bilgi yerine hata ile sonuçlanmasının sebebi ise bâtıl itikad ve taklittir. İtikad veya kanaat temelden yanlışsa ve bu yanlışa bir ön yargı olarak körü körüne bağlanılmışsa, onu doğrulamak için girişilecek bütün nazarî çabalar yanlışı gidermek yerine kökleşmesine yardımcı olacaktır. Çünkü bu durumda düşünen özne daima ön yargılarını destekleyecek mesnetler peşindedir; dolayısıyla aksi delillere rağmen düşünme eylemi kendisinden beklenen fonksiyonu yerine getiremez (a.g.e., XII, 117, 120).

Mu‘tezile içinden çıkan ve Selef itikadının temellerini kelâm metoduyla destekleyerek savunan Eş‘arî, bu yönteme taraftar olmayan çevrelere karşı, düşünme ve akıl yürütmenin dinî açıdan meşrû olduğunu göstermek amacıyla Risâle fî istihsâni’l-havz fî ‘ilmi’l-kelâm adlı bir eser kaleme almıştır. Naklî bilgiler konusunda düşünmeye ve fikrî araştırmalar yapmaya karşı çıkan taklitçi zihniyeti eleştiren Eş‘arî kelâmın hareket, sükûn, cisim, araz gibi kavramları hakkında nazarî incelemeler yapmayı, sırf Hz. Peygamber’in bunlardan söz etmediği gerekçesiyle sapıklık saymanın kabul edilebilir olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu konuların esasları Kur’an’da yer almaktadır. Ayrıca bu meseleler hakkında Hz. Peygamber’e soru sorulmamıştır; eğer sorulsaydı şüphesiz ki cevap verirdi. Bu sebeple tartışma gündemine yeni girdiği gerekçesiyle bu konular üzerinde düşünmeyi bid‘at olarak nitelendirmek mümkün değildir (Eş‘arî, s. 87-96). Aynı dönemde yaşayan Mâtürîdî de düşünmenin veya nazarî araştırmanın nakledilen haberleri anlamak için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Esasen haber duyularla kavranabilenler türünden değilse geriye onun anlamı üzerinde düşünmekten başka bir yol kalmamaktadır. Ayrıca Allah Kur’an’da çeşitli konularda aklî deliller getirmekte ve düşünmeyi teşvik etmektedir. Yaratılanlar yaratana delil olduğuna ve yaratılışta birçok hikmet bulunduğuna göre düşünmek gerekli bir eylemdir. Nesnelerin duyu ötesi

gerçekliği düşünmeyle kavranabilir. Kaldı ki nazarî düşünmenin bilgi sağlayıcı fonksiyonu olmadığını ispat etmek bile ancak nazarî düşünmeyle kabildir (Kitâbü't-Tevhîd, s. 9-11). Eş'arî kelâmcılarından Abdülkāhir el-Bağdâdî felsefe tarihindeki adlarıyla septik, agnostik ve sofist akımların bu konudaki telakkilerine karşı çıkmaktadır. Bağdâdî'nin üzerinde durduğu ana fikre göre hak din çerçevesinde bilgiye götüren yol ancak nazar ve istidlâldir (Usûlü'd-dîn, s. 6-7, 10-11). Aynı ekole mensup İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise düşüncenin bilgiyi zorunlu olarak doğurduğu şeklindeki Mu'tezilî tevlîd doktrinine karşı çıkar. Ona göre düşünce ile bilgi arasında böylesine zorunlu bir bağ yoktur. Sağlıklı düşünme bir engelle karşılaşmadığı ve usulüne uygun olarak gerçekleştiği takdirde bilgiye ulaştırabilirse de ona zorunlu olarak ulaştırmıştır denilemez. Şu halde sağlıklı düşünme bilgiyi zorunlu değil sadece mümkün kılar. Bilme mümkünse ve bunu düşünme eylemi sağlayabiliyorsa nazar ve istidlâl dinen vâciptir. Çünkü Allah'ı bilmenin gereği hakkında ümmetin ittifakı vardır; bilgi düşünce ile mümkündür; o halde düşünme vâcip olmaktadır (Cüveynî, el-İrşâd, s. 25-31).

Kelâm ilminde nazarî düşüncenin gereğini vurgulamak daima önemli olmuş, ancak bu konuyu tartışırken muhatap alınan kesimler değişmiştir. Bu kesimler bazan objektif bilginin imkânını reddeden sofistler, bazan Hint kültürüne mensup bulunan duyumcu akımlar, bazan nazarî düşünceyi tehlikeli bulan Haşviyye, bazan da Bâtınîler olmuştur. Bilgi problemine büyük önem veren ve el-Kıstâsü'l-müstakīm adlı eserinde düşünmenin veya akıl yürütmenin temel şekilleri itibariyle Kur'an'da bulunduğunu, doğruyu yanlıştan ayıran kriterin, beş şekliyle (mîzan) Kur'an'da örneklendirildiğini belirten Gazzâlî, doğrunun ölçüsünü mâsum imamın sözlerinde arayan, şahsî görüş ve akıl yürütmenin (re'y ve kıyas) şeytanî bir yol olduğunu ileri süren Bâtınîler'e karşı Allah elçilerinin öğrettiği aklî ölçülerin asıl kriter olduğunu savunmuştur. Gazzâlî bu kriterlerin yalnızca Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, mülk ve melekût gibi fizik ve metafizik konularda bilgi sağlamakla veya dinî bilgileri ölçmekle kalmayıp aritmetik, geometri, tıp, fıkıh ve kelâm ilimlerine dair bilgileri de değerlendiren şaşmaz ölçü niteliği taşıdığını vurgulamaktadır (el-Kıstâsü'l-müstakīm, s. 41-43). Ancak yanlış analoji ve mukayese yöntemlerine dönüştürülmüş re'y ve kıyas anlayışını kabul etmeyen Gazzâlî, naklî bilgilerin ölçü olarak değerinin akıl karşısında ikinci plana itilmesini de asla tasvip etmemektedir (a.e., s. 94-

101). Gazzâlî'nin İslâm düşüncesine en önemli katkılarından biri, düşünmenin önem ve gereğine temas etmekle kalmayıp onun ilmî değerini belirleyecek mantıkî kriterleri tesbite çalışması ve öteden beri belli çevrelerce yabancı kültür ürünü olarak görülüp dışlanan mantık disiplinini Kur'an'ın kavram sistemi içinde yeniden yorumlayıp hem din hem de dünya ilimleri için bir düşünce ölçüsü olarak tanımlamasıdır. Onun bu gayreti sayesinde mantık İslâm ilimlerinin bir şubesi olarak benimsenmiştir.

Müteahhirîn dönemi kelâmının sistemleştiricisi olan Fahreddin er-Râzî'ye göre fikir kısaca aklı faaliyete geçirmek, onu nesnel gerçekliğe yöneltmektir. Nazar ise bir hükme varmanın formel şartlarını yerine getirmek yani önermeleri düzenlemektir. Düşünmenin bilgiye götüren emin bir yol olmadığını, düşünme ile ulaşılan kanaati doğrulayacak kriterin yine nazarî olduğunu, bunun ise totolojiye yol açtığını, nazarî sonuçların olsa olsa ihtimaliyet ifade edeceğini, nazarî düşüncenin aslında sonucunu önceden içeren analitik önermelerden oluştuğunu ve nihayet özellikle metafizik sahada nazarî incelemenin kesin neticeler vermeyeceğini savunanlara karşı çıkan Râzî, doğruluğu kesin olan önermelerin akıl yürütme sonucu zorunlu olarak doğru neticeler vereceğini, ihtimaliyetin kaynağının akıl değil kusurlu duyu tecrübeleri veya eksik gözlemler olduğunu, metafizik hakikatlerin fizik gerçeklikle ilişkileri içinde tasavvur edilmeleri durumunda bu konuda doğru hükümlere ulaşmanın zor da olsa mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında düşünme ve akıl yürütmeyi "sonucu bilinen bir problemi çözme" olarak tanımlamak yanlıştır. Aklî analizin problem (matlûb) çözme olduğu doğru ise de sonuç önceden bilinmez. Çünkü deliller, önceden bilinen bir şeyi değil bilinenden hareketle ulaşılmak istenen bilinmeyeni ispatlamaktadır. Râzî'ye göre düşünme fiilinin bilme ile sonuçlanması Allah'ın kudretiyle sağlanan bir eserdir. Kısacası insan düşünür, Allah zihinde bilgiyi yaratır. Tabii ki düşünmenin şekil şartları bir zorunluluk, bir kanunluluk içerir. Bu şartların ilki önermelerin nesnel gerçekliğe uygun olması, ikincisi ise önermelerin düzenlenişinin doğru yapılmasıdır (Kelâm'a Giriş [el-Muhassal], s. 35-42).

İslâm felsefe geleneğinde düşünme psikolojinin bir konusu olarak ele alınmıştır. Ancak zihnî bir süreç olarak düşünme hadisesinin açıklanması, esasen insanın nasıl bildiğini temellendirmeye yönelik olmuş, tıpkı İslâm kelâmcıları gibi veya onlardan daha analitik şekilde düşünme, bilgiye

yönelen zihnî faaliyet veya bilme çabası şeklinde kavranmıştır. Modern psikoloji ise bilmeyi felsefenin epistemoloji disiplinindeki tartışmalara terkedip düşünmenin bir zihnî süreç olarak nasıl gerçekleştiği meselesiyle kendisini sınırlamıştır.

İslâm felsefe geleneğinde "düşünen canlı" olarak tanımlanan insan akıl sahibi olmakla öteki canlılardan ayrılmaktadır. Fârâbî, nutk teriminin sözlükteki "konuşma", felsefî terminolojideki "düşünme" şeklindeki anlamlarından hareketle düşünmeyi bir "iç konuşma" olarak tanımlamış, bu sebeple gramerin lisanın mantığı, mantığın da düşünmenin grameri olduğunu ima etmiştir (İhsâʾü'l-ʿulûm, s. 12, 20).

Düşünme olayını ayrıntılarıyla açıklama ve Ortaçağ'ın ilmî anlayışına uygun teorik bir temele oturtma gayreti, Kindî'den İbn Sînâ'ya uzanan bir felsefe geleneği içinde devam etmiştir. Kindî duyu ve akıl kavramı üzerinde durarak daha ziyade epistemolojik tesbitlerde bulunmaya çalışmış; Ebû Bekir er-Râzî, akıl-tutku zıtlığına dikkat çekerek entellektüel faaliyete ahlâkî bir boyut eklemek istemiş; Fârâbî ise belirgin bir psikolojik modelden hareketle pratik aklın düşünme faaliyeti olan "taakkul"ün, düşünen özne üzerindeki ahlâkî etkilerinin yanı sıra duyular ve akıl arasında köprü vazifesi yapan mütehayyilenin düşünme faaliyetindeki soyutlayıcı rolünü vurgulamıştır.

Düşünme hadisesinin kapsamlı bir psikolojik teori ışığında açıklanışı İbn Sînâ'ya nasip olmuştur. Onun kendisinden sonraki düşünürleri -ünlü muhalifi Gazzâlî dahil-etkilemiş olan melekeler psikolojisinde düşünme, aklın iç idrak melekelerinden olan mütehayyile ve müfekkire gücünü kullanışıyla açıklanmaktadır. Türkçe'deki "düş" ve "düşünme" kelimeleri arasında mevcut irtibatı terminolojik olarak da vurgulayan bu meleke vehim gücü tarafından kullanıldığında mütehayyile, akıl gücü tarafından kullanıldığında müfekkire adını almaktadır. Vehim, hayal (musavvire) gücünde saklanan duyu formlarını mütehayyile aracılığıyla alıp onların faydalı-faydasız, acı verici-haz verici gibi anlamları hakkında parça parça ve doğrulanmamış yargılardan ibaret sonuçlara varır. Vehmin mütehayyile aracılığıyla gerçekleştirdiği bu tahayyül ile meselâ "sopa" formunun "dayak" anlamına geldiğini geçmiş yaşantılarında öğrenmiş olan bir köpek veya bir çocuk, elinde sopa tutan birini gördüğünde dayak yiyeceği

düşüncesine (vehmine) kapılır. Ancak bu tahayyülün vehmin idraki seviyesinde kaldığı ortadadır. Tahayyül ile duyu ve hayal formları maddeden soyutlanmış olsa da maddî gerçekliğinden (alâik, levâhik) tam anlamıyla soyutlanamaz. Dolayısıyla tahayyül seviyesinde soyutlama, soyut ve küllî kavramlara ulaşma anlamına gelmez. Tefekkür anlamıyla düşünme ise aklın müfekkire melekesini kullanması ile gerçekleşir. Müfekkire, aklın yönetiminde hayal gücünden aldığı duyu formlarını çeşitli kategoriler çerçevesinde soyutlamaya yönelir. Müfekkirenin işleyişi ve faal aklın aydınlatmasıyla (feyz) akıl tikel formlardan tümel kavramlara ulaşır. Bu anlamda düşünme soyutlama çabasıdır. Bu soyutlama çabasıyla nesnelerdeki "bilkuvve ma'kūl" denilen bilinebilir aklî gerçeklikler akıl tarafından fiil halinde bilinmiş olur. Soyut ve küllî kavramlar tefekkürün cüz'îlerden çıkardığı kavramlar değildir. Onlar faal akıldan gelir. Ancak insan aklının faal akıl ile ittisâli sonucu tikel nesnelerden bağımsız olan ve "bilfiil ma'kūl" denilen soyut metafizik gerçeklikler düşünmeye, ayrıca soyutlamaya gerek olmadan bilinirler.

Buna göre düşünme olayında vehim tahayyül, akıl ise tefekkür eder. Ancak vehmin tahayyüle dayalı bu cüz'î idrakleri hiçbir zaman kesinlik ifade etmez, akıl onların doğru veya yanlış olduğuna hükmedebilir. Çünkü vehim sadece cüz'î duyu formları arasında mütehayyilenin tafsil ve terkip işlemine dayalı bir irtibat kurar. Dolayısıyla vehim duyu ötesi soyut formları, metafizik kavramları kabule yabancı bir yapıdadır. Oysa aklın tefekkürü tabiatı gereği gerçek bir soyutlama çabasıdır; küllî ve soyut kavramlara, evrensel ve metafizik gerçekliklere bir yöneliştir. Bu çaba ve yönelişin bilmeyle sonuçlanması ise bilinenden bilinmeyeni çıkarmayı mümkün kılan "orta terim"i (el-haddü'l-evsat) bulmakla olur. Bu açıdan bakıldığında düşünme, bilinenle bilinmeyenin arasını irtibatlandıracak orta terimi aramak, araştırmaktır. Yoğun düşünme ve araştırma sonucu zihinde oluşan problematik, aklı faal akıldan gelen aydınlanmayı almaya veya başka bir deyişle orta terimin keşfine hazır hale getirir. Aydınlanma gerçekleştiğinde orta terim bulunmuş ve sonuçta bilgiye ulaşılmış olur. Şu halde düşünme, bilgiye götüren yolda gerekli olan fakat kendi başına yeterli olmayan bir şarttır (İbn Sînâ, s. 45, 48, 166-167, 183, 185, 214, 221-222, 234-235).

Özellikle faal akıl öğretisiyle ilgili bazı önemli ayrıntılarda Fârâbî-İbn Sînâ çizgisini eleştirse de genelde onların psikolojik modelini benimsemiş olan

İbn Rüşd, daha ziyade felsefî düşünce tarzının meşruiyeti meselesine yönelmiş, Gazzâlî'nin tenkitleriyle itibar kaybına uğrayan felsefî düşünceyi şeriat nezdinde meşrû hatta vâcip göstermeye çalışmıştır. Bu konuya ayırdığı Faslü'l-makāl adlı ünlü eserinde, felsefe ve mantık disiplinleri konusunda nazarî araştırmalar yapmanın şeriat açısından mubah mı, yasak mı, emredilmiş mi olduğunu; eğer emredilmişse bu emrin mendûbiyet mi yoksa vücûb mu ifade ettiğini ortaya koymak istemiştir. Filozofa göre şeriat, "Düşünüp ibret alın, ey basiret sahipleri!" (el-Haşr 59/2) meâlindeki âyetle aklî -veya hem aklî hem şer'î- kıyasa başvurmayı vâcip kılmıştır. Nazar, re'y, tefekkür terimlerinin geçtiği âyetleri de aklî ve nazarî araştırmalara teşvik sadedinde zikreden İbn Rüşd, Haşr sûresinin 2. âyetindeki "i'tibâr" fiilini aklî (felsefî) kıyasa başvurma olarak yorumlar (Faslü'l-makāl, s. 27-30). İbn Rüşd, mantığın kesin sonuçlarına dayalı düşünme anlamındaki felsefî araştırma metoduyla varılan sonuçların gerçeğin ifadesi olduğunu, şeriat da gerçek olduğuna göre bu ikisinin ilke olarak çatışmayacağını vurgulayarak yalnızca felsefî düşünme tarzının şer'an vâcip olduğunu ileri sürmekle kalmaz, sonuçlarının da şeriata uygun olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 33-35).

Kelâm ve felsefedeki teorik araştırmadan ziyade derunî müşâhedeye ağırlık veren tasavvuf tedebbür, teemmül, tefekkür ve i'tibâr gibi terimlerle ifade edilen düşünme tarzlarını ruhî arınmanın bir yolu olarak görür. İnsanın kendi hali ve âkıbeti üzerinde düşünmesi, ayrıca Kur'an okuyarak onun derin anlamları üzerinde tefekküre dalma (tedebbür), dış dünyanın etkilerinden olabildiğince soyutlanarak ilâhî ve ezelî hakikatler üzerine yoğun biçimde düşünme (teemmül), eşyanın mahiyet, hakikat ve yaratılış hikmeti üzerinde kalbin nuruyla

muhakemede bulunma, yahut Allah'ın nimetleri üzerinde düşünme (tefekkür), dünyanın ve içindekilerinin geçici ve aldatıcı olduğu bilincini besleyen ibret verici düşünme (i'tibâr) gibi fikrî yönelişleriyle tasavvuf, kendine özgü mânevî eğitim yolları çerçevesinde entellektüel faaliyete şekil verir (Hifnî, s. 46; Uludağ, s. 264, 475-476).

Özellikle İbnü'l-Arabî'nin kurduğu, mârifete dayalı tasavvufî gelenekte nesnel gerçekliği gözleme (müşâhede), nesnelerin gerçeğini görme (rü'yet), bunların ardındaki gerçeği bulma (keşf), bu entellektüel (aklî veya kalbî)

faaliyetin mârifete ulaşma yolundaki aşamalarını oluşturur. İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede belli bir bilgi veya itikad ışığındaki gözlemdir. Bu sebeple daha önceden sahip olunan kanaat ve itikada göre sonuçları kabul de inkâr da mümkündür. Halbuki rü'yet, gözlenen şey hakkında herhangi bir kanaat veya itikadın söz konusu olmadığı durumlarla ilgilidir. Dolayısıyla gözlenen gerçek inkâr olunamaz. Ancak müşâhede keşiften farklıdır. Çünkü ilki nesnel boyutta kalırken ikincisi onun ardındaki anlam ve sırları ortaya çıkarır. Bir entellektüel faaliyet olarak müşâhede bilgiye götüren yol, mükâşefe ise bu yolun sonudur (Suâd el-Hakîm, s. 662-664).

Söz konusu müşâhede ve keşif mantığının entellektüel tavırları, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup Kâşânî tarafından tasavvufta akıl ile kalp arasındaki farkı belirtecek şekilde akıl, kalp gözü (ayn) ve hem akıl hem kalp gözü ile gerçekleşmesi bakımından belli bir tasnife tâbi tutulmuştur. Aklî tavrın tefekküre dayalı müşâhedesinde yaratılmışlar (halk) apaçık görünür, yaratan (Hak) gizli kalır. Bu tavırda gerçek veya Allah, nesnelerin görünen sûretlerine ayna olduğu için sûretler görünür, ayna görünmez. Kalp gözüyle müşâhedede ise yaratılmışlar yaratıcı gerçeğe ayna olurlar. Gerçek görünür, nesneler görünmez. Nihayet hem akıl hem kalp gözü ile müşâhedede yaratılmış nesnelerle gerçek birbirini perdelemez. Aynı varlık bir açıdan halk, öbür açıdan Hak olarak gözlenir (Kâşânî, s. 162-163).

Kâşânî'nin bu tasnifindeki aklî müşâhede, tasavvuf yolunun başlangıcındaki tefekkür ve i'tibâra dayalı nazarî hazırlıktır. Yolun ortasında kalp gözü açılan sâlik Allah'tan başkasını müşâhede etmez olur. Çokluk dünyasındaki nesne ve hadiseler düşünme konusu olmaktan çıkar; müşâhede kalbi tek olan Allah ile tamamen meşgul etmektedir. Mârifet yolunun sonunda ise ârif her şeyle Allah'ı, Allah ile de her şeyi müşâhede etmeye başlar. Allah'ın hem zâhir hem bâtın, hem evvel hem âhir oluşunun bilincine böylece varılır (Hifnî, s. 244). Bu son aşamada akıl ve kalp gözü, birbirinin düşünme ve görme fonksiyonunu perdelemeyecek tarzda bütünleşmiştir. Bu açıdan tasavvuf entellektüel faaliyeti nazarî incelemeden ibaret görmez; ancak onu gereksiz de saymaz; nazarî araştırma tasavvufî müşâhedenin bir boyutudur. Fakat tasavvuf aklı sadece istidlâlî (discursive) bir düşünme melekesinden ibaret sayar ve mükâşefenin yani metafizik ilkelere nüfuz etmenin gerçek imkânını "kalp gözü" kavramıyla

temellendirir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “reʾy”, “abr”, “nzr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “nzr”, “fkr”, “dbr”, “ʿabr”, “zkr”, “ʿakl”, “klb”, “eml”, “reʾy” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, “iʿtibâr” md.; Eş‘arî, Risâle fî istihsâni’l-havz fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 87-96; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 9-11; Fârâbî, İhsâʾü’l-ʿulûm, s. 12, 20; Kadî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XII, 95, 117, 120, 144-146; İbn Sînâ, Avicenna’s De Anima: Kitâbü’n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1959, s. 45, 48, 166-167, 183, 185, 214, 221-222, 234-235; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 6-7, 10-11; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 25-31; Gazzâlî, el-Kıstâsü’l-müstakim, Beyrut 1983, s. 41-43, 94-101; a.mlf., Miʿyârü’l-ʿilm, s. 27-28; İbn Rüşd, Faslü’l-makāl (nşr. Albert Nader), Beyrut 1973, s. 27-30, 33-35; Fahreddin er-Râzî, Kelâm’a Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 35-42; Kâşânî, Istılâhâtü’s-sûfiyye, Kahire 1981, s. 162-163; Elmalılı, Hak Dini, I, 564-570; II, 1258-1261; V, 3611; VII, 4815-4816; Hifnî, Mustalahât, s. 46, 244; el-Muʿcemü’s-sûfî, s. 662-664; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 264, 475-476; Tj. de Boer, “Nazar”, İA, IX, 135-137.

İlhan Kutluer

DÜVEYHÎ

الدويحي

İbrâhîm Reşîd b. Sâlih ed-Dünkulâvî eş-Şâikı (ö. 1291/1874)

Şâzeliyye-Reşîdiyye tarikatının kurucusu Sudanlı sûfî.

1228'de (1813) Sudan'ın kuzeyinde Dongola yakınlarındaki Düveyh kasabasında doğdu. Şâzeliyye tarikatının Mağrib'deki şubelerinden Yûsufiyye'nin kurucusu İbrâhim Ahmed b. Yûsuf Reşîd'in (ö. 930/1524) torunlarındandır. İlk öğrenimini doğduğu yerde yaptıktan sonra Mekke'ye gitti. Şâzeliyye'nin kollarından İdrîsiyye'nin kurucusu Ahmed b. İdrîs'e intisap etmek üzere oradan Arabistan'ın güneyindeki Asîr bölgesine geçerek Sabya kasabasına yerleşti. Burada tasavvufî terbiyesini tamamlayan Düveyhî şeyhinin en seçkin halifelerinden biri oldu. Şeyhin vefatından sonra diğer iki halifesi Muhammed Osman el-Mîrganî ve Muhammed b. Ali es-Senûsî ile aralarında hilâfet konusunda meydana gelen görüş ayrılığı sebebiyle Sabya'yı terkederek Sudan'a döndü. Dongola ve Lüksor'da zâviyeler açarak irşad faaliyetine devam etti. Bir süre sonra tekrar Mekke'ye gidince (1856) hilâfet tartışmaları yeniden gündeme geldi. Anlaşmazlık, Şâbâniyye tarikatına mensup olan Hicaz Valisi Nâmık Paşa'nın aracılığıyla çözümlendi. Ancak tartışmalar sırasında bazı tasavvufî meselelere değişik görüş ve yorumlar getirdiği için Mekke'nin Vehhâbî ulemâsı tarafından sert tepki gördü ve sapıklıkla suçlandı. Düveyhî bu suçlamaları ikna edici delillerle çürütünce Suriye ve Hindistan hacıları başta olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinden birçok kişi ona intisap etti. Mekke'de bir zâviye kurarak vefatına kadar burada irşad faaliyetini sürdüren Düveyhî'nin ölümünden sonra yerine yeğeni Muhammed b. Sâlih er-Reşîdî (ö. 1909) geçti. Düveyhî'nin temsil ettiği tarikat bu dönemde onun ismine nisbetle Reşîdiyye adıyla anılmaya başlandı. Muhammed b. Sâlih, bir müddet sonra bilinmeyen sebeplerle Mekke'den ayrılıp Somali'ye gitti. Orada bir zâviye kurarak irşad faaliyetine devam etti. Kendisinden sonra yerine Muhammed Gûlîd er-Reşîdî (ö. 1918) geçti. "Somali Mehdîsi" diye tanınan Seyyid Muhammed b. Abdullah Hasan da bu tarikata intisap etti.

Reşîdiyye tarikatında, Düveyhî'nin şeyhi Ahmed b. İdrîs'e nisbet edilen İdrîsiyye'nin âdâb ve erkânı devam ettirilmiştir. Düveyhî'nin vefatının ardından Muhammed b. Sâlih tarikatı Somali'ye intikal ettirmiş ve bundan sonra tarikat Sâlihiyye adını almıştır. Reşîdiyye-Sâlihiyye, bugün Somali'de canlılığını koruyan tasavvufî hareketlerden biridir. Sâlihîler'in Kadirîler'le sert tartışmalara girdikleri de bilinmektedir (İA, X, 757). Düveyhî'nin halifelerinden birinin oğlu olan Ebü'l-Abbas ed-Denderâvî Reşîdiyye'yi Mısır'da yaymış ve bu tarikatın Denderâviyye kolunun kurucusu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 66ª-70b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 250-251; A. Le Chatelier, Les Confréries musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 92-97; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 235-243; a.mlf., Islam in the Sudan, Oxford 1965, s. 199, 230-231; a.mlf., The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 120-121; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa, New York 1976, s. 178-179; F. De Jong, Turuq and Turuq Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 111; a.mlf., "Al-Duwayhī", EI² Suppl. (İng.), s. 278-279; Emîn er-Reyhânî, Mülûkü'l-ʿArab, Beyrut 1987, I, 303-304; Rex S. O'fahey – Ali Salih Karrar, "Enigmatic Imam: The Influence of Ahmad Ibn Idris", IJMES, XIX/2 (1987), s. 212; Enrico Cerulli, "Somali", İA, X, 757.

Rıza Kurtuluş

DÜYEK

دويك

Türk mûsikisi usullerinden.

Farsça “dü” (iki) ve yek” (bir) kelimelerinden meydana gelmektedir. Türk mûsikisinde en çok kullanılan usullerden biridir. Sekiz zamanlı ve beş vuruşlu bir küçük usuldür. İki adet dört zamanın veya başka bir ifade ile iki sofyanın birleşmesinden meydana gelmiştir. 8/8’lik birinci ve 8/4’lük ikinci mertebeleri kullanılmıştır. Bunlardan ikinci mertebesine “ağır düyek” adı verilir. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

Daha çok ilâhi ve şarkılarla bazı peşrevlerin ölçüldüğü birinci mertebesi, özel usullerle ölçülme mecburiyeti olmayan küçük büyük hemen her tür formda kullanılmıştır. İkinci mertebesiyle de peşrev, kâr, beste, şarkı gibi din dışı ve Mevlevî âyini (özellikle 1 ve 3. selâmlar), tevşîh, ilâhi gibi dinî formlar ölçülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 32-34; Arel, Türk Musikisi, s. 37; Özkan, TMNU, s. 588-589; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 101-102, 108; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 12.

İsmail Hakkı Özkan

DÜYÛN-ı UMÛMİYYE

ديون عموميه

Osmanlı genel borçlarına ve bunların ödenmesi için kurulan teşkilâta verilen ad.

Osmanlı devlet adamları, sık sık ortaya çıkan para darlığına ve bütçe açıklarına rağmen dışarıdan borç para almaktan şiddetle kaçınmışlardır; Tanzimat'tan önce bu konudaki birkaç teşebbüs de başarısız kalmıştır. Fakat XVIII. yüzyılın ikinci yarısında sanayi devrimiyle birlikte gelişen Avrupa sermaye çevreleri, Osmanlı ülkesine sadece mal satmakla yetinmeyip sermaye yatırımı yollarını da aramaya başladılar. Büyük bankalar tarafından çıkarılan ve küçük tasarruf sahiplerince satın alınan tahviller aracılığı ile devletlere borç vermek, kazançlı bir iş olması yanında borç alan ülkeyi malî kontrol altına almayı da kolaylaştırıyordu. Bu yüzden İngiltere ve Fransa, Osmanlı Devleti'ni bir borç kıskacına sokmak için çeşitli yollardan baskı yapıyorlar, bir taraftan da Tanzimat reformlarının başarısından söz ederek Batılı sermaye çevrelerinin güvenlerini arttırmaya çalışıyorlardı. Mustafa Reşid Paşa, 1850-1851 malî yılında hazinenin maaşları dahi ödeyemeyecek duruma gelmesi üzerine ilk dış borç anlaşmasını imzaladı. Fakat Sultan Abdülmecid'in eniştesi Fethi Ahmed Paşa ile Damad Mehmed Ali Paşa'nın dış borçlanmanın doğuracağı tehlikeler konusunda padişahı uyarmaları üzerine anlaşma onaylanmadı. Hazine 2.200.000 Osmanlı lirası tazminat ödeyerek anlaşmayı feshetti.

Rusya'nın Akdeniz ticaretini ele geçirmesinden çekinen İngiltere ve Fransa'nın da kışkırtmalarıyla başlayan Kırım Harbi (1853-1856) Osmanlı maliyesini daha da sarstı. Osmanlı yöneticileri, ordularıyla Osmanlı Devleti'ni destekleyen İngiltere ve Fransa'nın kredi açma konusundaki tekliflerini kabul ederek ilk borç anlaşmasını 24 Ağustos 1854 tarihinde imzaladılar. Böylece Osmanlı malî tarihinde dış borçlanma dönemi başlamış oldu. Alınan borç savaş giderlerini karşılamadığı için 27 Haziran 1855'te ikinci bir anlaşma imzalandı. Mısır vergisi, Suriye ve İzmir gümrükleri gelirleri bu iki borca teminat olarak gösterildi.

Dış borçlanma Osmanlı yöneticilerine kolay geldiği için kısa zamanda alışkanlık halini aldı. 1854'ten 1874'e kadar on beş dış borç anlaşması imzalandı. Devlet dışarıya ana para olarak 238.773.272 Osmanlı lirası borçlandığı halde tahvillerin düşük fiyattan satılması ve komisyon masrafları yüzünden eline 127.120.220 Osmanlı lirası geçmiştir. Bu dönemde sadece 1855 tahvilleri esas değerinden fazlaya (% 102.6) satıldığı için ele geçen miktar fazla olmuştur. Aynı dönemde alınan dış borçların sadece % 7,8'i Rumeli demiryolu yatırımına harcanmıştır. Büyük kısmı ise bütçe açığının kapatılması, iç ve dış borç taksitlerinin ödenmesi, değerini yitiren kâğıt ve bakır paraların tedavülden kaldırılması gibi cârî harcamalar için kullanılmıştır. Her borç alışta devlet gelir kaynaklarının teminat olarak gösterilmesi ise ülkeyi ipotek altına sokuyordu.

Cârî harcamalardan doğan bütçe açıklarını kapatmak için hızlı bir borçlanma dönemine giren Osmanlı maliyesi sonunda iflâs etti. 1875 malî yılı bütçesi açığı 5 milyon lirayı geçiyordu. Aynı yıl ana para ve faiz olarak 14 milyon lira dış borç taksitinin ödenmesi gerekiyordu. Rumeli'de isyanlarla uğraşan ordu için âcilen 2 milyon liraya ihtiyaç vardı. Bu durum karşısında Sadrazam Mahmud Nedim Paşa, bütün dünya borsalarını ayağa kaldıran bir malî operasyona girişti. Konuyu Midhat Paşa'nın da dahil olduğu bir komisyona incelettirdikten ve alınan kararları Sultan Abdülaziz'e onaylattıktan sonra 6 Ekim 1875 tarihinde bir kararnâme yayımladı. Burada dış borç taksitinin yarısının nakten ödeneceği, yarısı için de beş yıl vadeli ve % 5 faizli yeni tahvil verileceği, bunlar için bütün gümrük gelirleriyle tuz, tütün, ağnam resmi ve Mısır vergisinin teminat gösterileceği, bütçe açığının 5 milyonu aştığı, mevcut şartlarda yeni bir dış borç almanın da imkânsız olduğu, alacaklıları mağdur etmemek için bundan daha iyi bir yol bulunamadığı ifade ediliyordu.

Dış borç taksitinden elde edilecek 7 milyonun 5 milyonu ile bütçe açığını kapatmayı, 2 milyonu ile de ordunun ihtiyacını karşılamayı planlayan hükümetin bu kararına Avrupalı tahvil sahipleri büyük tepki gösterdiler. Sokaklara dökülerek Türkler'in kendilerini aldattığını ileri sürüp gösterilerde bulundular. Hükümet, kararnâme konusundaki endişeleri gidermek için 7 ve 10 Ekim'de iki ayrı tebliğ daha yayımladı. Hariciye

nâzırı, 14 Ekim'de bir genelge ile yeni operasyonu yürütmekle Osmanlı Bankası'nın görevlendirildiğini bildirdiyse de tepkiler devam etti. Buna rağmen Osmanlı hükümeti 30 Ekim 1875'te çıkardığı bir kanunla kararnâmeyi yürürlüğe koydu. Eski tahvil sahiplerine verilmek üzere % 5 faizli ve beş yıl vadeli 35 milyon liralık tahvil çıkarıldı. Batılı güçlerin kışkırttığı Rumeli'deki olaylara rağmen ödemeler sürdürüldü. Fakat Sırbistan savaşı yüzünden Nisan 1876'da ödemeler durduruldu. Durumu protesto eden Avrupalı alacaklılar, hükümetlerini sıkıştırarak Osmanlı maliyesi idaresinin milletlerarası bir komisyona devredilmesini istediler. Bunun devletler hukuku açısından mümkün olup olmadığının tartışıldığı bir sırada II. Abdülhamid tahta geçti (31 Ağustos 1876).

II. Abdülhamid, Osmanlı borçlarının devletten devlete borçlar olmadığını, bundan dolayı da konunun siyasî yönünün bulunmadığını, borcun şahıslardan alındığını ve alacaklıların temsilcileriyle çözüm yolunun bulunacağını açıkladı. Alacaklılardan temsilcilerini seçerek İstanbul'a göndermeleri istendi. Fakat İngiliz ve Fransız alacaklıların anlaşmazlığa düşmesi yüzünden alacaklılarla hükümet arasında bir çözüm şeklinin bulunması gecikti. 24 Nisan 1877'de başlayan Osmanlı-Rus Harbi de gecikmenin önemli sebeplerinden biri oldu. Bu arada ortaya birtakım uzlaşma veya müdahale projeleri atıldıysa da çoğunda milletlerarası bir komisyonun Osmanlı maliyesini devralması teklif edildiği için Bâbıâli tarafından reddedildi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'ni sona erdiren 13 Temmuz 1878 tarihli Berlin Antlaşması'na göre borçların bir kısmı, bu antlaşma ile Osmanlı ülkesinden ayrılan veya toprak elde eden ülkelere devredildi. Osmanlı hükümetinin borçların ödeneceğine dair verdiği söz devletlerce kabul edildi. Kongreye katılan devletlerin, borçların ödenmesini temin maksadıyla milletlerarası bir komisyon kurulmasını Bâbıâli'ye tavsiye etmesi hükmü antlaşmada yer aldı. Ancak bu hüküm, hükümete ait yetkilerin yabancılarca kullanılacağı şeklinde yorumlanarak tepkiyle karşılandı. Bilhassa Galata bankerlerinin sözcüsü durumundaki basın, yabancıların vergi gelirlerini toplamasını devletin egemenlik haklarına saldırı sayıyordu.

Hükümet, herkesin karşı çıktığı yabancı müdahalesine ve milletlerarası komisyon fikrine engel olmak için Sadrazam Tunuslu Hayreddin Paşa'nın başkanlığında 1 Ekim 1878'de bir malî komisyon, kurdu. Osmanlı Bankası

Genel Müdürü Forster ile Crédit Lyonais Müdürü Mercet'in de üye olduğu bu komisyon, devletin gerçek gelirlerini tesbit ederek bütçe yapacak ve bir düzen içinde borçların ödenmesini sağlayacaktı. İlk önce, savaş boyunca avans ve kredilerle hükümeti destekleyen Osmanlı Bankası ile Galata bankerlerine olan borçlar ele alındı. 9 milyon liraya varan iç borçların dörtte üçünü Osmanlı Bankası'na olan borçlar teşkil ediyordu. Alacaklıların hükümete verdikleri teklif kabul edilerek 22 Kasım 1879 tarihinde bir mukavele imzalandı. Buna göre bir miktar indirim yapıldıktan sonra 8.725.000 liraya düşen borç eşit taksitlerle on yılda ödenecekti. Hükümet, bu borcuna teminat olmak üzere altı adet gelir kaynağını on yıl süre ile alacaklılara tahsis edecekti. Alacaklılar da Rüsûm-ı Sitte İdaresi'ni kurarak müskirat, pul, İstanbul ve civarı deniz ürünleri rüsûmu, İstanbul, Edirne, Samsun ve Bursa ipek öşrü, tömbeki ve tütün inhisarından oluşan bu altı gelir kaynağını işletecekti. Rüsûm-ı Sitte İdaresi, hiçbir teminatı ve sorumluluğu olmaksızın bu gelirleri devlet adına idare edecek, yıllık borç taksiti olan 1.100.000 lirayı ödedikten ve masrafları düştükten sonra geriye kalan para ile de dış borçları ödeyecekti. Hükümet borcunu on yıldan önce öderse veya daha iyi bir ödeme planı hazırlarsa bu mukavele feshedilecekti.

Avrupalı alacaklılar, Rüsûm-ı Sitte Mukavelesi'ne büyük tepki gösterdiler. Batı basını, düşmanca ve alaycı ifadelerle mukaveleyi ve Galata bankerlerinin bu işi millî bir dava haline getirmesini şiddetle eleştiriyordu. Bütün bu tepkilere rağmen Galata bankerleri Rüsûm-ı Sitte İdaresi'ni kurarak başına da Romanya tütün idaresinin kuruluşunda başarı gösteren R. Hamilton Long'ı getirdiler ve derhal çalışmalara başladılar. Teşkilâtta 5714 kişi görev aldı; bunların sadece 130'u gayri müslimdi.

Rüsûm-ı Sitte İdaresi, ilk altı aylık çalışma döneminde beklenenin üzerinde bir sonuç aldı. İkinci altı aylık dönemde de daha iyi sonuç alınınca Avrupalı alacaklılar hükümetlerine başvurup Rüsûm-ı Sitte İdaresi'ni devralmaya hazır olduklarını bildirdiler ve Osmanlı Devleti'ne baskı yapılarak bunun sağlanmasını istediler. Batılı diplomatlar, Berlin Muahedesi'nin ortaya çıkardığı Yunan ve Karadağ sınırlarının tashihi, Ermeniler'in oturduğu yerlerde ıslahat yapılması gibi meseleleri de koz olarak kullanarak Bâbıâli'yi sıkıştırmaya başladılar. Hatta bir İngiliz filosu Akdeniz sahillerinde dolaşarak işgal tehdidinde dahi bulundu. Bunun üzerine hükümet tarafından hazırlanan bir ödeme planı 23 Ekim 1880 tarihinde bir

nota ile alacaklılara ve ilgili devletlere bildirildi. Bu plana göre hükümet, rüsûm-ı sitte ile birlikte daha bazı gelir kaynaklarını Avrupalı alacaklılara tahsis ediyordu. Alacaklıların seçeceği bir banka bu gelirleri işletecekti. Banka önce iç borçları, daha sonra da dış borçları ödeyecekti. Osmanlı hükümetinin genel kontrol hakkı saklı kalacaktı.

Avrupalı alacaklılar seçtikleri temsilcilerini İstanbul'a göndererek hükümetin Şûrâ-yı Devlet Reisi Server Paşa'nın başkanlığında kurduğu komisyonla müzakerelere başladılar. 13 Eylül 1881'de başlayan müzakereler sırasında, kendilerine tahsis edilen gelirlerin idaresi için milletlerarası resmî bir komisyon kurulmasını istediler. Bâbıâli'nin bunu kabul etmemesi üzerine alacaklıların seçeceği temsilcilerden oluşacak bir meclisin kurulması kararlaştırıldı. Üzerinde anlaşmaya varılan hususlar, hükümet tarafından 28 Muharrem 1299 (20 Aralık 1881) tarihinde bir kararnâme şeklinde ilân edildi. Hükümetin "nizamnâme" adını verdiği, malî çevrelerde Muharrem Kararnâmesi olarak bilinen kararnâme kapsamına, Mısır vergisi karşılık gösterilerek alınan 1854, 1855, 1871 ve 1877 tarihli borçlar dışındaki bütün borçlar giriyordu. Toplam 219.938.559 Osmanlı lirası civarında olan bu borçlardan önemli miktarda indirim yapıldıktan sonra

yekün 125.250.943 liraya düştü. Borçlar, A, B, C ve D olmak üzere dört tertipte birleştirildi. Eski tahvillerin yenileriyle değiştirilmesi için süre tanındı. Bu süre zarfında 945.894 liralık eski tahvil değiştirilmediği için borç 124.305.049 liraya düştü. Kararnâme dışı bırakılan borçlarla birlikte Osmanlı genel borçlarının toplamı 141.505.309 liraya ulaşıyordu.

Alacaklıların menfaatini korumak ve borçların ödenmesini bir plan dahilinde yürütmek üzere İngiliz, Fransız, Alman, Avusturya, İtalya, Hollanda ve Osmanlı alacaklılarını temsilen birer üyeden oluşan ve Düyûn-ı Umûmiyye-i Osmâniyye İdare Meclisi veya kısaca Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi adı verilen bir meclis kuruldu. Meclisin başkanlığı Fransız ve İngiliz temsilcilerine aitti. Bu üyeler her beş yılda bir nöbetleşe başkanlığı yürüteceklerdi. Beş yıl için seçilen bütün üyeler Osmanlı Devleti hizmetinde çalışan birer memur sayılacaktı. Dış ülkelerden gelenlere 2000, İstanbul'da oturanlara ise 1200 sterlin maaş verilecekti. Osmanlı hükümeti bir komiser ve çok sayıda müfettişle meclisin çalışmalarını denetleyecekti.

Maaşı meclis tarafından verilen komiser toplantılara istişarî oyla katılacaktı. Müfettişlerin maaşlarını ise hükümet ödeyecekti. Hükümetle meclis arasında çıkacak anlaşmazlıklar, taraflarca tayin edilen dört kişilik hakem kurulunda halledilecekti.

Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'ne rüsûm-ı sitteden başka Bulgaristan vergisi, Kıbrıs adası gelir fazlası, Şarkî Rumeli vergisi, gümrük gelirleri, temettü vergisi ve tömbeki resmi tahsis edildi. Ayrıca tütün ve tuz inhisarlarında gerekli değişiklikleri yapma ve tekel tarzında yönetme yetkisi tanındı. Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi tarafından tayin edilecek bir genel müdür de bu işleri yürütecekti. Meclis, malî yıl başından iki ay önce gelir gider ve taksitler için bir bütçe hazırlayarak Maliye Nezâreti'ne sunacaktı.

Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi kuruluş şekli ve yetkileri açısından çok eleştirilmiştir. Muharrem Kararnâmesi milletlerarası resmî bir anlaşma ve bunun kurduğu Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi de milletlerarası bir teşkilât olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Halbuki bu kararnâme Osmanlı Devleti ile, hiçbir devleti temsil etmeyen ve sadece alacaklılar adına hareket eden malî bir grup arasında varılan bir mutabakat sözleşmesiydi. Alacaklılar bu kararnâme ile alacaklarının ödenmesini garanti altına almış oluyorlardı. Osmanlı hükümeti de borçlardan % 54'e varan bir indirim elde etmişti. Ayrıca faiz hadleri % 9'lardan % 1'e kadar düşürülmüştü. En önemlisi, Bâbıâli bu kararnâme ile Avrupa devletlerinin muhtemel müdahalesini önleyebilmişti.

Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi, Sirkeci'de Galata bankerlerince Rüsûm-ı Sitte İdaresi için düzenlenen binada çalışmalarına başladı. 1897'de Cağaloğlu'nda kendisi için yaptırılan büyük binaya (bugünkü İstanbul Erkek Lisesi) taşındı. İstanbul'daki genel müdürlüğe bağlı olarak önemli şehir ve bölgelerde başmüdürlükler açıldı. I. Dünya Savaşı başlarında teşkilâtta çalışanların sayısı 5537 kişi olup bunların sadece 182'si yabancı uyrukluydu. İstanbul'daki memur sayısı 508, müfettiş sayısı da kırk ikiydi. Ayrıca hasat mevsimlerinde pek çok geçici işçi çalıştırılıyordu.

Kararnâme gereğince Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi tütün öşrünü, 27 Mayıs 1883'te kurulan Osmanlı Devleti Tütünleri Müşterekülmenfaa Reji Şirketi'ne devretti. Her türlü tütün üretimi, işlenmesi ve satışı bu şirkete

verildi. Reji şirketinin imtiyaz süresi otuz yıldı. Fakat 1913'te yapılan bir anlaşma ile 1928 yılına kadar uzatıldı. Şirket, üçer aylık taksitler halinde her yıl toplam 750.000 Osmanlı lirası tutarında bir avansı -zarar etse dahi- Düyûn-ı Umûmiyye'ye ödemekle yükümlüydü. Reji idaresi yurt sathına yayılan teşkilâtı, memurları ve sayıları 1112'ye ulaşan kolcuları ile âdeta devlet içinde devlet durumuna geldi. İdare köylünün ürettiği tütünü en düşük fiyattan almaya çalışıyordu. Tütün ekicisi de kaçak yollardan üç dört misli fazla fiyat veren yabancı alıcılara malını satmak istiyordu. Bu yüzden kolcularla ekiciler arasında çıkan kanlı çatışmalarda 1883-1902 yılları arasında 20.000'den fazla kişi öldü. II. Abdülhamid, reji idaresinin halk üzerindeki bu baskısının kaldırılmasını istedi. Hükümet şirketin imtiyazını kaldırmak için çeşitli yollara başvurduysa da muvaffak olamadı. Reji idaresi Lozan Antlaşması'na (1923) kadar Türk tütün ekicisini sömürmeye devam etti.

Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi, kendisine tahsis edilen kaynaklardan elde ettiği gelirlerden her yıl % 1 ana para, % 4 faiz olmak üzere Osmanlı dış borçlarının % 5'ini ödeyecekti. Geriye kalan borcun % 5'i 5.850.000 Osmanlı lirasıydı. Eğer Düyûn-ı Umûmiyye'ye bırakılan kaynakların yıllık geliri bu rakamı aşarsa aşan kısım Osmanlı hazinesine yatırılacaktı. Fakat 1882-1914 arasında gelirler hiçbir zaman bu rakama ulaşmadı.

Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi kurulduktan sonra da borç alınmaya devam edildi. 1886'dan II. Meşrutiyet'in ilânına (1908) kadar on iki ve 1908'den 1914'e kadar altı olmak üzere toplam on sekiz borç anlaşması ile alınan paraların büyük kısmı demiryolu, liman ve sulama kanalları gibi ülke yatırımlarına harcandı. Bütün güçlüklere rağmen borçların ödenmesine I. Dünya Savaşı'nın çıkışına kadar düzenli olarak devam edildi.

Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi, I. Dünya Savaşı sırasında (1914-1918) İngiliz ve Fransız temsilcileri hazır bulunmadıkları halde gelirleri toplamayı sürdürdü. Osmanlı Devleti Almanya'nın yanında savaşa katılınca İtilâf devletleri (İngiltere, Fransa, Rusya ve İtalya) vatandaşlarına ait kuponların ödenmesini yasakladı. Bu yüzden alacaklılara borç ödemesi de durdurulmuş oldu. 1920'de yasak kalktıktan

sonra Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi imkânlar ölçüsünde birikmiş kuponları ödemeye başladı. Fakat Ankara'da kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti, bütün kaynaklarla birlikte Düyûn-ı Umûmiyye'ye tahsis edilen gelirlere de el koyunca borçların ödenmesi yeniden durduruldu.

23 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması, borçların bir kısmını bu antlaşma ile Türkiye'den ayrılan veya toprak elde eden ülkelere devretti. Antlaşmaya göre 7 Ekim 1912'den önce alınan borçlar, Balkan Harbi'nden sonra Osmanlı Devleti'nden ayrılan veya toprak alan ülkeler arasında, bu tarihten sonra alınan borçlar da Lozan Antlaşması ile Asya'da ortaya çıkarılan yeni devletler arasında paylaştırılacaktı. Paylaştırma konusunda çıkan anlaşmazlıklar yüzünden Türkiye ile alacaklılar arasında ancak 13 Haziran 1928'de anlaşma imzalanabildi.

1928 anlaşmasına göre Türkiye Cumhuriyeti hükümeti, Osmanlı genel borçlarından 1912 öncesi kısmının % 62'sini, bu tarihten sonraki kısmının da % 76'sını ödemeyi kabul etti. Böylece Osmanlı Devleti'nin 1854-1914 arasında yaptığı kırk iki dış borç anlaşmasından doğan 161.303.833 liralık borcun 107.528.461 liralık kısmını ödemeyi taahhüt etmiş oldu. Anlaşma gereğince bu borç doksan dokuz yılda ödenecekti. Eski Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi'ne benzer şekilde alacaklıları temsilen birer üyeden oluşan Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi kurulacaktı. Kısaca Borçlar Meclisi denilen bu meclisin başkanlığını birer yıl süre ile Fransız ve İngiliz temsilcileri yapacaklardı. Bundan başka üç Fransız, iki Alman ve bir Belçikalı temsilciden oluşan Hâmiller Meclisi başkanlığı Fransız temsilcilerinden birine verilecekti.

Osmanlı tahvilleri üzerinde Türk lirası, Fransız frangı veya İngiliz sterlini yazılı idi. 1928 anlaşmasında faiz ve ana para ödemelerinin tahvil üzerinde yazılı para birimiyle yapılması zorunlu hale getirildi. Ancak 1929'da ortaya çıkan dünya ekonomik krizi Türkiye'yi de etkileyince hükümetle alacaklılar arasında yeni bir ödeme planının tesbiti için Mayıs 1931'de Paris'te müzakerelere başlandı. 22 Nisan 1933'te imzalanan yeni bir anlaşma ile ödemelerin Fransız frangı üzerinden yapılması kabul edildi. 1928 anlaşmasına göre bütün tahvillerde % 4 olan faiz haddi 1933 anlaşması ile % 7,5'a çıkarıldı. Bu faiz artışına karşılık olmak üzere alacaklılar borcun ana parasından 28.163.540 liralık bir indirim yaptılar. Türkiye 1928-1933

arasında 1.259.335 liralık ödeme yapmış ve borcu 106.269.126 liraya düşürmüştü. İkramiyeli Türk tahvillerine eklenen 243.831 lira ile birlikte Türkiye'nin toplam borcu 106.512.957 lira oldu. Anlaşma ile indirim yapıldıktan sonra borç 78.349.417 liraya düştü. 1933 anlaşmasına göre bu borç elli yılda ödenecekti. Ödemeler her yıl 25 Mayıs ve 25 Kasım tarihlerinde yapılacaktı. Alacaklıların menfaatini korumak ve ödemeleri bir düzen içinde yürütmek üzere 1928'de kurulan iki meclis tek meclis haline getirildi. Alacaklıları temsilen sekiz üyeden oluşan meclisin başkanlığını Fransız ve İngiliz temsilcileri nöbetleşe yürüteceklerdi.

1933 anlaşması, yirmi dört çeşit Osmanlı borcundan Türkiye'nin hissesine düşen kısmını tek borç haline getirmiş oldu. Yeni tahviller çıkarılarak 1 Ekim 1933

tarihinden itibaren on yıl içinde eskileriyle değiştirilmesi istendi. Birleştirilen borca "yüzde yedi buçuk faizli Türk borcu" adı verildi. Türkiye anlaşmadan doğan yükümlülüklerini 1933, 1934 ve 1935'te yerine getirdi. Fakat bu sırada bütün ülkeler gibi Türkiye'nin de döviz dar boğazına sürüklenmesi yüzünden ödemeler güçleşti. 29 Nisan 1936'da imzalanan yeni bir anlaşma ile ödemelerin yarısının Fransız frangı, yarısının da Türk lirası üzerinden yapılması kabul edildi. Fakat döviz sıkıntısı devam ettiğinden 18 Temmuz 1938'de yapılan ikinci bir anlaşma ile bütün taksitlerin Türk lirası olarak ödenmesi benimsendi.

II. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine Türkiye, 30 Eylül 1940 tarih ve 2/14458 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile, Alman işgaline uğrayan Paris'teki Düyûn-ı Umûmiyye Meclisi'ni tanımadığını ve ona ödenen komisyonu kestiğini, bundan böyle borçların ödenmesi işini bizzat üzerine aldığını ilân etti. Hükümetin bu kararını protesto eden meclis, Lozan Antlaşması'nı imzalayan devletleri duruma müdahale etmeye çağırdı. Birtakım diplomatik faaliyetler sonunda hükümetle alacaklılar arasında 1944'te özel anlaşmalar imzalanarak borçların tasfiyesine gidildi.

25 Nisan 1944'ten itibaren on yıl içinde borcun tasfiyesi için alacaklıların elinde bulunan tahviller daha yüksek fiyattan satın alındı. Hükümet ödemeler için 25 Mayıs 1954 tarihini son müracaat günü olarak tesbit etti. Borcunu 1933'te vaad ettiği süreden yirmi dokuz yıl önce ödediği için

Türkiye’nin malî itibarı arttı. 1854’te başlayan dış borçlanma tam 100 yıllık bir maceradan sonra böylece kapanmış oldu.

Dış borçlar, Osmanlı Devleti’nin iktisadî ve siyasî gelişmesine darbe vurduğu gibi yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin doğuşu sırasında da büyük sıkıntı doğurmuştur. 1854-1874 yılları arasında plansız programsız yapılan aşırı borçlanmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi âdeta devlet içinde devlet hüviyetini kazanmıştır. Bununla birlikte idare, gerek devlet kaynaklarının verimli bir şekilde işletilmesinde, gerekse borçların bir düzen içinde ödenmesinde faydalı olmuştur. Bu teşkilât kurulmadan önce alınan borçlar daha çok saray, konak ve köşk inşaatlarında harcandığı halde bundan sonra alınan borçlar bu kurum sayesinde daha ziyade alt yapı yatırımlarına sarfedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Hariciye, nr. 10.007; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 3266; Yıldız Esas Evrakı, Ks. 14, Evr. 2377, Zrf. 128, Kar. 28, Ks. 18, Evr. 525/286, 322, 503, 515, 584, Kar. 29, 30; 28 Muharrem Sene 1299 (8/20 Kânunuevvel Sene 1881) Tarihli Nizamnâme’ye Merbut Kararnâmedir, İstanbul 1319; Parvus Efendi, Türkiye’nin Malî Tutsaklığı (haz. Muammer Sencer), İstanbul 1977, s. 30-107; Refii-Şükrü Suvla, Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Devlet Borçları, Ankara 1939, s. 77-100; a.mlf., “Tanzimat Devrinde İstikrazlar”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 263-288; Donald C. Blaisdell, Osmanlı İmparatorluğu’nda Avrupa Mâlî Kontrolü (trc. H. A. Kuyucak), İstanbul 1940; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler, Ankara 1940, s. 92-104; Kirkor Kömürcan, Türkiye İmparatorluk Devri Dış Borçlar Tarihçesi, İstanbul 1948; İ. Hakkı Yeniay, Yeni Osmanlı Borçları Tarihi, İstanbul 1964; Kenan Bulutoğlu, Yüz Soruda Türkiye’de Yabancı Sermaye, İstanbul 1970, s. 65-114; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisadî Münasebetleri, İstanbul 1976, II, 111-112; S. Yerasimos, Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye (trc. Babür Kuzucu), İstanbul 1977, II, 659-680; Nihad S. Sayar, Türkiye İmparatorluk Dönemi Malî Olayları, İstanbul 1978, s.

194; A. du Velay, Türkiye Maliye Tarihi (der. Maliye Tetkik Kurulu), Ankara 1978, s. 80-99, 162-201, 206-213, 221-288, 299-360; Ch. Morawitz, Türkiye Maliyesi (der. Maliye Tetkik Kurulu), Ankara 1979, s. 184-304; A. D. Noviçev, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yarı Sömürgeleşmesi (trc. Nabi Dinçer), Ankara 1979, s. 85-100; Bedri Gürsoy, "100. Yılında Düyûn-ı Umûmiye İdaresi Üzerinde Bir Değerlendirme", Ord.Prof. Şükrü Baban'a Armağan, İstanbul 1984, s. 17-59; Sabri Tekir, Düyûn-ı Umûmiye İdaresi ve Bu İdareye Terkedilen Gelirler, İzmir 1987; D. Quartaert, Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadî Yayılımı ve Direniş (1881-1908) (trc. Sabri Tekay), Ankara 1987, s. 20-21; a.mlf., "The Employment Policies of the Ottoman Public Debt Administration 1881-1909", WZKM, LXXVI (1986), s. 233-237; Şevket Pamuk, Yüz Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914, İstanbul 1988, s. 206-210; Sinan Yiğit, Osmanlı Dış Borçları ve Düyûn-ı Umûmiye İdaresi (doktora tezi, 1989), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Emine Kıray, Osmanlı'da Ekonomik Yapı ve Dış Borçlar, İstanbul 1993, s. 1-43, 203-213; Kurthan Fişek, "Osmanlı Dış Borçları Üstüne Düşünceler", SBFD, XXII/3 (1967), s. 157-164; Hayri Mutluçağ, "Düyûn-ı Umûmiye ve Reji Soygunu", BTTD, sy. 2 (1967), s. 33-39; Vahdet Engin, "İlk Alınışından 135 Yıl Sonra Dış Borçlar Tarihine Bir Bakış", TİD, V (1990), s. 263-271; İsmet Parmaksızoğlu, "Düyûn-ı Umûmiye", TA, XIV, 226-229; B. Lewis, "Duyun-ı Umumiyye", EI² (İng.), II, 677-678; Haydar Kazgan, "Düyûn-ı Umûmiye", TCTA, III, 691-716; Seyfettin Gürsel, "Osmanlı Dış Borçları", a.e., III, 672-687.

Cevdet Küçük – Tevfik Ertüzün

DÜZGÜNMAN, Mustafa

(ö. 1920-1990)

Son devrin tanınmış ebru ve cilt sanatkârı, dinî mûsiki icracısı.

9 Şubat 1920'de İstanbul Üsküdar'da Sultantepe'de doğdu. Babası, aynı semtteki Abdülbâki Efendi ve Aziz Mahmud Hüdâyî camilerinin imamlığını yapan Sâim Efendi'dir. İlk tahsilini tamamladıktan sonra babasının Üsküdar çarşısındaki aktar dükkânında çalışmaya başladı. Bu sırada annesinin dayısı hattat Necmeddin Okyay onu, hocalık yaptığı Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nin Türk Tezyinî Sanatları Bölümü'ne kaydettirdi (1938). Burada Necmeddin Okyay'dan eski tarz cilt ve ebru öğrenerek kısa zamanda kabiliyetiyle dikkati çekti, diğer kıymetli hocalardan da faydalandı. Ancak hayat şartları sebebiyle bir müddet sonra okuldan ayrılarak tekrar baba mesleği olan aktarlığa döndü. Vefatına kadar titizlikle sürdürdüğü bu meslekte işinin ehli güvenilir bir esnaf olarak tanındı.

Akademideki talebeliği yıllarında "şemse" denilen klasik cildin güzel örneklerini imal eden Düzgünman, bir müddet sonra o sırada çok az meraklısı bulunan bu sanatı da terketmek zorunda kaldı. Özellikle 1957'den itibaren daha fazla zaman ayırdığı ebruculukla meşguliyetini ise ölümüne kadar sürdürmüştür.

Çeşitli konularda yeniliğe açık olduğu halde ebru sanatında klasik anlayışa sımsıkı bağlı kalan ve bu hususta modern uygulamalara iltifat etmeyen Düzgünman, ebruculukta kendisini geçtiğini söyleyen hocası Necmeddin Okyay'ın bu sanata kazandırdığı çiçekli ebru çeşitlerine papatyayı eklemiş, ayrıca çiçek şekillerini

de ıslah etmiştir. 1940'ta başlayıp ölümüne kadar elli yıl süren ebruculuğu sırasında 1967'den itibaren çeşitli sergiler açan ve bazı sergilere katılan Düzgünman, hem eserleriyle hem de yetiştirdiği öğrencilerle bu sanatın tanınmasına ve yayılmasına hizmet ederek son otuz beş yılın ebruculuğuna

âdeta damgasını vurmuş bir sanatkârdır.

Mustafa Düzgünman, ebru sanatı dışında dinî mûsikiyle de meşgul olmuş ve tasavvuf zevkini Hâfız Eşref Ede'den almıştır. Muzıka-i Hümâyun'da yetiştiği için "Mızıkalı" lakabıyla anılan Hâfız Muhittin Tanık, Üsküdar'daki Çarşamba Rifâî Dergâhı şeyhi Hayrullah Tâcettin Yalım ve Üsküdar Rifâî Âsitânesi şeyhi Hüsnü Sarıer gibi kıymetli hocalardan istifade etmiştir.

Aziz Mahmud Hüdâyî Camii'nde uzun yıllar cuma günleri iç ezan ve teravih namazı aralarındaki ilâhi okuyuşuyla iyi bir icracı olarak da tanınan Düzgünman'ın, bir kısmının güftesi kendisine ait olmak üzere değişik makamlarda bestelediği yirmi kadar ilâhisi vardır. Onun bestekârlık tarafını gösteren ve son yılların dinî mûsiki repertuvarı açısından ayrı bir değer taşıyan bu ilâhiler, vefatından önce yakın arkadaşı neyzen Niyazi Sayın tarafından notaya alınarak tesbit edilmiştir. Ayrıca vaktiyle meşkettiği dinî eserleri son zamanlarında banda okuyarak tesbit edilmelerini sağlamıştır.

1953'ten 1979'a kadar yirmi altı yıl müddetle Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı'nın türbedarlığını yapan Düzgünman, halk ağzıyla koşma tarzında bazı şiirler de yazmıştır. Bunlar arasında, ebrunun tarihçesi, özellikleri ve mahiyetini anlatan yirmi kıtalık "Ebrûnâme"si en tanınmışıdır (metni için bk. Yeşilay, nr. 432 [Kasım 1969], s. 2).

Kıymetli tesbihler, yazı levhaları, kendi ebruları, şemse tarzında yaptığı kitap kabı, kutu ve çerçevelerden oluşan koleksiyonu halen ailesinde bulunmaktadır. Ayrıca eski tarz körüklü fotoğraf makinasıyla 1000'e yakın hat örneğini emülsiyonlu cama tesbit etmiş, bazıları Kalem Güzeli (Ankara 1981) ve İslâm Mîrasında Hat Sanatı (İstanbul 1993) adlı eserlerde yer alan bu fotoğraf camlarının asılları daha sonra kendisi tarafından Türkpetrol Vakfı'na hediye edilmiştir.

12 Eylül 1990 Çarşamba günü vefat eden Mustafa Düzgünman'ın kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977, s. 49-51, ayrıca bk. İndeks; “Türk Ebrucûluğunu Dirilten Adam”, Hayat, sy. 47, İstanbul 1972, s. 20-21; “Ebrû Ustası Mustafa Düzgünman”, Köprü, sy. 18, İstanbul 1978, s. 11-14; “Mustafa Düzgünman”, Doğuş, sy. 19, İstanbul 1985, s. 12-13; Uğur Göktaş, “Son Ebrû Ustası Mustafa Düzgünman”, Türkiyemiz, sy. 49, İstanbul 1986, s. 27-31; “Ebrû Sanatı”, THY Magazin, sy. 74, İstanbul 1989, s. 24-25; Osman Turan, “Mustafa Düzgünman Bibliyografyası: Bir Deneme”, STAD, sy. 10 (1991), s. 47-50; “Mustafa Düzgünman’ın Çiçekleri”, Zaman, İstanbul 23 Nisan 1992, s. 11.

M. Uğur Derman

DÜZMECE MUSTAFA

(bk. MUSTAFA ÇELEBİ, Düzmece)

DVOŘÁK, Rudolf

(ö. 1860-1920)

Çek şarkiyatçısı.

Dřitni'de doğdu. İlk ve orta tahsilini bitirince şarkiyat sahasına ilgi duyarak Prag'daki Charles Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devam etti. Burada önce klasik diller, sonra da Şark filolojisi öğrenimi gördü. Öğrenciliğinin ilk yıllarında Arapça ve diğer Doğu dilleri üzerinde sistemli çalışmalar yapan ve Hâfız'ın divanından seçtiği parçaları Çekçe'ye tercüme eden hocası Jaromir B. Košut'un tesirinde kalmış, bu arada hocasının tercümelerini daha da genişletmiştir. 1882'de Leipzig'de ünlü Arabist Fleischer'in yanında Arapça, Türkçe ve Farsça bilgisini ilerletti. 1883'te, Kur'an'daki yabancı kelimeler üzerine hazırladığı "Ein Beitrag zur Frage über die Fremdwörter im Korân" adlı teziyle Münih Üniversitesi'nden doktora derecesi almaya hak kazandı. Ardından 1884'te Prag Charles Üniversitesi Edebiyat Fakütesi'ne profesör yardımcısı olarak girdi, 1890'da da profesör kadrosuna tayin edildi. Burada, XIX. yüzyıl sonlarına doğru oldukça ilerleme gösteren şarkiyat araştırmalarının hemen her sahasında çeşitli incelemeler yaptı ve dersler verdi. Bu durum onun, şarkiyat çalışmalarının geçmişindeki başlangıç seviyesinin dağınık yapısını aynen benimsemiş olduğunu gösterir. Bununla birlikte Dvořák, Charles Üniversitesi'nde özel bir öğretim sahası niteliğiyle şarkiyat kısmının gerçek anlamda kurucusu olmuş, şarkiyat çalışmalarının sistematik hale getirilişinde, bölüm kütüphanesinin tesisinde ve öğrencilerin yetiştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Arapça, Farsça, Türkçe ve İbrânîce dersleri veren, aynı zamanda bu dilleri konuşan milletlerin edebiyat tarihleri başta olmak üzere kültür tarihleri üzerinde de araştırmalar yapan Dvořák 1 Şubat 1920'de Prag'da öldü.

Dvořák'ın ilminin ve öğrencilere yönelik çalışmalarının esasını Çin dili ve edebiyatı teşkil etmekle birlikte Arap, Fars ve Türk edebiyatları hakkında da incelemeler yapmıştır. Arap edebiyatı sahasında özellikle şiirler ve coğrafî eserler üzerinde durdu. Arap şair ve kumandanı Ebû Firâs el-Hamdânî'nin (ö. 357/968) şiirlerini Almanca'ya çevirdi (Abu Firâs, ein

arabischer Held und Dichter, Leiden 1895, 344 sayfa). İlgisini çeken diğer bir şahıs da ünlü şair-filozof Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) olup onun felsefesinin ve şiirlerinin tahlilini yaptığı birçok Çekçe çalışması bulunmaktadır (Slavný básník a myslitel arabský XI. stol. Abû ʿ Alá, Prague 1916, 33 sayfa). Ayrıca bazı Arap coğrafyacılarının eserleri üzerine dikkate değer birkaç makale yazdı ve İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî,

İbn Havkal, İbn Battûta'nın eserlerinin tahlilini yaptığı gibi İbn Fadlân'ın kitabından da bazı parçaları tercüme etti.

Dvořák, Prag Charles Üniversitesi'nde İran çalışmalarının da gerçek anlamda kurucusu olmuştur. Eski İran kültürü ile çok az ilgilenmesine rağmen Otto's Encylopedia'nın Farsça kısmında bazı makaleler kaleme aldı; ayrıca Fettâhî'nin Hüsn ü Dil adlı eserini Almanca'ya çevirdi (Wien 1889, 150 sayfa).

Türk edebiyatı sahasına olan ilgisi de yine şiir dalında yoğunluk kazanmıştır. Özellikle Kanûnî Sultan Süleyman (Muhibbî), Bâkî, Fıtnat Hanım, Derviş Seyyid ve III. Selim'in bazı şiirlerinin tercümesini yapmış, bunun yanı sıra Abdülhak Hâmid, Mehmed Emin Yurdakul ve Celâl Sahir Erozan gibi çağdaş şairlerin eserleriyle de ilgilenmiştir. Onun klasik Türk edebiyatı alanında yaptığı en önemli çalışma, Osmanlı lirik şiirinin en başta gelen temsilcisi olarak nitelendirdiği Bâkî'nin gazellerini tercüme ederek bunlar üzerine yaptığı incelemedir. 1908-1911 yılları arasında Bâkî'nin divanını, gazelleri esas almak suretiyle Almanya'daki bazı yazmalara dayanarak şairin şahsiyeti hakkında kaleme aldığı yetmiş sayfalık bir inceleme ve önsözle birlikte neşretmiştir (Bâkî's Diwân. Ghazalijjat, I-II, Leiden 1908-1911). Bu eserde yaptığı bazı tercüme hataları daha sonra Rypka tarafından düzeltilmiştir (Báqí als Ghazeldichter, Prague 1926). Bunlardan başka Dvořák, Ottuv Slovnik Naučný (Çek ansiklopedisi) için, Ön Asya edebiyatı ve tarihi konularında, aralarında Türk edebiyatına dair önemli ve uzun bir makalenin de yer aldığı yüzlerce madde yazmış ve bu şekilde Doğu kültür ve medeniyetinin Batı'ya tanıtılması yolunda büyük hizmetlerde bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Asian and African Studies in Czechoslovakia (ed. M. Oplt), Moskow 1967; J. Rypka, “L’Orientalisme en Tchécoslovaquie (1949)”, Ar.O, XIX/1-2 (1951), s. 17; L. Hřebiček, “Překlady R. Dvořáka z turečtiny”, Dialog, 1962/1, s. 95-96; J. Marek, “Islamic Studies in Czechoslovakia”, JPHS, X/4 (1962), s. 304-305; F. Tauer, “Prag Üniversitesinde Son Yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe Tetkikleri” (trc. Nihad M. Çetin), ŞM, VI (1966), s. 62-64; J. Bečka, “Turkish Literature in Czechoslovakia”, Ar.O, LII (1984), s. 167-189; Ottuv Slovnik Naučný, VIII (1894), s. 269, yeni seri, II, 313.

Vojtech Kopcan

EAST INDIA COMPANY

(bk. İNGİLİZ DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ)

EB

الأب

Arapça’da baba anlamında daha çok künyelerde kullanılan kelime.

“Baba olmak” anlamındaki übüvvet kökünden türeyen Sâmî dillere mahsus bir kelime olup “baba, amca, daha önceki atalar, vasî, hâmi, bir şeyi, bir sanatı icat eden veya meydana gelmesine sebep olan kimse” mânalarında kullanılmaktadır. Kelimenin çoğul şekli olan âbâ “felekler” anlamında da kullanılmıştır (bk. ÂBÂ).

Eb muzaf (tamlanan) olduğu zaman ebû (ebâ, ebî) şeklini alır. Bazı kelimelerle meydana getirdiği terkiplerde ise mübalağa ifade eder: Ebü’l-hayr (hayır sahibi, çok hayır yapan), ebü’l-hasenât (çok iyilik yapan), ebû cehl (çok cahil, çok zorba), ebû leheb (ateş püsküren veya ateşte çok yanacak olan), ebû zeheb (para babası, çok zengin), ebû nasr (çok başarılı), ebü’l-hevl (çok korkunç şey, sfenks) gibi. Ebû kelimesi, Arap toplumunda büyük oğlun veya nâdiren büyük kızın adına izâfetle bir şahsın künyesi olarak da kullanılır. Ebü’l-Kasım, Ebû Zeyd, Ebü’l-Hasan vb. Ayrıca hayvan, bitki ve yer isimleri için de kullanılmıştır: Ebû eyyûb (deve), ebû ca‘de (kurt), ebü’l-husayn (tilki), ebû ferve (kestane), ebü’n-nevm (haşhaş), Ebû Kubeys (Mekke’de bir dağ), gibi. Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in, bu ve benzeri kelimelere dair el-Murassa fi’l-âbâ᾽ ve’l-ümmehât ve’l-benîn ve’l-benât ve’l-ezvâ᾽ ve’z-zevât adlı alfabetik eseri İbrâhim es-Sâmerrâî tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1391/1971). Halk dilinde, ebûnun kısaltılmışı olan bû veya bâ isimlerin başına getirilerek kullanılır (Bû Yezîd-Bâ Yezîd, Bû Kesîr-Bâ Kesîr). Bu kullanım şekli Kuzey Afrika Arapçası’nda oldukça yaygındır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ebv" md.; Kāmus Tercümesi, "übüvvet" md.; Kāmûs-ı Türkî, "eb" md.; Türk Lugatı, "eb" md.; el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye), Kahire 1981, "übüvvet" md.; "Ebû", İA, IV, 8; Âzertâş Âzernûş, "Eb", DMBİ, II, 295-296.

Hulûsi Kılıç

EBÂBÎL

الأبابيل

Kur’ân-ı Kerîm’de Ebrehe’nin ordusunu helâk eden kuşlar hakkında kullanılan bir tabir.

(bk. FÎL SÛRESİ)

EBÂN b. ABDÜLHAMÎD

أبان بن عبد الحميد

Ebân b. Abdilhamîd b. Lâhik b. ‘Ufeyr el-Lâhikī er-Rekāşî (ö. 200/815-16)

Fars asıllı Abbâsî şairi.

135 (752) yılında Basra’da doğduğu sanılmaktadır. Bekr kabilesine mensup Şeybân b. Zühl’ün soyundan gelen Basralı Rekāşîler’in âzatlısıdır. Sanatkâr bir aileden gelen Ebân’ın dedesi Lâhik, babası Abdülhamîd, kardeşi Abdullah ve oğlu Hamdân ile torunu Ebân b. Hamdân da edip ve şairdi. Bu sebeple İbn Reşîk el-Kayrevânî, Lâhikīler’i köklü şair aileleri arasında saymaktadır. Ancak bu aileden gelen şairlerin büyük bir kısmının velûd oldukları söylenemez.

Ebân Basra’da yetişti, burada eğitim gördü ve ömrünün büyük bir kısmını bu şehirde geçirdi. Hayatının bu dönemiyle ilgili olarak şiirleri, didaktik manzum eserleri ve Pehlevîce’den Arapça’ya yaptığı tercümelerin dışında bilgi edinilebilecek bir kaynak mevcut değildir. Ancak bir ilim ve kültür merkezi olan Basra’da dinî ve edebî çevrelerle ilişki içinde bulunmuş ve bu alanlarda kendisini yetiştirmiş olmalıdır. Onun Basra’daki edebî faaliyetlerinin büyük bir kısmı bazı komşularını, şair arkadaşlarını ve muganniyeleri hicvetmekten ibarettir. Nitekim aralarında dostluk bulunmasına rağmen şair Muazzel b. Gaylân ile Ebân birbirlerine karşı ağır hicivler yazmışlar, Muazzel onu zındıklık ve Manişeistlik’le suçlamış, Ebân ise Muazzel’i fizikî ve ahlâkî bazı kusurlarından ötürü hicvetmiştir (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 6-7). Bu dönemdeki çalışmaları arasında ayrıca iki kasidesi bulunmaktadır. Bunlardan biri Basralı Kadı Sevvâr b. Abdullah’a yazdığı mersiyedir. Bu şiir, onun üstün yetenekli bir sanatkâr olacağını gösteren çok başarılı bir tip tahlilidir.

Ebân’ın 170 (786) yılından sonra, Bermekîler’le tanışmak ve Abbâsî sarayı çevresindeki sanatçılar arasında kendisine bir yer edinmek için Bağdat’a gittiği anlaşılmaktadır. Önce Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin oğlu Fazl

ile tanıştı; ona, diğer şairlerin kasidelerinden farklı olarak, kendi yazısının ve hitabetinin güzelliğinden, şiir, dil ve rivayet sahalarındaki üstün meziyet ve kabiliyetlerinden söz ettiği bir şiirini takdim etti. Fazl daha sonra Ebân'ı babası Yahyâ ve kardeşi Câfer'le tanıştırdı; bunlar şairi kendilerine müşavir ve çocuklarına muallim yaptılar. Böylece Ebân, bir Bermekî şairi olarak onların maddî yardım ve iltifatlarına mazhar olmuştur. Fazl 175 (791) yılında, Yahyâ b. Abdullah el-Alevî'nin Deylem'deki ayaklanmasını bastırınca Ebân hem onu hem de Hârûnürreşîd'i birkaç kasideyle övdü. Ebân, Hârûnürreşîd'e yakın olma ve onun himayesine girme arzusunu çeşitli vesilelerle ifade ediyordu. Alevî olan Ebân'a, Alevîliğe karşı çıkması ve halifeliğin Abbâsî hânedanının hakkı olduğunu müdafaa etmesi durumunda himaye görebileceği söylenince şair, halifeliğin Abbâsîler'in hakkı olduğuna dair uzun bir kaside yazarak Fazl b. Yahyâ'ya verdi. Fazl kasideyi Hârûnürreşîd'in huzurunda okudu; bunun üzerine Ebân'a 20.000 dirhem verildi. Bundan sonra Ebân'ın Yahyâ b. Hâlid nazarındaki değeri de arttı ve Yahyâ onu 184 (800) yılında Dîvânü'ş-şi'r'in başına getirdi. Bu divan, önde gelen sanatkârlar tarafından Bermekîler hakkında yazılan şiirlerin toplanıp değerlendirildiği ve maddî karşılıklarının takdir edildiği bir yerdi. Ancak Ebân'ın bu göreve getirilmesi, Ebû Nüvâs başta olmak üzere birçok şairin kendisine karşı tavır almasına sebep oldu. Nitekim Ebû Nüvâs şiirlerinde onu hicvetmiş, Ebân da karşılık vermiştir (Ahmed Ferîd Rifâî, I, 430). Yahyâ b. Hâlid, Ebû Nüvâs'tan Kelîle ve Dimne'yi nazma

çekmesini isteyince bu rekabet daha da şiddetlenmiş; Ebân, Yahyâ'yı bu işi kendisinin yapması hususunda ikna etmiş, evine kapanıp üç dört ay zarfında Kelîle ve Dimne'yi 5000 (veya 14.000) beyit halinde nazma çekerek Yahyâ ile oğlu Fazl'dan büyük câizeler almıştır.

Hârûnürreşîd'in 187 (803) yılında Bermekî ailesini devlet yönetiminden uzaklaştırmasına kadar Ebân onların himayesinde kaldı. Bu tarihten sonra onun, Me'mûn zamanına (813-833) rastlayan vefatına kadar Bermekîler'i veya başkalarını herhangi bir şekilde andığı bilinmemektedir. Bu süre içerisinde didaktik şiirle meşgul olduğu tahmin edilmektedir.

Câhiz, Ebân'ı orijinal görüşlere sahip akıllı bir kişi diye över. Ayrıca Hammâd Acred, Vâlibe b. Habbâb ve Mutî' b. İyâs gibi, müstehcen ve edebe aykırı şiirler söyleyen şairlerle birlikte fazlaca görülmesinden dolayı,

başta Ebû Nüvâs olmak üzere bazı şair ve âlimler tarafından zındıklıkla suçlandığını hatırlatır ve Ebân'ın sarhoşken bile onlardan daha akıllı olduğunu, ancak inancı hakkında görüş belirtemeyeceğini söyler. Bu ithamlara karşılık Ebân'ın dinî vecîbeleri yerine getiren ve İslâm fıkhını bilen bir kimse olduğuna dair kuvvetli rivayetler de vardır.

Şiir ve hitabet gibi edebî sahalarda kabiliyetini erken yaşlarda ispat eden Ebân, aynı zamanda mantık ve aklî ilimlerle de ilgilenen çok yönlü bir âlimdir. Kendini beğenen bir mizaca sahip olduğundan her vesileyle bu meziyetlerinden bahseder. Ebân'ı Beşşâr b. Bürd ve Ebû Nüvâs'la mukayese edenler, bu şairlerin şiir sanatıyla ilgili farklı görüşler belirtmişlerse de onun bir başka sanattaki başarısı ve bu sahada geçilemediği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu sanat, didaktik şiir de denilebilen bir nazım türü olup bir kitabı, dinî veya edebî bir metni kolaylıkla ezberlenip öğrenilmesi için manzum olarak ifade etmekten ibarettir. Bunu en güzel şekilde Ebân yapmış ve çocuklar için didaktik şiirler yazmıştır. Ebân özellikle bu yönüyle ve bu tür eserlerinin en önemlisi olan Kelîle ve Dimne ile tanınmıştır. Kelîle ve Dimne günümüze kadar gelmemiş, ancak Ebû Bekir es-Sûlî'nin Kitâbü'l-Evrâk, adlı eserinde bulunan seksen beyitlik bir bölümünü önce A. Krimsky (Moscow 1913) ve Ahmed Ferîd Rifâî (ʿAsrü'l-Meʾmûn, II, 321-324) yayımlamış, daha sonra da Sûlî'nin Kitâbü'l-Evrâḳ'ı içinde neşredilmiştir (s. 46-50). Ebân ayrıca "Kasîdetü's-sıyâm ve'z-zekât" adıyla bir kaside yazmıştır ki bu şiir kısmen mevcuttur (bk. Ahmed Ferîd Rifâî, II, 325-326; Ebû Bekir es-Sûlî, s. 51-52). Bunlardan başka kaynaklarda zikredilen eserleri arasında yaratılışa, dünyaya ve bazı mantık konularına dair "Zâtü'l-ḫalel" adlı bir müzdevicesi vardır.

Ebân, Pehlevî dilinde ve Sanskritçe yazılmış eserleri manzum olarak Arapça'ya nakleden bir şairdi. Kitâbü Mezdek, Kitâbü Sindbâd, Sîretü Erdeşîr, Sîretü Enûşirvân, Belevher, Yudâsef (Budâsef) ve Hulümü'l-Hind bu tür eserlerdir. Ebân manzum eserlerinde o dönemde tercih edilen recez veznini kullanmıştır. Bu vezinle yazılan hacimli eserlere müzdevic veya müzdevice denir. Bu şeklin ilk Arapça örneklerini onun verdiği kabul edilir (Çetin, s. 68). Daha sonra birçok kişi tarih, tıp, dil, felsefe vb. konularda aynı tarzda eserler nazmetmiştir.

Şiirleri toplanan ancak yayımlanmayan (Muhammed Ferîd Gazî, Eşʿâru Ebân, bitirme tezi, Paris 1958) Ebân hakkında ayrıca İsmet Abdullah Gûşe bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Şiʿru Ebân b. ʿAbdilhamîd el-Lâhikī, Kahire Üniversitesi, 1967).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mu'tez, Tabakātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1976, s. 202-204, 240-241; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, Kahire 1962, IV, 203-205; Ebû Bekir es-Sûlî, Kitâbü'l-Evrâk: Ahbârü'ş-şuʿarâi'l-muhdesîn (nşr. J. Heyworth Dunne), Beyrut 1982, s. 1-52; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Beyrut 1958, XXIII, 20-21; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 172, 232; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtazâ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye 1954, I, 187; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 44-45; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, III, 458; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazan), Beyrut 1408/1988, II, 1079; C. Zeydân, Âdâb, II, 386-387; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAsrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1927, I, 429-434; II, 317-332; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 68; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 167-169; Şevkı Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 330-334; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 104-105; Sezgin, GAS, II, 515-516; M. Th. Houtsma, "Ebân", İA, IV, 2; S. M. Stern, "Aban b. Abd al-Hamıd", EI² (İng.), I, 2; I. Abbas, "Abān b. ʿAbd al-Hamīd", EIr., I, 58-59; İsmet Abdullah Gûşe, "Ebân el-Lâhikī", Mevsûʿatü'l-hadâreti'l-İslâmiyye (Fısla tecribiyye), Amman 1989, s. 19-21; Âzertâş Âzernûş, "Ebân b. Abdilhamîd Lâhikī", DMBİ, II, 347-349.

Necati Kara

EBÂN b. OSMAN b. AFFÂN

أبان بن عثمان بن عفّان

Ebû Saîd Ebân b. Osmân b. Affân el-Ümevî (ö. 105/723)

Medine valisi, muhaddis tâbiî.

Babası Hz. Osman, annesi Ümmü Amr bint Cündeb ed-Devsiyye'dir. Künyesinin Ebû Abdullah olduğu da söylenmektedir.

On altı yaşlarında iken katıldığı Cemel Vak'ası'nda (36/656) Hz. Âişe tarafında yer aldı; orduda bozgun başladığını görünce de bazı kimselerle birlikte savaş yerini terketti. 76 (695) yılında Halife Abdülmelik b. Mervân kendisini Medine'ye vali tayin etti. Bu görevde kaldığı yedi yıl süresince beş defa hac emirliği yaptı. Valiliği sırasında Medine'ye Nevfel b. Müsâhik'i kadı tayin etmekle birlikte zaman zaman kendisinin de bu görevi yürüttüğü rivayet edilir. 83'te (702) valilikten azledilen Ebân b. Osman'ın Mekke valiliği yaptığı da söylenmektedir. Eğer bu rivayet doğru ise Halife Abdülmelik tarafından bu iki göreve aynı zamanda tayin edilmiş olmalıdır (İbn Fehd, I, 228-229).

Ebân babasından, Zeyd b. Sâbit ve Üsâme b. Zeyd'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de oğlu Abdurrahman, Ömer b. Abdülazîz, Zührî, Amr b. Dînâr, Ebü'z-Zinâd ve daha başkaları rivayette bulunmuşlardır. Zehebî kendisinden rivayet edilen hadislerin fazla bir yekün tutmadığını söylemektedir. Yahyâ el-Kattân Ebân'ı Medine'nin on fakihi arasında saymakta, Amr b. Şuayb da hadisi ve fıkhı ondan daha iyi bilen birini görmediğini söylemektedir. Fıkıh bilgisinin gelişmesinde babasından öğrendiği kazâî hükümlerin önemli katkısı olmuştur. İbn Sa'd, İclî ve İbn Hibbân gibi hadis otoriteleri Ebân b. Osman'ın güvenilir bir muhaddis olduğunu kaydetmektedirler.

Siyer ve megazî ilminin öncülerinden biri olan Ebân'ın bu konuyla ilgili hadisleri ihtiva eden Kitâbü'l-Megāzî adlı bir eserinden bahsedilmekle

birlikte bu kitabın Ahmer lakabıyla tanınan Ebân b. Osman b. Yahyâ el-Becelî'ye ait olduğu da ileri sürülmektedir.

Ancak Zübeyr b. Bekkâr veliaht Süleyman b. Abdülmelik'in o sırada Medine valisi olan Ebân b. Osman b. Affân ile görüştüğünü ve megāzîye dair eserinden kendisi için bir nüsha istinsah

ettirmek istediğini söyler ki bu bilgiler birinci görüşün doğruluğunu destekler mahiyettedir (Ahbârü'l-muvaffakıyyât, s. 331-333).

Gözlerinde şaşılık, bedeninde alaca hastalığı (baras) olan, bu sebeple elindeki beyazlıklara ve sakalına kına süren Ebân'ın kulakları da ağır işitirdi. 105 yılında (723) Medine'de vefat etti. 96'da (714) ve daha sonraki yıllarda vefat ettiğini söyleyenler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 151-153; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I, 450-451; Zübeyr b. Bekkâr, Ahbârü'l-muvaffakıyyât, Bağdad 1972, s. 331-333; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 198, 201, 207, 307, 578; Vekî', Ahbârü'l-kudât, I, 125, 129-130; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 295; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 109; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 209; IV, 418, 447, 448, 452, 456, 466, 476, 496; V, 126; Nevevî, Tehzîb, I, 97; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, II, 16-19; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 233-234; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 97; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 253; İbn Fehd, Gayetü'l-merâm, I, 228-231; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 131; Sezgin, GAS, I, 277-278; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, II, 134-135; Nisar Ahmed Faruqi, Early Muslim Historiography, Delhi 1979, s. 181, 217-224, 273; Mustafa Zeki Terzi, İslâm Tarih Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişmesi (öğretim üyeliği tezi, 1981), Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 26-27; K. V. Zetterstéen, "Ebân", İA, IV, 2; a.mlf., "Abān b. ʿUthmān", EI² (Fr.), I, 3.

Selahattin Polat

EBÂN b. SAÎD

أبان بن سعيد

Ebü'l-Velîd Ebân b. Saîd b. Âs b. Ümeyye el-Kureşî (ö. 13/634)

Hz. Peygamber'in Bahreyn valisi, sahâbî.

Soyu Abdümenâf'ta Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir. Ebû Uhayha künyesiyle tanınan babası ileri gelen müşriklerdendi. Ebû Cehil'in halasının oğlu olan Ebân, onun gibi aşırı bir İslâm düşmanı olarak bilinmekteydi. Kardeşlerinden Amr ile Hâlid İslâmiyet'i kabul ederek Habeşistan'a hicret eden müslümanlar arasında yer aldıkları halde Ebân diğer kardeşleri Âs ve Ubeyde ile birlikte Bedir'de müslümanlara karşı savaştı. Kardeşleri bu savaşta öldürüldü. Ebân Uhud Savaşı'nda da Kureyşliler arasında yer aldı. Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması'ndan önce Kureyş'in ileri gelenleriyle müzakerede bulunmak üzere Hz. Osman'ı Mekke'ye gönderdiği zaman henüz müslüman olmayan Ebân onu himaye etti ve antlaşmadan hemen sonra da müslüman oldu.

Ebân'ın İslâm'a girmesinde, Hudeybiye Antlaşması'ndan önce ticaret için gittiği Şam'da karşılaştığı bir rahibin tesiri olduğu rivayet edilir. Rahip Ebân'dan Hz. Peygamber hakkında gerekli bilgiyi aldıktan sonra Resûlullah'ın önce Arabistan'a, ardından da bütün yeryüzüne hâkim olacağını söyledi. Bunun üzerine Ebân Mekke'ye döndükten sonra müslümanlara karşı yumuşak davranmaya başladı, bir müddet sonra da İslâmiyet'i kabul etti. Kardeşleri Amr ile Hâlid Habeşistan'dan dönünce onlarla birlikte Medine'ye hicret etti.

Hz. Peygamber, hicretin 7. yılında Ebân b. Saîd'i bir seriyyeye kumandan tayin edip Necid tarafına gönderdi. Ebân Necid dönüşünde arkadaşları ile birlikte Hayber'e giderek buranın fethine katılmak istedi; ancak bu sırada Hayber'in fethi tamamlanmıştı. Ebân ve arkadaşları Hayber ganimetlerinden pay talep ettilerse de Ebû Hüreyre'nin de içinde bulunduğu bazı sahâbîler, savaşta bulunmadıkları gerekçesiyle onların bu isteklerine

karşı çıktılar. Bu yüzden kendilerine ganimetten pay verilmedi. Aynı şekilde, Hayber fethi sırasında müslüman olan Ebû Hüreyre'nin ganimetten pay istemesi üzerine bu defa Ebân'ın buna karşı çıktığı da bilinmektedir.

Hz. Peygamber Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn valiliğinden azlettikten sonra bu göreve Ebân'ı tayin etti (9/630). Ebân Hz. Peygamber'in vefatına kadar bu görevde kaldı. Resûlullah'ın vefat haberini alınca Medine'ye döndü. Başlangıçta Hz. Ebû Bekir'e biat etmek istemediyse de ashabın büyük çoğunluğuna uyarak o da biat etti. Hz. Peygamber'in tayin ettiği valileri görevden almayan Hz. Ebû Bekir onu da Bahreyn valiliğinde bırakmak istediyse de Ebân, Resûlullah'tan sonra hiç kimsenin valisi olmayı kabul edemeyeceğini söyleyerek görevine dönmedi. Bazı kaynaklarda Ebân'ın daha sonra bu kararından vazgeçtiği ve Hz. Ebû Bekir tarafından Yemen valiliğine tayin edildiği kaydedilmektedir.

Ebân b. Saîd'in Yermük Savaşı'nda (15/636) şehid düştüğü rivayet edilirse de onun, kardeşleri Amr ve Hâlid'le birlikte Hz. Ebû Bekir devrinde Ecnâdeyn Savaşı'nda (13/634) şehid olduğu rivayeti daha kuvvetlidir. Ebân'ın Hz. Osman devrinde (644-656) ve onun emriyle Zeyd b. Sâbit'e Mushaf'ı yazdırdığına dair olan rivayet ise (İbn Abdülber, I, 77) asılsızdır (İbn Hacer, I. 14). Bu görevi yapan Ebân'ın yeğeni Saîd b. Âs'tır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cihâd", 28, "Megāzî", 38; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, I, 450; a.mlf., et-Târîhu's-sagır, I, 35, 52; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 140; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 601, 683; III, 925, 932; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 461; IV, 360; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 295; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîhu medîneti Sanâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San'a 1401/1981, s. 149-150; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 74-77; Hatîb, el-Esmâʾü'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 17-18; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 46-47; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 261; İbn Hudeyde, el-Misbâhu'l-mudî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 73-74; Huzâî, Tahrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 162-163; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 13-

14; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, II, 127-133; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 30-31.

Ali Toksarı

EBÂN b. YEZÎD

أبان بن يزيد

Ebû Yezîd Ebân b. Yezîd b. Ahmed el-Attâr el-Basrî (ö. 163/779-80 [?])

Hadis hâfızı.

Attâr lakabını hangi sebeple aldığı bilinmemektedir. Hasan-ı Basrî, Ma‘mer b. Râşid, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi âlimlerden hadis tahsil etmiş, Âsım b. Behdele’nin kıraatini bizzat kendisinden okumuş, bazı kıraat ihtilâflarını da Katâde b. Diâme’den öğrenmiştir. Onun nahivle de meşgul olduğu bilinmektedir. Kendisine Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdullah b. Mübârek, Affân b. Müslim ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi muhaddisler talebelik etmiştir. Bazı râviler de kendisinden kıraat ihtilâflarını rivayet etmişlerdir. Rivayetlerinin bir kısmı, İbn Mâce’nin es-Sünen’i dışında Kütüb-i Sitte’de ve diğer hadis mecmualarında yer almıştır. Her ne kadar İbn Adî ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî Ebân’ı zayıf râviler arasında zikretmişlerse de Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İbnü’l-Medînî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hibbân gibi otoriteler onun sika* bir râvi olduğunu söylemişlerdir. Rivayetlerinin Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîḥ’lerinde yer alması da güvenilir bir râvi olduğunu göstermektedir. Önceleri Ebân’ın zayıf bir râvi olduğu düşüncesiyle hadislerini rivayet etmeyen Yahyâ b. Saîd el-Kattân daha sonra bu kanaatinden vazgeçerek hadislerini rivayet etmiştir. İclî onun Kaderiyye görüşünü benimsediğini, fakat bu mezhebin propagandasını yapmadığını söylemektedir.

Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekte, ancak 163’te (779-80) vefat ettiği bilinen arkadaşı Hemmâm b. Yahyâ ile yakın tarihlerde öldükleri kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 283; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I, 454; İclî, es-Sikāt, s. 51; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 229; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 158; İbn Adî, el-Kâmil, I, 381-382; İbnü’l-Cevzî, ed-Duʿafâ, I, 20; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, II, 24-26; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 201-202; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 16; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 431-433; a.mlf., el-Mugnî, I, 8; Safedî, el-Vâfî, V, 301; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 4; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 101-102; XI, 70; a.mlf., Hedyü’s-sârî (Hatîb), s. 407; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 15.

Akif Köten

EBÂZIYYE

(bk. İBÂZIYYE)

EBCED

أبجد

Arap alfabesinin ilk tertibi ve harflerinin taşıdığı sayı değerlerine dayanan hesap sistemi.

Arap yazısı hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda, alfabedeki harflerin önceleri “et-tertîbü’l-ebcedî” denilen sıralamada görüldüğü şekilde düzenlenmiş oldukları ifade edilmekte; dinî metinlerde ise bu tertibin başlangıcı Hz. Âdem’e kadar çıkarılmaktadır. Hz. Peygamber devrinde de kullanılan ebced tertibi, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) değiştirilerek yerine Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya‘mer el-Udvânî’nin hazırladıkları, birbirine benzer harflerin ardarda sıralanması esasına dayanan bugünkü “hurûfü’l-hecâ” tertibi getirilmiştir (Ahmed Şevkı en-Neccâr, s. 161).

Ebced, aslında alfabedeki harflerin kolaylıkla hatırda tutulmasını sağlamak için eski dönemlerde geliştirilmiş bir formül olup gerçekte bir anlamı bulunmayan kelimelerinin ilki “ebced” (abucad, ebuced) şeklinde okunduğu için bu adla anılmıştır. Bu formülde yer alan kelimeler şunlardır: ebced (أبجد), hevvez (هوز), huttî (حطي), kelemen (كلمن), sa‘fes (سعفص), karaşet (قرشت), sehaz (ثخذ), dazağ (ضظغ). Türkçe’de bu tertibin son kelimesi, ayrı bir rakam değerine sahip olmayan lâmelif (لا) ile bitirilerek dazığlen (ضظغلا) şeklinde söylenmekte ve ardına da daima Mü’minûn sûresinin 14. âyetinin sonunda yer alan “fe-tebâreke’llāhü ahsenü’l-hâlikīn” (فتبارك الله أحسن الخالقين) ibaresi eklenmektedir. Buna uygun olarak hat sanatında da murakka‘lar ve meşk mecmualarındaki müfredât kısmı bittikten sonra mürekkebât kısmının başına, Arap harflerinin birleşmesine ait özellikleri topluca göstermek üzere konulan ebced tertibinin genellikle bu şekilde yazıldığı ve bunun istife de uygun düştüğü görülmektedir. Mağrib müslümanları ise sa‘fes, karaşet ve dazağ kelimelerini sa‘faz (صعفض), karaset (قرست) ve zağaş ()ظغش) şeklinde söylemektedirler.

Ebced sisteminin İbrânîce ve Ârâmîce’nin de etkisiyle Nabatîce’den

Arapça’ya geçtiği kabul edilmektedir. Çünkü harflerin ebced tertibinde dizilişi bu dillerin alfabelerindeki sıraya uygundur ve harflerin aşağıda açıklanan sayı değerleri de onlarınkilerle aynıdır. Araplar arasında benimsenmiş olan bu tertipteki sekiz kelimeden “revâdif” denilen son ikisi hariç diğerlerinin, Hz. Şuayb kavminden gelen ve Arap yazısının mûcidi oldukları kabul edilen altı Medyen (Medâin) hükümdarının veya altı şeytanın yahut da günlerin adı olduğu şeklindeki rivayetler ilmî bir değer taşımayan folklorik unsurlardır. Ebcedle ilgili olarak bazı hadislere de rastlanmakta, ancak İbn Teymiyye bunların başlıcalarını verip râvilerini tenkit ederek güvenilir olmadıklarını açıkça ortaya koymuş bulunmaktadır (Mecmûʿu fetâvâ, s. 59-62). Bir rivayette Hz. Ali ve İbn Abbas’a dayanılarak her kelimenin Hz. Âdem’in cennetten ayrılışı ile tövbesi arasında geçen sürenin çeşitli safhalarını ifade ettiği öne sürülmekte (Yakıt, s. 25-26), bir başka rivayette ise ilk altı kelimede yer alan harflerden her birinin esmâ-i hüsnânın birine karşılık olduğu, yani ilk altı kelimenin Allah Teâlâ’nın çeşitli güzel isimlerinin ilk harflerinin bir araya getirilmesiyle meydana çıkarıldığı iddia edilmektedir (a.g.e., s. 27). Nitekim İsmâil Hakkı Bursevî Esrârü’l-hurûf adlı eserinde bu konuya geniş yer ayırmıştır. Ayrıca ebced tertibindeki her harfin sırasıyla kâinatı oluşturan dört esas unsurdan (anâsır-ı erbaa) ateş, hava, su ve toprağa delâlet ettiği görüşü de benimsenmiş (İbn Haldûn, II, 1195) ve buna dayanarak edebî eserlerle gizli ilimlere dair bilgiler veren kitaplarda çeşitli açıklamalar yapılmıştır.

Tarih boyunca ebced harflerinin değişik sistemlere göre farklı şekillerde sayı değerleri ortaya çıkmış ve bunların birbirleriyle mukayesesi neticesinde de izah edilmesi güç, şaşırtıcı eşitlikler ve benzerlikler bulunarak konu ile uğraşanlarla halk tarafından bu kelime ve rakamların bazı sırlara ve fevkalâde özelliklere sahip oldukları inancı benimsenmiştir. “Ebced risâleleri” adıyla anılabilecek değişik isim ve muhtevadaki bazı yazmalarda bu konuya dair çok çeşitli ve zengin bilgiler bulunmaktaysa da bunların çoğu yakıştırma olmaktan ileri geçmeyen izah tarzlarıdır (geniş bilgi için bk. Abdülkerîm el-Yâfî, s. 81-85). Aynı veya yakın anlamlara gelen bazı değişik kelimelerin ebced karşılıklarının aynı sayıyı verdiği görülmektedir; meselâ zebân/dehân=60, ilim/amel=140, ayak/kadeh=112, tevbe/peşîmân=413, dîvâne/gönül=66 gibi (Çelebioğlu, MK, II/1, s. 64). Nitekim “Allah” ve “hilâl” kelimelerinin ebced değerleri (66) eşit olduğundan Türk bayrağındaki hilâl Allah’ı sembolize eder. Ayrıca Türkçe

bir deyim olan “işi 66’ya bağlamak” da bu sebeple meseleyi Allah’a havale etmek şeklinde izah edilmiştir. “Sûfî” kelimesiyle “el-hikmetü’l-ilâhiyye” ifadesinin ebced değerinin aynı olduğunu söyleyen Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon) buradan hareketle hakiki sûfînin ilâhî hikmete sahip olan, “ârif billâh” (Allah’la bilen kişi) olduğunu vurgular. Bu tür kelimeler hem anlamları hem de sayı değerleri bakımından çeşitli sanat gösterisi ve söz oyunu yapılmasına imkân verdiklerinden şairlerce sevilip sıkça kullanılmıştır. Bu bakımdan özellikle divan şiirinde beyitlerin nükteleriyle birlikte iyice anlaşılabilmesi için kelimelerin ebcedle ilgisini göz önünde bulundurmak gerekir. Ebced sistemi İslâm dünyasında özellikle tasavvuf, astronomi, astroloji, edebiyat ve mimari alanlarıyla cifr (cefr*) ve vefk*e ait konuları geniş anlamda içine alan havas ilminde (İbn Haldûn, II, 1194 vd.), ayrıca sihir ve büyücülükte kullanılmıştır.

Hemen her alfabedeki harflerin çok eskiden beri rakam olarak birer karşılığının bulunduğu, bir başka deyişle harflerin rakam yerine de yazıldığı bilinmektedir. Bunlar arasında en çok tanınanlar İbrânî-Süryânî, Grek ve Latin harfsayı sistemleridir. “Ebced hesabı” denilen ve Arap alfabesinin ebced tertibine dayanan rakamlar ve hesap sistemi müslüman milletler arasında kullanılmaktadır. İslâm kültüründe bundan başka, yine ebced harflerinin sayı değerlerine dayanan bir de hisâb-ı cümel* (cümmel)

bulunmaktaysa da gerek ilim, sanat ve edebiyat alanlarında gerekse halk arasında asıl tanınmış olan ebced hesabıdır.

Ebced tertibinde sıralanan harflerin oluşturduğu kelimelerin ilk üçü birler (âhâd: 1-10), ortadaki ikisi onlar (aşerât: 20-90) ve son üçü de yüzler (miât: 100-1000) basamağında bulunan rakamları gruplandırır.

Arapça’da “et-tâü’l-merbûta” denilen te (ة) açık te (ت) gibi, med-elif (آ) ve hemze de (ء) kürsüsü ne olursa olsun elif (ا) gibi kabul edilmiştir. Ayrıca Farsça ve Osmanlıca alfabelerde yer alan pe (پ), çe (چ), je (ژ) ve sağır kef (ڭ) Arapça’daki bâ (ب), cim (ج), ze (ز) ve kef (ك) gibi kabul edildiklerinden sayı değerleri de bu harflerinkilerle aynıdır.

Ebced hesabındaki harflerin sayı değerleri, hesaplanışlarındaki farklılıklara göre el-cümelü’l-kebîr, el-cümelü’l-ekber, el-cümelü’s-sagır ve el-cümelü’l-

asgar gibi değişik isim ve tasniflerle ele alınmıştır. Bunların birincisi olan ve yandaki tabloda dökümü verilene “asıl ebced” veya “el-cümelü’l-kebîr” denilmektedir. Çeşitli sahalarda yaygın biçimde kullanıldığı bilinen asıl ebced, “tarih düşürme” adı verilen edebî sanatta tek sistem olarak benimsenmiştir (geniş bilgi için bk. TARİH DÜŞÜRME). İkinci sistemde ise harflerin sayı olarak değerleri, asıl ebceddeki rakamlardan on birinci harf olan keften (=20) itibaren kendinden daha küçük bir rakam kalıncaya kadar on iki çıkarılması suretiyle tesbit edilmiştir. Buna göre kef harfinin bu sistemdeki karşılığı sekizdir (20-12=8). Sin (س) ile hının (خ), bu işlem sonucunda asıl ebceddeki değerleri olan 60 ve 600’den geriye sıfır kaldığı için bu sistemde sayısal değerleri yoktur; ilk on harf ise asıl ebceddeki değerlere sahiptir. Üçüncü sistemde harflere karşı gelen rakamları bulmak için bunların Arapça isimlerinde yer alan harflerin asıl ebceddeki sayı değerleri toplanmaktadır; meselâ elif (ألف) için 1 (111 = (ف) 80 + (ل) 30 + (ا gibi. Diğer bir sistemde ise rakamlar, asıl ebceddeki harflerin sayı değerlerinin adlarını oluşturan Arapça kelimelerdeki harflere karşı gelen rakamların toplanmasıyla elde edilmektedir; meselâ elifin karşılığını teşkil eden 1 rakamının Arapça adı “vâhid” (واحد) olduğuna göre elifin sayısal değeri 6 (19 = (د) 4 + (ح) 8 + (ا) 1 + (و’dur. Çeşitli hesaplama usullerine göre farklı isim ve değerlere sahip olan diğer ebced sistemleri de geliştirilmiştir (bk. Ahmed Hayâtî, s. 86-87).

Ebced halk arasında da çeşitli maksatlarla kullanılmıştır. Bunlardan biri, doğum yılını veren harflerin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan kelimenin çocuğa ad olarak konulmasıdır. Meselâ hicrî 1290 (1873) yılında doğan Mehmed Âkif Ersoy’un adı babası tarafından bu usulle Ragıyf olarak konulmuş, fakat bu alışılmamış kelime, babasının ölünceye kadar Ragıyf demekte ısrar etmesine rağmen yakın çevresi tarafından Âkif şekline dönüştürülmüştür. Ebced halk arasında en fazla zâyîçe, tılsım, muska ve vefklerin hazırlanmasında kullanılmıştır. İbn Haldûn, çeşitli ilimlerden bahsederken havas ilimlerinden sayılan bu konular hakkında bir fikir verebilmek için eser ve müellif adı da zikrederek nakle değer bulduğu bazı örnekleri açıklamıştır. Türkçe’de genel olarak “yıldıznâme” adı verilen müstakil eserlerde de bu maksatla hazırlanmış ebcede dayanan çeşitli bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Ayrıca halk arasında bir yanlış bilgiden kaynaklandığı için Gazzâlî’ye atfedilerek çok rağbet gösterilen bedûh tılsımı da bunlardan biridir (bk. BEDÛH).

İslâm dünyasında kitap tertibinde de ebcedden faydalanılmaktadır. Arap alfabesinin kullanıldığı ülkelerde kitapların başında eserden ayrı bilgiler verileceği zaman bu kısım ebced harfleriyle numaralanır. Türkiye'de bunun yerini harf devriminden sonra Batı'da olduğu gibi Romen rakamları almıştır. Ayrıca bazı kitapların bölüm başlıklarıyla paragraflarını ayırmada ve tezkireler gibi ansiklopedik eserlerde şahıs, yer ve mekân adlarının sıralanışında da ebced harflerinin kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan başka vak'anüvislerin çeşitli olayların tarihlerini tesbit maksadıyla bunların ebced karşılıkları olan kelimeleri yazdıkları, vakıf kayıtlarında da aynı usule başvurulduğu, devlet tarafından yaptırılan bazı sayım ve tesbitlerde ortaya çıkan rakamların değiştirilmesini önlemek için bunların yine ebced tertibindeki kelimelerle ifade edildiği bilinmektedir. Ebced yukarıda açıklanan yaygın kullanım alanlarının dışında, bazı özel maksatlarla geliştirilmiş "şifre alfabeleri" denilen çeşitli sistemlerin düzenlenmesinde de esas alınmıştır (Çelebioğlu, Tarih Boyunca Paleografya, s. 19-33). Ebced mimaride, özellikle Mimar Sinan tarafından yapılardaki nisbetlerin belirlenmesinde ve modüler düzenin teşkilinde bu kelimelerin delâlet ettiği sayılardan faydalanmak suretiyle kullanılmıştır (Arpad, s. 11-19; Şenalp, s. 11-12). Ebcedin fizik, matematik ve astronomide kullanılışı ise daha çok hisâb-ı cümele dayanmaktadır. Ancak astronomik gözlemlerde kullanılan usturlap vb. çeşitli rasat aletlerinde ebced harfleri rakam yerine kullanılmıştır (usturlap üzerindeki ebced harflerinin izahları için bk. el-Muktetaf, XIII/11, s. 724-725).

Ebced tasavvufta ayrı bir öneme sahiptir. Genel olarak Şiî kaynaklı zannedilen, gerçekte kökenleri Mısır ve Hint gibi geleneksel medeniyetlere dayanan, evrensel gerçeklerin sırrî niteliklerine ulaşmayı amaçlayan bu harf sembolizmiyle ilgilenenlerin başında gelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde konuyla ilgili geniş açıklamalar vardır (el-Fütûhât, I, 231-361). XVII. yüzyıl mutasavvıflarından İsmâil Hakkı Bursevî, tasavvuf

ehli arasında ebced harfleriyle ilgili olarak yapılan izahları Esrârü'l-hurûf adlı eserinde toplamıştır (bk. Ahmed Saîd Süleyman, s. 8-15). XX. yüzyıl İslâm âlimlerinden Said Nursi'nin de bu metotla Kur'an'ın otuz yerinde Nûr risâlelerine işaret edilmiş olduğunu açıklamaya çalıştığı görülür (DİA, VII, 216-217).

Bilhassa Hurûfîlik'le Bektaşîlik'te ve genel olarak bütün tasavvufî edebiyatlarda ebced harflerinin bazı sırları ve rakam değerlerinin de çeşitli havassı olduğu yolunda yaygın bir kanaati yansıtan manzum veya mensur birçok örnek bulmak mümkündür.

Ebced kelimesi divan edebiyatında bir remiz ve mazmun olarak yer almıştır. Bu kullanılışta kelimenin hem ebced hem de Nâbî'nin, "Ana ma'lûm idi esrâr-ı kitâb-ı melekût/Gelmeden levh-i hicâya kelimât-ı ebuced" beytinde görüldüğü gibi "ebuced" şeklindeki okunuşu söz konusu edilmiş, ayrıca beyitlerde bu kelime ile yapılmış başka tamlama ve kavramlara da yer verilmiştir. Birinci okunuş öncelikle alfabeyi ifade ettiğinden, bir işe yeni başlayanlar için "işin alfabesinde" anlamına gelmek üzere "işin ebcedinde" denildiği gibi "yeni okumaya başlamak" anlamında da "ebced okumak" tabiri kullanılmıştır. Meselâ Fâzıl'ın, "Allâme-i fünûn-ı dü âlem iken meded/Cevr-i felek bu bendeni başlattı ebcede" beytinde geçen ebced bu anlamdadır. Kelimenin "ebuced" şeklinde okunuşu ise Türkçe'nin ses uyumuna sokulup "eb ü ced" biçiminde söylenerek "baba ve dede" anlamına alınmış ve cinas sanatına vesile kılınmıştır. Şeyh Müştak'ın, "İbn-i vaktim reh-i âbâ vü nesebden geçtim/Ebced-i aşk okuyup eb ile cedden geçtim" beyti kelimenin geniş mânalı, nükteli ve sanatlı kullanımına güzel bir örnektir. Sünbülzâde Vehbî'nin, "Hâceye gitsin okumaya bu ebced-hanlar/Başlasın mektebe varsın da bu ebced-hanlar" ile Yenişehirli Belîğ'in, "Safâ-yı neş'e-i bintü'l-inebden olsa lâ-ya'kıl/Okur ebnâ-yı asra ümm-i sıbyân hâce-i ebced" beyitlerinde olduğu gibi manzum eserlerde "ebced-han" (yeni okumaya başlayan çocuk) ve "hâce-i ebced" (ilkokul hocası) kelimelerine de yer verildiği görülmektedir.

Ebced sisteminin tarihçesiyle ebced hesabının nazariyatından bahseden güvenilir müstakil eserler yok denecek kadar azdır. Ancak ebced rakamlarının kullanıldığı alanların başında gelen felekiyyât (astronomi) ve ilm-i ahkâm-ı nücûma (astroloji) temas eden eski ve ciddi eserlerde konuyla ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Bîrûnî'nin et-Tefhîm fî evâʾili sınâʿati't-tencîm (London 1934; Tahran 1362 hş./1983-84) adlı eseri bunların en önemlilerinden biridir. İbn Haldûn'un Mukaddime'sinde de bu konuya geniş yer ayrılmıştır. Aynı konuda yeterli bilgi veren modern araştırmalara pek rastlanmamakta, mevcutların ise daha çok divanlar olmak üzere çeşitli

kitap ve kaynaklarla mimari eserlerin kitâbelerindeki tarih beyitlerini toplayan çalışmaların başına eklenmiş ebcedle ilgili giriş niteliğinde bilgiler olduğu görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, I, 4; II, 461; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, I, 231-361; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, s. 59-62; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 403-407; II, 1194-1233; Tehânevî, Keşşâf, I, 277; Mehmed Hafîd, ed-Dürerü'l-müntehabâti'l-mensûre fî ıstılâhi'l-galatâti'l-meşhûre, İstanbul 1221, s. 348-359; Ahmed Hayâtî, Tuhfe Şerhi Hayâtî (Şerhu't-Tuhfeti'l-Manzûmeti'd-düriyye fî lugati'l-Fârisiyye ve'd-Deriyye), İstanbul 1266, s. 85-89; Muharrem Mercanlıgil, Ebced Hesabı, Ankara 1960; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen und des Abendlandes, Berlin 1969, s. 10-12, 14-15, 33-35; Âmil Çelebioğlu, "Kültür ve Edebiyatımızda Şifre Alfabeleri", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri Bildiriler, İstanbul 1988, s. 19-33; a.mlf., "Harflere Dâir", MK, II/1 (1980), s. 62-65; İsmail Yakıt, Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesâbı ve Tarih Düşürme, İstanbul 1992; Ahmed Talât Onay, "Ebced-hân", Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 136; "el-Usturlâb", el-Muktetaf, XIII/11, Kahire 1889, s. 721-729; Selahaddin Elker, "Kitâbelerde Ebced Hesabının Rolü", VD, III (1956), s. 17-25; Ahmed Saîd Süleyman, "Vahdetü'l-vücûd ve baʿzü'l-efkâri'l-Bâtıniyye fî kütübi't-Türkiyye li İsmâʿîl Hakkī el-Bursevî maʿa nakli risâletihi'l-mahtûta «Esrâri'l-hurûf» ilâ lugati'l-ʿArabiyye", MMLA (1968), s. 1 vd.; Muhammed Kemal Seyyid, "Hisâbü'l-cümel ve ʿilmü Esrâri'l-aʿdâdi ve'l-hurûf", ME, XLV/4 (1973), s. 347-354; Abdülkerîm el-Yâfî, "Min Esrâri'l-ebcediyyeti'l-ʿArabiyye", MMLADm., XLIV/1 (1979), s. 77-85; Ahmed Şevkī en-Neccâr, "el-Ebcediyyetü'l-ʿArabiyye lemhatün ve nazratün", ed-Dâre, II/8, Riyad 1976, s. 158-177; Atilla Arpad, "Sinan Camilerinde Kutsal (Mistik) Boyutlar ve Modüler Düzen", TDA, sy. 28 (1984), s. 11-19; Muharrem Hilmi Şenalp, "Sermîmârân-ı Hâssa Sinan Bin Abdülmennân", Lâle, sy. 6, İstanbul 1988, s. 11-12; "Ebced", Musavver Dâiretü'l-maârif, I, 461-462; Pakalın, I, 493-494; G. Weil, "Ebced", İA, IV,

2-3; a.mlf. – G. S. Colin, “Abdjad”, EI² (İng.), I, 97-98; Dihhudâ, Lugatnâme, II, 249; XI, 226-227; Mustafa Uzun, “Ebced, ebced hesabı”, TDEA, II, 406; G. Krotkoff, “Abjad”, EIr., I, 221-222; Cengiz Kallek, “Bedûh”, DİA, V, 336-337; Metin Yurdagür, “Cefr”, a.e., VII, 215-218.

Mustafa Uzun

EBCED NOTASI

(bk. NOTA)

EBCEDÜ’l-ULÛM

أبجد العلوم

Sıddîk Hasan Han’ın (ö. 1890) ilimlerin tasnifine dair ansiklopedik eseri.

Hindistanlı âlim ve devlet adamı Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî’nin 103’ü Urduca, yetmiş dördü Arapça, kırk beşi Farsça olmak üzere kaleme aldığı 222 eser arasında en hacimli ve en sistematik olanıdır. 1290’da (1873) Bopal’de telif edilen eser, çoğu yan dallara ait 425 ilimden ve bu ilimlerde eser veren bilginlerin hayatlarından bahsetmektedir.

Sıddîk Hasan Han, oğulları Nûrü’l-Hasan et-Tayyib ile Ali Hasan et-Tâhir için yazdığı eserini iki cüz (cilt) olarak tertip etmiş ve birincisine “el-Veşyü’l-merkūm fî beyâni ahvâli’l-ˁulûm”, ikincisine “es-Sehâbü’l-merkûmü’l-mümtir bi-envâˁi’l-fünûn ve esnâfi’l-ˁulûm” adını vermiştir. Daha sonra çalışmasına üçüncü bir cüz daha ilâve ederek çeşitli ilimlerde şöhret sahibi olan bilginlerin hayatlarını anlatmış ve bu cüzü de “er-Rahîku’l-mahtûm min terâcimi eimmeti’l-ˁulûm” şeklinde adlandırmıştır.

Kitabın önsözünde müellif, kaynak olarak İbn Haldûn’un Mukaddime’sinin ilimlerin tasnifi, değerleri, öğrenim ve öğretim usulleri hakkındaki altıncı bölümünden; Taşköprizâde’nin Miftâhu’s-saˁâde’sinden; Kâtib Çelebi’nin Keşfü’z-zunûn’undan; Tehânevî’nin Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn’u ile Kadızâde-i Rûmî’nin talebesi Kutbüddin İznikî’nin (ö. 1418) Medînetü’l-ˁulûm’undan faydalandığını söylemektedir. Ancak kaynaklarda İznikî’ye ait böyle bir eserden söz edilmediği gibi İznikî’nin Kadızâde-i Rûmî’nin talebesi olduğuna dair de herhangi bir kayıt mevcut değildir. Medînetü’l-ˁulûm, Miftahu’s-saˁâde’nin yine müellifi tarafından yapılan muhtasarı olup Köprülü Kütüphanesi’nde (I. Kısım, nr. 1387) kayıtlı nüshasının sonunda yer alan telif ferâğı kaydından, eserin Taşköprizâde tarafından “imlâ” yoluyla ihtisar edildiği ve 20 Safer 968 (10 Kasım 1560) günü tamamlandığı kesin olarak anlaşılmaktadır. Sıddîk Hasan Han, faydalandığı nüshanın üstünde eserin İznikî’ye aidiyetine dair bir nottan dolayı yanılmış

olmalıdır. Nitekim Bankipûr Hudâbahş Kütüphanesi katalogunda eser Irnîkî adlı bir kişiye nisbet edilmiş (bk. Maulavi Abdul Hamid, XXI, nr. 2234), bu isim Brockelmann tarafından İznikî şeklinde kaydedilmiştir (GAL Suppl., II, 633).

Müellif, kullandığı kaynakları değerlendirirken Mukaddime'nin ilim ve medeniyet tarihi niteliğinde olduğunu, Keşfü'z-zunûn'un çeşitli ilimler alanında yazılmış eserlerin sadece isimlerinden bahsettiğini, Medînetü'l-ʿulûm'un ilimler tasnifinin yanı sıra biyografilere de yer verdiğini, Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn'un ise sadece terminolojik sözlük mahiyeti taşıdığını belirttikten sonra kendi eserinin bunlardan yapılmış sistematik bir özet olduğunu, ayrıca adı geçen kaynaklarda yer almayan başka eserleri de ihtiva ettiğini açıklar (I, 5-6; III, 3).

Ebcedü'l-ʿulûm'un birinci cüzü altı bab ve bir hâtime şeklinde planlanmış, her bab kendi içinde yerine göre fasıl, i'lâm, ifhâm, ifsâh, telvîh, işaret, terşîh, manzar, feth, fâide, matlab ve nükte gibi alt başlıklara ayrılmış, böylece mükemmel bir sisteme ulaşılmak istenmiştir. Ancak eserde, Yeniçağ'ın başlangıcından itibaren müellifin yaşadığı XIX. yüzyılın sonlarına kadar görülen ilim anlayışındaki değişmeye ve pozitif ilimlerdeki gelişmelere yer verilmemiştir. İlimlerin tasnifi ve eğitim öğretim üzerine verilen bilgiler de klasik anlayışın bir özeti ve tekrarı mahiyetindedir (I, 91-153). Eserin en geniş kısmını teşkil eden ikinci cüzde ilimler alfabetik olarak sıralanmış, her ilmin tarifi, konusu ve temel meseleleri zikredildikten sonra o alandaki en önemli kaynak eserler tanıtılmıştır. Kitabın üçüncü cüzünde, ikinci cüzde zikredilen ilim ve fenlere dair eser vermiş bilginlerin biyografileri yer almaktadır. Bunlar ilgi alanları itibariyle yirmi gruba ayrılmış, her âlimin biyografisinden sonra da en önemli eserleri tanıtılmıştır. Bu cüzün sonunda Mekke, Medine ve Yemen'de, Hindistan bölgesinde özellikle Kanna ve Bopal şehirlerinde yetişen âlimler ve bunların eserleri hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Gerek klasik kaynaklarda bulunmayan bu özelliğinden, gerekse tertip ve üslûbundan dolayı Ebcedü'l-ʿulûm ilimler tasnifi alanında kaleme alınmış önemli eserlerden sayılmaktadır.

Ebcedü'l-ʿulûm ilk olarak 1295'te (1878) Bopal'de basılmış, ikinci yayımı ise bir asır sonra Abdülcebbâr Zekkâr tarafından üç cilt halinde gerçekleştirilmiştir (Bağdad 1978). Zekkâr eseri dipnotlarla zenginleştirmiş

ve I. cildin sonuna şahıs ve yer adlarıyla âyet, hadis ve şiirler için ayrıntılı indeksler ilâve etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I-III; Maulavi Abdul Hamid, Cataloge of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, Calcutta 1936, XXI, nr. 2234; C. Zeydân, Âdâb, IV, 238-239; Îzâhu'l-meknûn, I, 10; Brockelmann, GAL Suppl., II, 633, 860; Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1406/1986, II, 105-106; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 18; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 7-8; UDMİ, XIV/1, s. 242.

Cevat İzgi

EBDAL

(bk. ABDAL)

EBDÂN

الأبدان

Emeğe dayalı iş ortaklığı anlamında İslâm hukuku terimi.

İki veya daha fazla kişinin belli bir iş yapmak üzere kurdukları iş gücü ortaklığı demek olan ebdân, İslâm hukukunun klasik sistematiği içinde akid şirketlerinin bir türünü teşkil eder. Bu ortaklığa ebdân (bedenler) şirketi denilmesi, ortaklığın genelde terzilik, tamircilik, demircilik gibi bedenî çalışmaya dayanması sebebiyledir. Bu nevi şirkete iş gücüne dayalı olduğu için a‘mâl, bir sanatın icrasına dayandığından sanâi‘, ortaklık adına iş kabulünden dolayı tekabbül şirketi de denir. Ancak sadece bedenî çalışma değil fikrî mesai de ebdân şirketine konu olabilir.

Ebdân ortaklığı Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Zeydiyye hukuk ekollerine göre câiz; Şâfiî, Zâhirî ve Ca‘ferî ekollerine, İmam Mâlik’in talebesi Leys b. Sa‘d’e ve bir rivayette Ebû Hanîfe’nin talebesi Züfer b. Hüzeyl’e göre ise câiz değildir. Söz konusu ortaklığı meşrû kabul edenler, bu hususta yasaklayıcı bir nassın bulunmayışını (aslî ibâha) yeterli gördükten başka müslümanların bu yöndeki uygulamasını ve Abdullah b. Mes‘ûd’dan gelen rivayeti delil olarak zikrederler. İbn Mes‘ûd, ganimetlerin taksimiyle ilgili âyetin (el-Enfâl 8/41) nüzûlünden önce cereyan eden Bedir Gazvesi’nde elde edecekleri ganimeti bölüşmek üzere Ammâr b. Yâsir ve Sa‘d b. Ebû Vakkas ile anlaştıklarını, fakat savaş sonunda yalnız Sa‘d’ın iki esir elde ettiğini, kendisiyle Ammâr’ın ise bir şey elde edemediklerini, Hz. Peygamber’in de böyle bir anlaşmaya karşıçıkmadığını anlatır (İbn Mâce, “Ticârât”, 63; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 29; Nesâî, “Büyûʿ”, 105). Hz. Peygamber’in, ele geçirilen iki esire bu üç sahâbîyi ortak ettiği belirtilir (İbn Kudâme, V, 5). Bu rivayet şirketin sermayesiz de kurulabileceğine delil sayılır. Ebdân ortaklığını câiz görenler ayrıca, bunun bir yönden mudârebe* ve müsâkat* ortaklığına benzediğini, akdin vekâlet akdine, bazan da hem vekâlet hem kefalet akdine dayandığını, her bir ortağın diğerinin vekili ve kefili durumunda olduğunu belirterek akde hukukî bir izah getirmeye çalışırlar. Bu ortaklığı câiz görmeyenler bu nevi şirkette sermaye

bulunmadığını, herkesin çalışma ve verimliliğinin farklı olacağını, bu sebeple akdin konusunda belirsizlik bulunduğunu, kâr paylaşımının belli bir ölçüsünün olmayacağını ileri sürerler. İbn Mes‘ûd’dan gelen rivayetin ise ganimetlerin paylaşımıyla ilgili özel hükme tâbi olduğunu belirterek mudârebe ve müsâkat gibi genel prensiplere (asl) aykırı olarak câiz kılınmış örneklerin esas kabul edilip kıyas yoluyla yeni hükümlerin elde edilmesini doğru bulmazlar. Ebdân şirketinin cevazı konusunda nazariyedeki farklı görüşlerin, naklî delillerden ziyade hukukçuların farklı tavır ve kültürel birikimlerinden, akdin kuruluşunda açıklık ve objektifliği sağlama ve ayrıca aldanma ve aldatmayı önleme gayretlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Ebdân şirketi ortaklar arasında yapılan bir akde dayandığından kuruluşu akdin kuruluşunda aranan şartlara tâbidir. Bunun yanında ortaklık konusunun vekâlet kabul eden konulardan olması, kârın paylaşım esaslarının bilinmesi ve kârın muayyen bir miktar olarak değil oran olarak belirlenmesi gibi şartlar da aranır. Hanefîler, diğer şirket türleri gibi ebdân şirketini de “mufâvada” – “inan” şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutarlar. Mufâvadada ortaklar birbirinin hem vekili hem kefili, inanda ise sadece vekili durumundadır. Bundan dolayı inanda ortakların yalnız vekâlete ehliyetleri yeterli görülürken müfâvadada ayrıca kefâlete de ehil olmaları aranır. Nazariyede bu nevi ortaklığın hangi şartlarda câiz olacağına dair birçok ayrıntıdan söz edilmekle birlikte açık haksızlığa ve bilinmezliğe sevketmediği sürece tarafların anlaşma şartlarını geçerli kabul etme temayülü hâkimdir. Hanefî, Hanbelî ve Zeydiyye ekollerine göre böyle bir ortaklık, aynı meslek mensupları arasında olduğu gibi farklı meslek erbabı arasında da kurulabilir. Ortakların iş yerlerinin ayrı olması da mümkündür. Hanbelîler daha müsamahakâr bir görüşle, herkesin elde etme hakkına sahip olduğu denizdeki balıklar, sahipsiz maden, yakacak, meyve ve bitkiler gibi mubah malların elde edilmesi amacıyla da böyle bir ortaklığın kurulabileceğini kabul ederler. Hanefî ve Zeydî fakihleri ise mubah malların elde edilmesinde vekâletin geçerli olmayacağını ileri sürerek bunu konu alan bir ortaklığı meşrû görmezler. Mâlikîler, bazı Hanbelîler, bir rivayette Hanefî fakihlerinden Züfer, ortakların aynı veya birbirini tamamlayan mesleklere mensup bulunmasını, iş yerlerinin de aynı veya birbiriyle bağlantılı olmasını şart koşarlar. Onlar bu hususların, ortakların ve üçüncü şahısların hukukunu korumaya mâtuf şartlar olduğu kanaatindedir.

Ebdân şirketinde her ortak diğer ortağın vekili, çok defa da hem vekili hem kefili durumundadır. Bu sebeple ortaklardan birinin ortaklık adına yapacağı iş kabulü, taahhüt, tahsil, ödeme, ifa gibi hukukî işlemleri ve işle ilgili hukukî sorumluluğu diğerlerini de bağlar. Çeşitli fıkıh kaynaklarında, ebdân şirketinin vekâlet ve damân (hukukî sorumluluk) üzerine kurulduğunun ifade edilmesi de bundan dolayıdır. Bir ortağın ücrete veya kâra hak kazanması, bizzat çalışma ve işi ifa etme sebebiyle değil işi kabul ve taahhüt etmesi, işin ifasıyla ilgili hukukî yükümlülük altına girmesi dolayısıyladır. Bunun için de ortaklardan birinin hastalık, yolculuk gibi sebeplerle geçici bir süre iş görmemesi halinde kâr payının devam edeceği görüşü hâkimdir. Kârın paylaşımında çoğunluğa göre ortaklar arası anlaşma şartları esas olup kâr paylarının eşit olması gerekmez. Mâlikî ve Zeydî hukukçuları ise kâr payı ile yapılan iş ve harcanan emek arasında en azından uygun bir oranın bulunmasını gerekli görürler. Ortaklar, şirket mallarına ve birbirlerine karşı güvenilen (emîn) kişiler olarak kabul edilir. Buna göre kasıt, ağır ihmal ve kusur tesbit edilmedikçe sorumlu olmazlar. Ebdân şirketi hukukî vasıf itibariyle gayri lâzım (câiz) bir akid olup kural olarak ortaklardan birinin akdi feshetmesi, ölmesi veya eda ehliyetini kaybetmesi gibi hallerde sona erer.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, “Ticârât”, 63; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 29; Nesâî, “Büyûʿ”, 105; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 42; İbn Hazm, el-Muhallâ, Kahire 1968, VIII, 542; Kâsânî, Bedâʾi, Beyrut 1982, VI, 57, 63-65; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 213; İbn Kudâme, el-Mugnî, Riyad 1981, V, 5-14; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-helâl ve’l-harâm (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali), Beyrut 1403/1983, II, 129-131; Mevsılî, el-İhtiyâr, Beyrut 1975, III, 17; Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, el-Bahrü’z-zahhâr, San‘a 1409/1988, IV, 9495; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr, Kahire 1316, V, 28-30; İbn Müflih ed-Dımaşkı, el-Mübdiʿ fî şerhi’l-Mukniʿ, Beyrut 1980, V, 39-40; Şirbînî, Mugni’l-muhtâc, II, 212; Ettafeyyiş, Şerhu Kitâbi’n-Nîl ve şifâʾi’l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, X, 419; Mecelle, md. 1332,

1333, 1336, 1337, 1346-1349, 1385-1398; Bilmen, Kamus[2] , VII, 93-96; Ali Abdürresûl, el-Mebâdiʾü'l-iktisâdiyye fi'l-İslâm, Kahire 1968, s. 34-35; Muhammed b. İbrâhim Mûsâ, Şerikâtü'l-eşhâs beyne'ş-şerîʿa ve'l-kanûn, Riyâd 1401, s. 165-180; Abdülazîz el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1987-88, II, 35-46; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, IV, 803-804, 813-814, 824-827; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıkhi'l-İslâmî [baskı yeri ve yılı yok], s. 99-102.

Orhan Çeker

EBED

الأبد

Sonsuz zaman, zihnen son bulması düşünülemeyen süre, varlığın gelecekte sonsuzca devam etmesi anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte dehr* ile eş anlamlı olarak “mutlak zaman” mânasına gelir (bk. Lisânü’l-ʿArab, “ebd” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de biri hariç (el-Kehf 18/3) diğerlerinde hâlidîn kelimesiyle birlikte on bir âyette, olumsuzluk ifade eden cümleler içinde “asla, hiçbir zaman” anlamında on beş âyette, bir şarta bağlı olarak “sürekli” anlamında bir âyette (el-Mümtehine 60/4) geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ebd” md.). Hadislerde ise bu anlamları yanında, özellikle Allah’ın doksan dokuz isminin sıralandığı bir hadiste bu isimlerden biri olarak zikredilmiş (İbn Mâce, “Duʿâ”, 10), başka bir hadiste de cennet ehlinin buradaki hayatlarıyla sağlıklarının, gençliklerinin ve faydalandıkları nimetlerin sürekliliği bu kelime ile ifade edilmiştir (Müsned, III, 38).

Dil âlimleri, ebedle “zaman” arasında fark bulunduğunu, zamanın parçalanabilir olmasına karşılık ebedin bölünemez bir süreklilik anlamı taşıdığını belirtmişlerdir. Ebed bölünemez olduğuna göre sona ermeyecektir. Bundan dolayı varlığı zorunlu (vâcibü’l-vücûd) olan Allah’ın mevcudiyetinin sürekliliği, filozoflar ve mutasavvıflar tarafından çoğunlukla ebed veya ebediyet, kelâmcılar tarafından da beka terimleriyle ifade edilmiştir. Öte yandan ezel ve ebed kelimeleri Allah hakkında kullanıldığında aynı mânayı ifade eder; zira her ikisi de esas itibariyle varlığın zaman üstü oluşunu, sonsuzluk ve devamlılığını gösterir. Ancak zihnen bunu kavramak güç olduğundan şimdiki zaman ayırt edici bir nokta farzedilerek geçmiş ve gelecek denilen iki itibarî boyut düşünülmüş, bunlardan geçmişe ait olan sonsuzluğa ezel, geleceğe ait olana da ebed denilmiştir. İslâmî literatürde sonsuz zaman anlamında sermed kelimesiyle birlikte ebedü’l-âbâd, ebedü’l-âbidîn, ebedü’l-ebed, ebedü’l-ebîd gibi sonsuzluğu pekiştirici terkipler de kullanılmıştır. Ebedî ve bâkī yerine lâ yezâl tabirinin kullanıldığı da görülür.

Yunan felsefesinin etkisiyle İslâm düşüncesinde âlemin yaratılmış olup olmadığı probleminin tartışma konusu olması üzerine ebed/ebediyet, sonsuzluk ifade eden felsefî terimler olarak kullanılmaya başlandı. İslâm filozofları ezel ve ebedin birbirini tazammun ettiği, yani bir başlangıcı olanın sonunun da olacağı, başlangıcı olmayanın ise sonunun da olmaması gerektiği düşüncesinden hareketle Allah'ın zâtı yanında âlemin hem ezeliyet hem ebediyet bakımından sürekli olduğunu savunmuşlardır. Ancak Allah'ın zâtı dışındaki bu varlıkların süreklilik ve sonsuzluğu özleri bakımından zorunlu olmayıp onlara bu sürekliliği veren zorunlu varlığa bağlıdır. Bu anlamda olmak üzere Allah ezelî yaratıcı ve ebedî kadîrdir, O'nun ezelî varlığı zorunludur; bilgisi varlığına, fiili bilgisine bağlı olup varlığı gibi bilgisi ve fiili de ezelî ve ebedî zorunludur, varlığı bunlarsız düşünülemez (İbn Sînâ, s. 34-35).

Âlemin kadîm olduğu yolundaki felsefî görüşü reddeden kelâmcılar, bununla birlikte başlangıcı olan bir varlığın sonunun da olmasını gerekli görmemişlerdir. Tek tek varlıklar sonlu olmakla birlikte varlıklar dizisi ebedî olarak devam edebilir. Nitekim sayılar dizisindeki her sayı bir başlangıç sayısına muhtaçtır; buna karşılıksayıların ilkinin sonluluğundan dolayı sayılar zincirinin son bulması gerekmez. Aynı şekilde ezelî bir hareket düşünülemezse de ebedî bir hareketten söz edilebilir. Şu halde bir vakitte var olanın ikinci, üçüncü, dördüncü...

vakitte de var olması ve bunun ebedî olarak varlıkta devam etmesi mümkündür (Makdisî, I, 124-125; İbn Hazm, IV, 85-86). İbn Hazm daha da ileri giderek sırf aklî bakımdan dünya ile birlikte insanlığın oradaki varlığının bile ebedî olduğunun düşünülebileceğini, ancak nassın bunu imkânsız kıldığını belirtmektedir (a.g.e., IV, 85). Böylece kelâmcılar, Allah'tan başka her şeyin bir başlangıcı bulunduğunu kabul etmekle birlikte âhiretin sonsuzluğunun mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Ancak Mu'tezile'nin önde gelen kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl'in, varlıklar sonlu olduğuna göre Allah'ın bunları kuşatan kudret ve ilminin de sonlu olması gerektiğini, ayrıca cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin ebedî olmadığını, bunların, uzuvlarını hareket ettirmeye ve bulundukları yeri değiştirmeye bile muktedir olmaksızın cansız bir varlık haline geleceklerini savunduğu rivayet edilir (Hayyât, s. 15 vd.; İbn Hazm, IV, 83, 192-193).

Cehm b. Safvân ise Allah'ın zâtı dışındaki her şeyin fâni olduğunu ifade eden âyete (er-Rahmân 55/26-27) dayanarak cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte yok olacağını ileri sürmüş, bu görüşünü ayrıca, Allah'tan başka hiçbir varlığın ezelî olmadığı gibi ebedî de olamayacağı şeklindeki aklî delille teyit etmeye çalışmıştır (İbn Hazm, IV, 83-85). Ancak kelâmcıların çoğunluğu, cennet ve cehennem ile bunlarda bulunanların Allah'ın sürekli yaratma fiiline bağlı olarak ebediyen var olacaklarını kabul etmişlerdir (bk. CEHENNEM; CENNET).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ebed" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, "ebed", "sermed" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ebd" md.; et-Taʿrîfât, "ebedî", "ezelî" md.leri; Tehânevî, Keşşâf, "ebed", "sermedî" md.leri; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, "ebd" md.; Müsned, III, 38; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Hayyât, el-İntisâr, Beyrut 1957, s. 15-21; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, I, 124-125; İbn Sînâ, el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd, Tahran 1363, s. 34-35; İbn Hazm, el-Fasl, Beyrut 1406/1986, IV, 83-86, 192-193; Beyhakī, el-Esmâʾ ve's-sıfât, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 11-12; Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, Beyrut 1407/1987, s. 135-136; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1982, s. 81 vd.; Fahreddin er-Râzî, Şerhu esmâʾillâhi'l-hüsnâ, Kahire 1396/1976, s. 323 vd., 350; Baklî, Meşrebü'l-ervâh, s. 219; Âmidî, Gāyetü'l-merâm, s. 246-247; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul 1311, III, 22-23; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 111; Herbert A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford 1987, tür.yer.; T. J. De Boer, "Ebed", İA, IV, 4; S. Van Den Bergh, "Abad", EI² (İng.), I, 2; Seyyid Caʻfer Seccâdî, "Ebed", DMBİ, II, 371-372.

Ahmet Saim Kılavuz

EBEVEYN

(bk. ANA BABA)

EBEZÂDE ABDULLAH EFENDİ

(bk. ABDULLAH EFENDİ, Ebezâde)

EBEZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Ebezâde)

EBHÂ

أبها

Suudi Arabistan’da Asîr eyaletinin merkezi.

Vâdilebhâ’da yer alır; Serât dağlarının doğu tarafında ve deniz seviyesinden 2200 m. yükseklikte kurulmuştur. Hemdânî bölgeyi anlatırken Asîr kabilesinin yaşadığı yöre olduğunu söyler ve Zülkarneyn’in kabrinin burada bulunduğundan bahseder. Yıllık yağış ortalaması 30 cm. kadardır. Tarih boyunca kuyu ve sarnıç sularıyla yapılan tarımda çok güzel ürünler elde edilmiştir; bugün de başta hurma olmak üzere buğday, arpa, kahve, tütün ve narenciye yetiştirilir. Arabistan’ın güney tarafları ile diğer bölgelerine giden yolların kavşağında bulunan Ebhâ şehri Tâif, Cîzân, Bîşe, Teslit, Cidde ve Sabyâ’ya modern yollarla bağlanmıştır. Etrafında yer alan Osmanlı dönemine ait çok sayıdaki kale, Ebhâ’nın önemle korunan bir yer olduğunu göstermektedir. Zaman zaman tamir gören ve bugün de askerî amaçlarla kullanılan bu kalelerin başlıcaları, şehir merkezine yukarıdan bakan Şemsân, Ebû Hayâl, Dak ve Zira kaleleridir. Çevrede bunlardan başka yine Osmanlı dönemine ait birçok hendek, istihkâm ve askerî yapı daha vardır. Dağlık olan Ebhâ bölgesinde Sevde, Delegân, Kar‘â, Cere, Ebû Hayâl ve Hadbe gibi dinlenme yerleriyle modern parklar ve 40 km. mesafedeki Cüreş şehri çevresinde İslâm öncesi döneme ait eserler bulunmaktadır.

Ebhâ şehri ve Asîr bölgesi tarih boyunca Yemen, Hicaz, bazan da Mısır’a tâbi olmuş, İhşîdîler ve Fâtımîler zamanında Mısır’a, Ziyâdîler, Hemdânîler, Eyyûbîler, Resûlîler ve Osmanlılar zamanında Yemen’e, I. Dünya Savaşı’ndan sonra da bir ara Abdülazîz b. Suûd’un hâkimiyetine girerek Necid’e bağlanmıştır.

XVI. yüzyılda Yemen ile birlikte ilk defa Osmanlı Devleti topraklarına katılan dağlık Asîr bölgesinin merkezi o dönemde de Ebhâ idi. XVIII. yüzyılın sonlarında Vehhâbî hareketinin Güney Arabistan’a doğru yayılması üzerine Osmanlı Devleti bu fikirlere ve savunucusu olan Suudi gücüne şiddetle karşı çıkarak siyasî etkinliğini sürdürebilmek için Asîr bölgesinde

birçok askerî harekâtta bulundu. Önce Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa bu işle görevlendirildi. Ancak 1818-1837 yılları arasında Mısır'dan gönderilen çeşitli kuvvetler fazla bir başarı elde edemediler, 1840'ta da Londra Mukavelesi gereğince Arabistan'dan tamamen çekildiler. Bunun üzerine Bâbıâli 1844'te doğrudan İstanbul'dan küçük bir kuvvet yolladı. Bu arada Suûdîler'in desteklediği Âiz b. Mûsâ Osmanlı yönetimine karşı daha büyük bir isyan başlattı ve bazı mevkileri ele geçirerek Hudeyde'yi kuşattı; ancak ölümü üzerine kuşatma sonuçsuz kaldı. Fakat yerine geçen oğlu Muhammed isyanı daha şiddetli bir şekilde sürdürdü ve hatta Yemen'e de saldırarak bazı kaleleri zaptetti. Osmanlı Devleti isyanı durdurabilmek için Muhammed b. Âiz'e emîrü'l-ümerâ pâyesiyle Asîr kaymakamlığını verdiyse de (1866) Muhammed 1869'da tekrar ayaklandı ve Türk kuvvetlerini Asîr'den çekilmeye mecbur etti. 1871 yılında Arap yarımadasının tamamını yeniden kendine bağlama hareketine girişen Osmanlı Devleti, Necid ve Lahsâ taraflarında olduğu gibi Asîr bölgesinde de Redif Paşa ile Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın kumandasında büyük bir askerî herekât

başlattı. Osmanlı kuvvetleri 1872'de Muhammed b. Âiz'i öldürerek isyancıları mağlûp ettiler ve Ebhâ dahil Asîr'in tamamını ele geçirdiler. Ebhâ, Yemen vilâyetine bağlanan Asîr mutasarrıflığının yedi kazasından biri olarak idarî teşkilâtta tekrar yerini aldı ve bölgenin merkezi olma özelliğini korudu.

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Fas'tan gelerek Sabyâ'ya yerleşen İdrîsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. İdrîs'in torunlarından Seyyid Muhammed b. Ali el-İdrîsî 1910 yılında isyan ederek Ebhâ'yı kuşattı. Yedi ay süren kuşatma 11 Haziran 1911'de Osmanlı Devleti'nin emriyle son Mekke şerifi Hüseyin b. Ali'nin gönderdiği kuvvet sayesinde kaldırıldı. 1911-1918 yılları arasında, Süleyman Şefik Paşa ve Muhyiddin Paşa'nın mutasarrıflık dönemlerinde Asîr'in merkezi Ebhâ'ya çok önem verildi. Süleyman Şefik Paşa şehrin etrafını surlarla çevirme imkânı bulamayınca kaleler arasına hendekler kazdırdı. Son mutasarrıf Muhyiddin Paşa ise şehri daha iyi koruyabilmek için adı geçen kalelerle gözetleme kulelerine ilâveler ve Ebhâ vadisi üzerindeki köprüyü yaptırdı.

Ekim 1918-Şubat 1919 tarihleri arasında Osmanlı Devleti'nin Ebhâ'dan

çekilmesiyle bölgede bir otorite boşluğu doğdu ve şehir çevresindeki kabile reisleri tekrar aralarında hâkimiyet mücadelesine başladılar. Önce eski Âiz ailesi hâkimiyeti ele geçirdiyse de hemen arkasından Muhammed b. Ali el-İdrîsî bölgeye hâkim oldu. Kısa süre sonra öteden beri bölge ile ilgilenen Suûdîler'in emîri Abdülazîz, oğlu Faysal'ı bölgeye göndererek hâkimiyetini ilân etti (1922). O tarihten itibaren Ebhâ, Suûdî Krallığı'na bağlı bölge valisinin oturduğu önemli bir şehir haline geldi. Daha sonra Asîr bölgesi üzerinde hak iddia eden Yemen ile Suudi Arabistan arasında çıkan savaşın İngiltere'nin aracılığıyla sona erdirilmesinin arkasından (Mayıs 1934) diğer İdrîsî topraklarıyla birlikte Ebhâ da kesin olarak Suudi yönetiminde kaldı.

Ebhâ, coğrafî bakımdan bugün Suudi Arabistan'ın el-Mıntıkatü'l-Cenûbiyye el-Garbiyye olarak bilinen bölgesinde yer almakta ve Asîr-Necran idarî bölgesinin merkezini teşkil etmektedir. İlk defa 1936'da bir ilkokulun açıldığı Ebhâ'da, eğitim faaliyetlerinin gelişmesi üzerine orta dereceli okulların sayısında büyük artış meydana gelmiştir. Ayrıca şehirde, ülkenin diğer bölgelerindeki üniversitelere bağlı olarak kurulmuş eğitim, Arap dili, tıp ve şeriat fakülteleri bulunmaktadır.

Yapılması on bir yıl süren Ebhâ bağlantılı otoyol, Tâif-Ebhâ-Cîzân arasındaki ulaşımı kolaylaştırmıştır; bölgenin en büyük havaalanı da buradadır. Ebhâ'nın nüfusuna dair kaynaklarda bulunan son rakam 1974 yılına ait olup 30.150'dir (EBr.2, I, 30).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 71.706; BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 4423; Hemdânî, Sıfatu Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed el-Ekvâ – Hamed el-Câsir), Riyad 1977, s. 256-257; Ukaylî, el-Mihlâfü's-Süleymânî, Riyad 1982, I, 433-480; II, 690-699, 715-743; Ahmed b. Ahmed en-Nu'mî, Havliyyâtü'n-Nuʿmî et-Tihâmiyye (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1987, s. 105-108; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, II, 15-28; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 166-173; Süleyman Şefik Paşa, Müzekkerât (nşr. Muhammed b. Ahmed el-Ukaylî), Ebhâ 1405/1984,

tür.yer.; Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Hicaz, Asîr, Yemen Cepheleri ve Libya Harekatı, Ankara 1978, s. 52, 82, 398-399, 407, 411-412; Hâşim b. Saîd en-Nu‘mî, Târîhu ʿAsîr fi’l-mâzî ve’l-hâzır, Riyad, ts., s. 161, 185, 190, 212-213; ʿAsîr: arzü’l-hayr ve’l-cemâl (nşr. Vezâretü’l-İ‘lâm), Riyad, ts., tür.yer.; Emîn er-Reyhânî, Târîhu Necdi’l-hadîs, Beyrut 1988, s. 298-303; Abdülmün‘im Abdülazîz Reslân, “Baʿzu istihkâmâti mıntıkati ʿAsîri’l-harbiyye fi’l-ʿahdi’l-ʿOsmânî”, Mecelletü’l-Bahsi’l-ʿilmî ve’t-türâsi’l-İslâmî, V, Mekke 1402, s. 379-406; Kamûsü’l-a‘lâm, I, 769; Besim Darkot, “ʿAsîr”, İA, I, 674-675; H. C. Mueller, “Abha”, EI² (İng.), I, 98; R. Headley v.dğr., “ʿ ʿAsîr”, a.e., I, 707-710; Yusuf Halaçoğlu, “Asîr”, DİA, III, 482-484; EBr.2, I, 30; Muhiddin Paşa, Asîr Hatıraları ve Kısaltması (1934), Harp Tarihi Başkanlığı Arşivi, nr: 1/217, Dolap 73, Göz 4, Dosya 565, s. 12-15; Asîr Komutanı Tuğgeneral Muhiddin Paşa’ya Harp Tarihi Başkanlığı Arşivi, nr. 6/13.962, Dolap 185, Göz 4, Dosya 24.

Mustafa L. Bilge

EBHERÎ, Ebû Bekir

أبو بكر الأبهري

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed et-Temîmî el-Ebherî (ö. 375/986)

Mâlikî fakihi ve hadis âlimi.

290 (903) yılından önce (muhtemelen 289/902) doğdu. Ebherî nisbesiyle tanınmış olmasından, ailesinin İran'da Kazvin ile Zencan arasında bulunan Ebher'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca aslen Temîm kabilesinden geldiği için de Temîmî nisbesini almıştır. Tahsilini Bağdat'ta yaptı. Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kādî, Ebü'l-Ferec el-Kādî, Ebû Bekir b. Cehm, Tayâlisî ve İbn Bükeyr'den fıkıh okudu. İbn Ebû Arûbe el-Harrânî, İbn Ebû Dâvûd, İbnü'l-Bâgandî, Ebû Bekir b. Dâse el-Basrî, Ebü'l-Kasım el-Begavî ve İbn Zeyd el-Mervezî'den hadis dinledi. Hadiste sika* olarak tanınan ve âlî isnadları toplayan Ebherî'den de İbrâhim b. Mahled, Ebû Bekir el-Berkānî, Ali b. Muhammed b. Hasan el-Harbî, Ebü'l-Kāsım et-Tenûhî, Hasan b. Ali el-Cevherî, Dârekutnî, Bâkıllânî, Asîlî ve Ebû Muhammed el-Kalaî hadis rivayet ettiler.

Tahsilini tamamladıktan sonra altmış yıl gibi uzun bir müddet Bağdat'ta Mansûr Camii'nde fıkıh ve hadis dersleri okuttu ve fetva verdi. Bu süre içinde Irak, Horasan, Mısır ve Kuzey Afrika'dan gelen çok sayıda talebe kendisinden ders aldı. Cehdamî'den sonra Irak'ta ondan daha çok talebe yetiştiren bir Mâlikî fakihin gelmediği söylenir. Yukarıda anılanlardan başka Ebû Ca'fer el-Ebherî (el-Ebheriyyü's-sagır), Ebû Saîd el-Kazvînî, Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Cellâb, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kassâr, İbn Huveyzmendâd, İbn Abbas el-Bağdâdî gibi âlimler de ondan ders almışlardır. Ebherî, Mâlikî mezhebinin Irak'ta yayılmasında önemli rol oynamış ve döneminde bu mezhebin imamı kabul edilmiştir. Ancak kendisine teklif edilen Bağdat kadılığını kabul etmemesi bu makamın diğer mezheplere geçmesine sebep olmuş ve kendisinden sonra da Mâlikî fıkhını temsil eden güçlü kişiler yetişmediğinden bu mezhep Irak'ta zayıflamıştır.

Ebherî sadece kendi mezhebinin taraftarları arasında değil diğer mezhep mensuplarınca da itibar görmüş ve bu mezheplerle ilgili fıkhî meselelerde bilgisine başvurulmuştur. Kādılkudât İbn Ümmü Şeybân el-Hâşimî hüküm verirken onu sağ yanına oturtur, kendisine diğer âlimlerden ayrı bir değer verirdi.

Hadis ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra kıraat ilminde de derin bilgi sahibi olan Ebherî ayrıca ahlâkı, vakarı ve cömertliğiyle de meşhur olmuştur.

7 Şevval 375 (20 Şubat 986) tarihinde vefat eden Ebherî'nin cenaze namazını yıllarca ders okuttuğu Mansûr Camii'nde Ebû Hafs İbnü'l-Âcurrî kıldırdı. Burhâneddin İbn Ferhûn'un 7 Şevval 395 (17 Temmuz 1005) olarak verdiği ölüm tarihi (ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 210) yanlış olmalıdır. Zira İbn Ferhûn dahil hemen bütün kaynaklarda seksen küsur yıl yaşadığı açıkça belirtilmiştir.

Eserleri. 1. Şerhu'l-Muhtasari'l-kebîr fi'l-fıkh. Ebû Muhammed İbn Abdülhakem'in Muhtasar'ı üzerine yapılan bu şerhin şimdiye kadar III, VIII ve XII. ciltleri bulunabilmiştir. 2. el-Fevâʾidü'l-müntekātü'l-garâʾibü'l-hisân (bu iki eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 467-468, 477). Kaynaklarda Ebherî'nin, İbn Abdülhakem'in el-Muhtasarü's-Sagır adlı eserine de bir şerh yazdığı ve ayrıca Kitâbü'r-Red ʿale'l-Müzenî, Kitâbü'l-Usûl, Kitâbü İcmâʿi ehli'l-Medîne, Kitâbü Fazli'l-Medîne ʿale'l-Mekke, Kitâbü'l-ʿAvâlî, Kitâbü'l-Emâlî adıyla başka eserler de telif ettiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 283; Hatîb, Târîhu Bagdâd, V, 462-463; İbn Abdülber, el-İntikāʾ, Kahire 1350, s. 53; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâ, s. 167; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 466-473; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri'l-Magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 62; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 332-334; a.mlf., el-ʿİber, II, 146; Safedî, el-Vâfî, III, 308; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 405; İbn

Kesîr, el-Bidâye, XI, 304-305; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 206-210; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 147; Makkarî, Ezhârü'r-riyâz (nşr. Saîd Ahmed Aʻrâbî v.dğr.), Rabat 1398/1978, III, 27, 86; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 85-86; Hediyyetü'l-ʿarifîn, II, 50; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 98; Sezgin, GAS, I, 467-468, 477; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 241.

Muhammed Süveysî

EBHERÎ, Emînüddin

أمين الدين الأبهري

Ebû Saîd Emînüddîn Abdurrahmân b. Ebû Hafs Ömer es-Sivâsî el-Ebherî (ö. 733/1333)

Matematikçi, astronom, tabip ve fakih.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Büyük bir ihtimalle 685 (1286) yılında Sivas'ta doğdu. Ünlü mantık, felsefe ve astronomi bilgini Esîrüddin el-Ebherî'nin torunudur ve muhtemelen bundan dolayı Sivâsî'den çok Ebherî nisbesiyle anılmaktadır. İlk tahsilini Sivas'ta yaptıktan sonra birçok Selçuklu medrese öğrencisi gibi o da Suriye'ye gidip orada okumuş, Dımaşk, Hama ve Halep'te bulunmuştur. Aynı zamanda ünlü bir tarih ve coğrafya bilgini olan Hama Meliki Ebü'l-Fidâ kendisine büyük değer vermiş ve himayesine alarak maaş bağlatmıştı. Ebherî'nin, melikin ölümü ve kendisinin de Hamalılar tarafından dine karşı lâubaliliğinden ötürü zındıklıkla suçlanması üzerine Halep'e gittiği ve orada bir yandan talebe okuturken bir yandan da tabip olarak görevlendirildiği bîmâristanda hastaları tedavi ettiği, ayrıca Şâfiî fıkhında otorite sayıldığı için dârüladlde davalara baktığı bilinmektedir; Dımaşk'ta bulunduğu dönem hakkında ise herhangi bir bilgi yoktur. Halep'e geldiğinin ertesi yılı kırk sekiz yaşında iken vefat etti.

Daha ziyade tıp, aritmetik, geometri ve astronomi alanlarında üne kavuşmuş olan Ebherî'nin astronomik gözlem aletlerinin yapımında da usta olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer'in kaydettiğine göre devrin önde gelen âlimlerinden Adudüddin el-Îcî ile çeşitli konularda tartışmaları olmuştur.

Eserleri. 1. Fusûl kâfiye fî hisâbi't-taht ve'l-mîl. Matematik alanındaki bu eser on fasıl halinde tertip edilmiştir. 2. Levâmiʿu'l-vesâʾil fî metâliʿi'r-resâʾil. Astronomideki gözlem aletlerini konu alan eser bir mukaddime, dört makale ve bir hâtimeden oluşmaktadır (bu iki eserin yazma nüshaları için

bk. Brockelmann, I, 625; II, 273).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 430; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 323, 339-340; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 184; IV, 25; İbn Habîb el-Halebî, Tezkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh (nşr. Muhammed M. Emîn – Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1976-86, II, 242-243; Pertsch, Gotha, III, 64-65; Ahlwardt, Verzeichnisse, V, 333; Brockelmann, GAL, I, 625; II, 273; Suter, Die Mathematiker, s. 153; Cevat İzgi, "Anadolu Beylikleri Devrinde Yetişen Bir Matematik, Astronomi ve Tıp Bilgini Sivaslı Ömeroğlu Abdurrahman (685-733/1286-1333)", Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri'ne (20-21 Mayıs 1991 Konya) sunulan basılmamış tebliğ; D. Pingree, "Abharī Amīn-al-Dīn", EIr., I, 216.

Cevat İzgi

EBHERÎ, Esîrüddin

أثير الدين الأبهري

Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî (ö. 663/1265 [?])

Filozof, astronom ve matematikçi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen Semerkantlı bir aileye mensup olan Ebherî Musul'da doğdu. Bazı kaynaklarda bu nisbe yanlış olarak Ebehrî şeklinde geçmektedir. Bu arada çağdaş İranlı yazarlardan birçoğu, Ebherî nisbesine dayanarak onun Zencan ve İsfahan'a bağlı iki Ebher'den birinde doğmuş olduğunu iddia eder; ancak modern kaynakların bazılarının kaydettiği gibi bizzat Ebherî'nin Semerkandî nisbesini kullandığı dikkate alınırsa ailesinin aslen Semerkantlı olduğu anlaşılır. Seyfü'l-gullâb müellifi Muhammed Fevzî ise Ebherî nisbesinin üç ayrı anlamı bulunduğunu belirterek bunları bir beldeye mensup olma, bir kabileye mensup olma ve "Beyâzî"de olduğu gibi bir niteliği belirtme şeklinde sıraladıktan sonra Ebherî nisbesinin beldeye değil kabileye mensubiyet ifade ettiğini söyler; ona göre Esîrüddin Ebher kabilesine mensuptur. Mehmet Sadettin Aygen Büyük Filozof Esîrüddin Ebherî adlı eserinde, Ebherî'nin Afyon ilinin Çay ilçesi yakınında Eber gölü civarındaki Eber köyünden (şimdiki Doğanlı) olduğunu ve türbesinin de orada bulunduğunu iddia ediyorsa da şimdilik bu iddia "ebher" ile "eber" kelimeleri arasındaki ses benzerliğinin ötesinde bir anlam taşımamaktadır.

Ebherî ilk tahsilini Musul'da yaptı, daha sonra Horasan ve Bağdat'a giderek öğrenimini tamamladı. O dönemin en ünlü bilginlerinden olan Kemâleddin İbn Yûnus'un talebesi, İbn Hallikân'ın da hocası oldu. Bir süre Musul sarayında himaye gördü; 625'te (1228) Musul'dan Erbil'e geçerek oraya yerleşti. Ebherî ayrıca Anadolu'ya da seyahatlerde bulunmuş, buradaki Türk beylerinin saraylarında ağırlanmış, ilim ve kültürün gelişmesine ve ilim adamlarına büyük değer veren beylerin teşvik ve destekleriyle felsefe ve müsbet ilimler alanında dersler vermiştir. Ölümüyle ilgili olarak kaynaklarda 661 (1263) ve 663 (1265) gibi farklı tarihler zikredilmektedir.

Eserleri. Felsefe ve Mantık. Felsefede Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinin XIII. yüzyıldaki en başarılı temsilcilerinden olan Ebherî, özellikle Hidâyetü'l-hikme ve

Îsâgūcî adlı eserleriyle İslâm dünyasında pek az bilgine nasip olacak derecede büyük bir üne kavuşmuştur. Bu iki eserin ortak özelliği, asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmaları ve üzerlerine birçok şerh ve hâşiyenin yazılmış olmasıdır. 1. Hidâyetü'l-hikme. Klasik İslâm felsefesinin problemleri üzerinde bir çalışma olan eser mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât şeklinde üç ana kısma ayrılmıştır. Muhtelif baskıları bulunan bu kitabın İstanbul başta olmak üzere dünyanın birçok yerinde yazma nüshaları vardır (Brockelmann, GAL, I, 608-609; Suppl., I, 839-841). Esere ne kadar çok değer verildiği, üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerden anlaşılmaktadır. Bunların en meşhurları, Kadî Mîr Hüseyin b. Muînüddin el-Meybedî (el-Meybüdî) el-Hüseynî ile (ö. 880/1475) Sadreddîn-i Şîrâzî (ö. 1050/1640) tarafından yapılanlardır. Özellikle Kadî Mîr şerhine birçok hâşiye yazılmıştır. Bu hâşiyelerin en önemlileri arasında Muslihuddîn-i Lârî (ö. 979/1572), Nasrullah b. Muhammed el-Halhalî, Lutfullah b. İlyas er-Rûmî (ö. 929/1522), Pîr Muhammed b. Alâeddin Ali el-Fenârî ve Emîr Fahreddin elEsterâbâdî (ö. 1040/1630) gibi ünlü bilginlerin hâşiyeleri zikredilebilir. Bunlardan Lârî'nin hâşiyesi üzerine İsmâil Gelenbevî (ö. 1205/1791) bir ta'likat yazmıştır. Hidâyetü'l-hikme'nin diğer önemli bir şerhi de Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî el-Harziyânî'ye aittir. Bu şerh mantık kısmı hariç eserin son iki bölümü üzerine yapılmıştır. Mevlânâzâde'nin şerhine de birçok hâşiye yazılmıştır. Bunlardan kayda değer olanları arasında Hıdır Şah b. Abdüllatîf (ö. 853/1449), Fâtih Sultan Mehmed döneminin ünlü âlimlerinden Hocazâde Muslihuddin Mustafa Efendi, Kadızâde-i Rûmî adıyla bilinen Mûsâ b. Muhammed ve Muhammed b. Mahmûd el-Vefâî'nin hâşiyeleri sayılabilir. Son hâşiye Hocazâde'ninkini tamamlar niteliktedir. Vefâî bu hâşiyeyi Vezir Ayas Paşa için yazmış ve 924 (1518) yılında tamamlamıştır. Ayrıca Mevlânâzâde'nin şerhi üzerine II. Bayezid'in hocalarından Selâhaddin'in de bir hâşiyesi vardır ki Hocazâde bazı noktalarda onu tenkit etmiştir. Hidâyetü'l-hikme üzerine yazılan, Emîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhârî, Sa'deddin Mes'ûd b. Muhammed el-Kazvînî ve Muînüddin es-Sâlimî'nin şerhleri de kayda değer görülmektedir. 2. İsâgūcî. er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-

mantık, adıyla da bilinir. Mantığın bütün konularını kapsamakla birlikte son derece muhtasar bir eser olup medreselerde mantık alanında okutulan ilk kitap olması bakımından önemlidir. Îsâgūcî, mantıkçılar nezdinde en çok değer verilen, yine aynı derecede mühim birçok şerh ve hâşiyeye konu olan başlıca mantık kitaplarındandır. Esere Batı dünyasında da ilgi duyulmuş, Latince başta olmak üzere bazı Batı dillerine tercüme edilmiştir (bk. ÎSÂGUCÎ). 3. Tenzîlü'l-efkâr fî taʿdîli'l-esrâr (Nuruosmaniye, nr. 2662). Ebü'l-Ferec tarafından Süryânîce'ye çevrilmiştir. 4. Keşfü'l-hakāʾik fî tahrîri'd-dekāʾik. 663 (1264) yılında istinsah edilmiş bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 2453). 5. Risâletü'l-bâhire fî makāleti'z-zâhire (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2566/3). 6. Kitâbü'l-Metâliʿ (Köprülü Ktp., nr. 1618). 7. Kitâbü Beyâni'l-esrâr (Köprülü Ktp., nr. 1618). 8. Telhîsü'l-hakāʾik, (Köprülü Ktp., nr. 1618). 9. Zübdetü'l-esrâr (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1210). 10. Tehzîbü'n-nüket (Âtıf Efendi, nr. 1604). 11. Risâle fî Fesâdi'l-ebhâs elletî vadaʿahâ mübrizü'l-cedeliyyîn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4). 12. Risâle Müştemile ʿalâ semânî ʿaşere mesʾeletin fi'l-kelâm... Filozoflar, kelâmcılar ve çeşitli din veya mezheplere mensup olanlar arasında ihtilâf konusu olan on sekiz meseleyi halletmek maksadıyla yazılmış bir eserdir (Ragıb Paşa, nr. 1461); 13. Merâsıdü'l-makāsıd (Diyarbakır, nr. A 2021/2).

Ayrıca Muhammed Takī Dânişpejuh tarafından yayımlanan (Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, sy. 7273, s. 457-494) ve Hidâyetü'l-hikme'nin mantık bölümünün Farsça'ya tercümesinden ibaret olan Mantıku'l-hidâye ile Arapça Risâle fi'l-mantıḳ'ı da zikretmek gerekir. Nâşir, bu son risâlenin Farsça bir tercümesinin bulunduğunu da bildirmektedir (Tahran Üniversitesi Ktp., nr. Ş. 5968).

Astronomi. 1. Muhtasar fî ʿilmi'l-heyʾe. Astronominin temel problemlerini ihtiva eden eser yirmi iki bölümden ibarettir. 2. ez-Zîcü'ş-şâmil. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin aynı adı taşıyan eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. 3. Risâle fi'l-usturlâb. 4. Dirâyetü'l-eflâk. 5. ez-Zîcü'l-mülahhas. ez-Zîcü'l-ihtisârî ve ez-Zîcü'l-Esîrî adlarıyla da anılmaktadır (Sarton, II/2, s. 867; EIr., I, 216-217). 6. Mülahhas fî Sınâʿati'l-Mecistî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2583).

Geometri. 1. Islâhu Kitâbi'l-Ustukusât fi'l-hendese li-Uklîdis (Arkeoloji

Müzesi Ktp., nr. 596). 2 Risâle fî Berkâri'l-maktûʿ (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, ʿUyûnü'l-hikme (İbn Sînâ, Resâʾil içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, I, 2-10; Keşfü'z-zunûn, I, 206-207; II, 969, 2028-2030; Muhammed Fevzî, Seyfü'l-gullâb, İstanbul 1284, s. 9-10; Suter, Die Mathematiker, s. 145-146; Edwin E. Calverley, "al-Abharı's Isāghūjī fı'l-mantiq", The Macdonald Presentation Volume, London 1933, s. 75-85; Brockelmann, GAL, I, 608-611; Suppl., I, 839-844; a.mlf., "al-Abharī", EI² (İng.), I, 98-99; Sarton, Introduction, II/2, s. 867; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969-70, I, 63-64; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-mahtutâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyyâ, Beyrut 1975, s. 304-310; Mehmet Sadettin Aygen, Büyük Filozof Esîrüddin Ebherî, Afyon 1985; Nicholas Rescher, Tetavvurü'l-mantıkı'l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 441-444; Abdülkuddûs Bingöl, Porphyrios ve İsagojisi Üzerine, Erzurum 1988, s. 28-29; Muhammed Takī Dânişpejuh, "Dü risâle der mantık", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, sy. 72-73, Tahran 1349, s. 457-494; Hamdi Ragıp Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsagoci'leri", DTCFD, VI/5 (1948), s. 461-468; G. C. Anawati, "Abharī", EIr., I, 216-217.

Abdülkuddûs Bingöl

EBHERİYYE

الأبهريّة

Ebû Reşîd Kutbüddin el-Ebherî’ye (ö. 572/1177) nisbet edilen bir tarikat.

(bk. TARİKAT)

EBÎVERDÎ

الأبيوردي

Ebü'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Ümevî el-Muâvî el-Ebîverdî (ö. 507/1113)

Büyük Selçuklular devrinde yetişen şair ve edip, ahbâr ve nesep âlimi.

Soyu Abdümenâf'a dayanan ve Emevîler'den Anbese b. Ebû Süfyân neslinden gelen Ebîverdî, yaklaşık 457 (1065) yılında Horasan'da Ebîverd yakınlarındaki

Kûfen kasabasında doğdu. Tahsil hayatı hakkında yeterli bilgi yoksa da İsmâil b. Mes'adet el-Cürcânî, Abdülvehhâb b. Muhammed b. Şehîd, Ebû Bekir b. Halef eş-Şîrâzî, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed es-Semerkandî ve Abdülkahir el-Cürcânî'den okuduğu ve kendisinin de pek çok öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır.

Gençliğinde Bağdat'a gitti; orada halifelerin, sultanların ve devrin meşhur şahsiyetlerinin himayesine mazhar oldu. Bunlar arasında Halife Muktedî-Biemrillâh, oğlu ve halefi Müstazhir-Billâh, Sultan Melikşah ve oğlu Sultan Muhammed Tapar, Vezir Nizâmülmülk ile oğlu Müeyyidülmülk zikredilebilir. Müeyyidülmülk'ün hizmetinde bulunduğu sırada halifenin veziri Amîdüddevle'yi hicvetmesi üzerine vezir onun Abbâsî halifesini yerip Fâtımî halifesini övdüğünü söyleyerek kendisini Muktedî-Biemrillâh'a şikâyet etti. Bunun üzerine Ebîverdî Hemedan'a kaçtı. Arap dili ve edebiyatındaki üstünlüğü sebebiyle Nizâmülmülk'ün oğlu Ziyâülmülk'ün tuğraîliğine getirildi. Ziyâülmülk'ün ölümü üzerine İsfahan'a giderek orada Porsuk'un oğullarının hocalığını yaptı. Daha sonra Sultan Muhammed Tapar tarafından müşrifü'l-memâlik tayin edilmeden önce kısa bir süre Bağdat Nizâmiye Medresesi Kütüphanesi'nin müdürlüğü görevinde de bulundu. 20 Rebîülevvel 507 (4 Eylül 1113) tarihinde İsfahan'da vefat etti. İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-a'yân'ında Ebîverdî'nin ölümüyle ilgili olarak verilen 557 (1162) tarihi müstensih hatası olmalıdır.

İmâdüddin el-İsfahânî, Ebîverdî'nin Muhammed Tapar tarafından müşrifü'l-memâlik tayin edildiğinde sultanın huzurunda iken düşüp öldüğünü, bunun da o devrin nüfuzlu şahsiyetlerinden Hatîr tarafından zehirlendiği şeklinde değerlendirildiğini nakletmektedir.

Kaynaklar, Ebîverdî'nin çok güçlü bir hâfızasının bulunduğunu, edebiyat, nesep ilmi, gramer, lugat ve ahbârda çok geniş bilgiye sahip, belâgat ve inşâda mahir, güçlü bir şair, aynı zamanda iffetli, âdil, dindar ve izzetinefis sahibi bir kimse olduğunu, zaman zaman maddî sıkıntılar içinde yaşamasına rağmen kimseden bir şey istemediğini nakletmektedir.

Eserleri. Ebîverdî'nin nesep, tarih, şiir, şiir tenkidi ve hadis sahalarındaki on beş kadar eserinden günümüze iki tanesi ulaşmıştır. 1. Dîvânü'l-Ebîverdî. Ebîverdî divanını "Irâkıyyât", "Necdiyyât" ve "Vecdiyyât" adıyla üç kısma ayırmıştır. Divanın tamamı basıldığı gibi (Kahire 1317; Beyrut 1327; nşr. Ömer el-Es'ad, I-II, Dımaşk 1374-1375/1974-1975; Beyrut 1407/1987) bölümler halinde de yayımlanmıştır (Mukattaʿâtü'l-Ebîverdî [Dîvânü'l-mukattaʿât, Kahire 1277]; Necdiyyâtü'l-Ebîverdî, nşr. Muhammed b. Abdurrahman er-Rebî' [Riyâd 1982]). Ayrıca "Necdiyyât" kısmı çeşitli âlimler tarafından şerhedilmiştir. Bunlardan biri de Osmanlı âlimi Muhyiddin Abdülmuhsin el-Kayserî olup şerhinin yazma bir nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL, I, 293). Ebîverdî'nin divanında yer alan bazı şiirler Esterâbâdî gibi çeşitli müellifler tarafından iktibas edilmiştir (Bezm ü Rezm, s. 20). 2. el-Muhtelif ve'l-müʾtelif fî müştebehi esmâʾi'r-ricâl. Hadis ricâline dair olan bu risâle Mustafa Cevâd tarafından tahkik edilerek İbnü's-Sâbûnî'nin Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl'i ile birlikte neşredilmiştir (Bağdad 1957; Beyrut 1406/1986).

Ebîverdî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Târîhu Ebîverd ve Nesâ, Kabsetü'l-ʿaclân fî nesebi Ebî Süfyân, Nüzhetü'l-hâfız, el-Müctebâ mine'l-Müctenâ fi'rricâl, Kitâbü Ebî Abdirrahmân en-Nesâʾî fi's-Süneni'l-meʾsûre ve şerhi garîbihî, Ma'htelefe veʾtelefe fî ensâbi'l-ʿArab, Tabakātü'l-ʿilm fî külli fen, Kitâbün kebîrün fi'l-ensâb, Kevkebü'l-müteʾemmil, ed-Dürretü's-semîne, Sahletü'l-kārih (Yâkūt, XVII, 243-244).

Memduh Hakkı, el-Ebîverdî mümessilü'l-karni'l-hâmis fî târîhi'l-fikri'l-

ʿArabî adıyla bir eser kaleme almıştır (Dımaşk, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 176-177; İmâdüddin el-İsfahânî, Harîdetü'l-kasr: el-Kısmü'l-ʿIrâkıa (nşr. M. Behcet el-Eserî), Bağdad 1375/1955, I, 106-107; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 234-264; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 284-285; a.mlf., el-Lübâb, III, 154-155; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 49-52; a.mlf., el-Muhammedûn mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Dımaşk 1395/1975, s. 41-46; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 444-449; Safedî, el-Vâfî, II, 91-93; Sübkî, Tabakāt, VI, 81-84; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 283-292; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 20; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 206-207; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâʾ, Kahire 1964, s. 427-428; Keşfü'z-zunûn, I, 282, 774; II, 1105, 1637, 1942; Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, VIII, 21-22; F. Wüstenfeld, Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke, Göttingen 1882, s. 223; Serkîs, Muʿcem, I, 362; Brockelmann, GAL, I, 293-294; Suppl., I, 447; a.mlf., "Ebîverdî", İA, IV, 6; a.mlf. – Ch. Pellat, "al-Abīwardī", EI² (İng.), I, 100; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Musaffa'l-makāl, Tahran 1959, s. 389-390; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, III, 216-222; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 102-103; Seyyid Abdullah Envâr, "Ebîverdî", Dânişnâme-i Îrân ve İslâm, I/9, Tahran 1976, s. 1146; L. A. Giffen, "Abīvardī", EIr., I, 219-221.

Cevat İzgi

EBKÂRÜ’l-EFKÂR

أبكار الأفكار

Eş‘ariyye âlimlerinden Seyfeddin el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) kelâm ilmine dair eseri.

Kısa bir mukaddime ile sekiz bölümden oluşur. Mukaddimede, ana konularından biri olarak Allah’ın zâtı ve sıfatlarından bahseden, dolayısıyla dinî ilimlerin temelini oluşturan kelâmın en şerefli ilim olduğu, bu sebeple onu öğrenmenin büyük önem taşıdığı, ayrıca eserde mütekaddimîn ve müteahhirîn

dönemine ait bütün görüşlerin özetlenip değerlendirildiği belirtilir. “Kaide” başlığını taşıyan bölümlerde “fasıl, bab, kısım, nevi, mesele, asıl” ve “fer‘” adı verilen bir iç sistem uygulanmıştır.

Bilgi problemine tahsis edilen birinci bölümde çeşitli tarifleri verilen bilgi önce kadîm ve hâdis, hâdis bilgi de zarurî ve kesbî kısımlarına ayrılır ve bu bilgi çeşitleriyle ilgili olarak ayrıntılı tahliller yapılır (vr. 2b-18ª). Aklî istidlâlin (nazar) işlendiği ikinci bölümde nazarın tarifi, şartları, bilgi kaynağı oluşu, nazarı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen karşı görüşün tenkidi, Allah’ın varlığına ulaşmak için doğru tefekkürde bulunmanın her mükellefe farz oluşu gibi konulara yer verilir (vr. 18ª-35b). Nazarî hükümlere ulaştıran metotların ele alındığı üçüncü bölümde tarif (had) ve kısımları ile delil ve çeşitleri üzerinde durulur (vr. 35b-46ª). Mâlum konusuna ayrılan dördüncü bölüm eserin en geniş kısmını teşkil eder. Mâlum ya mevcûd veya ma‘dûm olur; mevcûd olan mâlum da vâcib ve mümkin şeklinde ikiye ayrılır. Özellikle vâcib varlık konusunun geniş olarak incelendiği bu bölümde vâcibü’l-vücûdun ispatı, sıfatları, sıfatların birbiriyle ilişkisi, Allah hakkında câiz olan ve olmayan hususlar, rü’yetullah*, Allah’ın yaratıklarına benzemekten tenzih edilmesi, hıristiyanların ulûhiyyete ilişkin görüşlerinin tenkidi, ilâhî fiiller, ta‘dîl ve tecvîr*, kudret ve irade konuları üzerinde durulur. Mümkin varlık kısmında ise cevher, araz ve bunlara ilişkin hükümlerle âlemin hâdis oluşu konusu ele

alınır. Dördüncü bölümün ma‘dûm olan mâlum kısmında ahval* teorisi eleştirilir (vr. 46b-505ª). Nübüvvete dair olan beşinci bölümde nübüvvet, nebî ve mûcize kavramları açıklandıktan sonra nübüvvetin imkânı, peygamberlerin vasıfları ve üstünlükleri gibi konulara yer verilir (vr. 505ª-586ª). Âhiret hallerine ve sem‘iyyâta ayrılan altıncı bölümde kesin bilgi açısından sem‘î delilin değeri, âhiret hayatı, kabir azabı, cennet ve cehennemin halen mevcudiyeti, hisâb, mîzan, sırat gibi konular incelenir (vr. 586ª-635b). “el-Esmâ ve’l-ahkâm” başlığını taşıyan yedinci bölümde iman ve küfür kavramları, ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği hususu, tekfir meselesine ve kâfirlere ilişkin ayrıntılı hükümler açıklanır (vr. 635b-669ª). İmâmete dair olan sekizinci bölüm halifenin belirlenmesi ve buna ilişkin şartlar, ilk dört halifenin meşruiyeti, ashap arasında meydana gelen iç savaşlar, ashabın faziletteki dereceleri, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ve bunu icra edecek kişinin görevleri gibi konuları ihtiva eder (vr. 669ª-729b).

Eş‘ariyye’nin en hacimli kaynaklarından biri olan Ebkârü’l-efkâr, kelâm ve felsefenin birleştirildiği eklektik döneme ait ilk ürünlerdendir. Kitapta ele alınan konulara dair daha önce ortaya atılmış olan görüşlerin hemen hemen tamamı zikredilip değerlendirilmiştir. İslâmî fırkalardan Hâricîler, Şîa, Mu‘tezile, Neccâriyye, Haşviyye, Müşebbihe; İslâm dışı dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Sâbiîlik tenkide tâbi tutulan belli başlı konulardır. Kitapta ulûhiyyet mevzuuna geniş yer verilmesi ve bilginin tarifi örneğinde olduğu gibi eserin, müellifine ait orijinal bazı görüşler ihtiva etmesi dikkat çekicidir.

Ebkârü’l-efkâr, müellifi tarafından Rumûzü’l-künûz adıyla ihtisar edilmiştir (Keşfü’z-zunûn, I, 4). Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhir kelâm âlimlerinin büyük ölçüde faydalandıkları temel bir kaynak olan Ebkârü’l-efkâr üzerinde Ahmed Mehdî tarafından Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi’nde doktora tezi hazırlanmış ve metni tahkik edilmişse de bu çalışma henüz yayımlanmamıştır (Aruçi, s. 980). Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan (Damad İbrâhim Paşa, nr. 807) yazma nüshası esas alınarak tanıtılan eser 729 varaktır. Köprülü ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde de çeşitli nüshaları vardır (Brockelmann, I, 678).

BİBLİYOGRAFYA

Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 807; Keşfü'z-zunûn, I, 4; Brockelmann, GAL Suppl., I, 678; Muhammed Aruçi, Nûreddin es-Sâbûnî ve ârâ᾿ühü'l-kelâmiyye min kitâbihi'l-Kifâye fi'l-hidâye (yüksek lisans tezi, 1406/1986, Câmiatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm), İSAM Ktp., nr. 13.834, s. 980.

Emrullah Yüksel

EBNÂ

الأبناء

İranlı askerlerin Yemenli kadınlarla evlenmesi sonucunda doğan etnik ve sosyal zümre.

Araplar'ın ana yurdu ve eski medeniyetlerinin beşiği olan Yemen bölgesi, milâdî VI. yüzyılda siyasî ve dinî bakımdan büyük bir karışıklık içindeydi. 300-525 yılları arasında burada hüküm süren Himyerîler'in son hükümdarı olup Yahudiliği benimseyen Zûnüvâs'ın bu dine girmeyi reddeden Necranlı hıristiyanları "uhdûd" adı verilen içi ateş dolu çukurlara atması üzerine, 525 yılında Eryât kumandasındaki Habeş ordusu Yemen'i işgal etti. Yaklaşık elli beş yıl devam eden Habeş hâkimiyeti sırasında Eryât ve Ebrehe ile iki oğlu Yeksûm ve Mesrûk Yemen valiliği yaptılar.

Yeksûm ile Mesrûk'un yerli Araplar'a zulmetmeleri ve onlara karşı büyük bir katliama girişmeleri üzerine Himyerîler'in soyundan gelen Seyf b. Zûyezen, önce Lahmîler'den ve Bizans İmparatorluğu'ndan, ardından da Sâsânî İmparatorluğu'ndan yardım istedi. Kisrâ I. Hüsrev (Enûşirvân-ı Âdil [531-579]), başlangıçta İran'dan uzak bir bölgeye müdahale etmek istemedi. Ancak daha sonra yaşlı ve tecrübeli kumandanlardan Vehriz'i küçük bir ordu ile Yemen'e gönderdi. Yapılan savaşta Mesrûk öldürüldü ve Seyf b. Zûyezen, Sâsânîler'in vassâli olarak San'a'da iktidarı ele geçirdi. Vehriz'in İran'a dönüşünden birkaç yıl sonra Habeşliler'in Seyf b. Zûyezen'i öldürmeleri (575 [?]) üzerine Kisrâ Vehriz'i 4000 askerle tekrar Yemen'e gönderdi. Bu defa bütün Habeşliler'i katleden Vehriz, Seyf b. Zûyezen'in oğlu Ma'dîkerib'i hükümdar ilân etti, kendisi de ölümüne kadar San'a'da Sâsânî valisi olarak kaldı; Kisrâ adına vergileri topladı. Vehriz'den sonra sırasıyla Merzübân, Teynücân (Bînücân), Hürre Hüsre (Husrev) ve Bâzân San'a valisi oldular. Bâzân Sâsânîler'in son, İslâm devletinin ilk San'a valisidir.

Elli yıl kadar devam eden Yemen'deki Sâsânî hâkimiyeti sırasında İranlı asker, memur ve idarecilerin yerli kadınlarla evlenmeleri sonucunda yeni ve

oldukça kalabalık bir sosyal sınıf ortaya çıkmıştır. Ebnâ (oğullar) adı verilen, siyasî ve askerî gücü elinde bulunduran bu zümre kültür bakımından zamanla Araplaşmıştır. Bâzân'ın selefi olan Hürre Hüsre, Arap kültürünün oldukça etkisinde kalmıştı ve Arapça bazı şiirleri ezbere biliyordu (Taberî, I, 1040). Ebnâ müslüman oluncaya kadar Mecûsîliği muhafaza etmekle beraber Güney Arabistan'a hâkim olan putperestlikten ve o yöredeki Hıristiyanlık'tan da etkilendi. Yerli Arap kabileleriyle Ebnâ arasında, özellikle İran nüfuzunun azalmaya başladığı sıralarda bazı mücadeleler olmuştur.

Ebnâ ve San'a halkı, Hz. Peygamber'in Kisrâ'ya gönderdiği İslâmiyet'e davet mektubu sonucunda ortaya çıkan gelişmeler üzerine, valileri Bâzân ve

Fîrûz ed-Deylemî ile birlikte müslüman oldular (628-630). Onların İslâmiyet'i kabul etmelerinde Herakleios'un, Kisrâ II. Hüsrev'in ordusunu yenerek Medâin'i tehdit etmesinin de önemli rolü olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de (bk. er-Rûm 30/1-5), vuku bulacağı on yıl kadar önce haber verilen bu olay yüzünden Ebnâ İran'dan yardım almaktan ümidini kesmiş ve yerli halk karşısında zor durumda kalmıştır. Sâsânîler'in yıkılmaya yüz tuttuğunu farkeden Ebnâ, Mekke'nin fethinden sonra gittikçe nüfuzu artan Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve Medine'nin siyasî otoritesini kabul etmenin bir zaruret olduğunu hissetmişti. Bazı rivayetlere göre Vebr b. Yuhannes ile Fîrûz ed-Deylemî, Ebnâ'nın müslüman olduğunu haber vermek üzere Medine'ye gitmişler, Hz. Peygamber'le görüştükten sonra San'a'ya dönmüşlerdir.

Ebnâ'nın İslâmiyet'e girmesiyle birlikte Yemen'de putperestlik, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, dolayısıyla da yabancı hâkimiyeti sona ermiş ve bölge İslâm devleti topraklarına dahil olmuştur. Hz. Peygamber, Vedâ haccından sonra vefat eden Bâzân'ın yerine oğlu Şehr'i vali tayin etti.

Resûl-i Ekrem'in hastalanması üzerine yerli halkın Ebnâ'ya tepkisi şeklinde başlatılan Yemen'deki irtidad hareketleri sırasında Ebnâ İslâmiyet'ten dönmemiştir. Mütenebbî Esved el-Ansî, Vali Şehr'i şehid etmiş, ancak daha sonra kendisi de Fîrûz ed-Deylemî tarafından öldürülmüştür. Hz. Ebû Bekir, Ebnâ'dan Fîrûz ed-Deylemî'yi San'a'ya vali tayin edince Kays b. Mekşûh isyan ederek Ebnâ'nın ileri gelenlerinden Dâzeveyh el-Fârisî'yi öldürdü.

Fîrûz ve arkadaşları kaçıp Benî Havlân'a sığındılar. Fîrûz ed-Deylemî, daha sonra müttefikleri Benî Ukayl b. Rebîa ve Benî Ak ile iş birliği yaparak Kays b. Mekşûh'u mağlûp etti.

Ebnâ'dan Bâzân Hz. Peygamber'i görmeden müslüman olmuş, gerek Ebnâ'nın gerekse San'a'daki diğer insanların müslüman olmasına zemin hazırlamıştır. Sahâbî olan Vebr b. Yuhannes ile Fîrûz ed-Deylemî İslâmiyet'i halka anlatmışlar, Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmişler ve San'a'da bugün Câmi-i Kebîr olarak bilinen mescidi yaptırmışlardır. Muhaddis Hemmâm b. Münebbih, kardeşi tarihçi Vehb b. Münebbih, Ahmed b. Hanbel'in kendisinden hadis aldığı Ebû Yûsuf Muhammed b. Vehb ve Tâvûs b. Keysân, Ebû Vâil Avf b. Îsâ, Abdüla'lâ b. Muhammed ve Leys b. Ebû Süleym gibi meşhur kişiler Ebnâ'dan olup "Ebnâvî" nisbesiyle anılırlar.

Ayrıca Sa'd b. Zeyd b. Menât'ın Kâ'b ve Amr dışındaki oğullarına ebnâ denildiği gibi Abbâsî halifeliğinin ilk dönemlerinde bu ailenin fertlerine, onları destekleyen Horasanlılar'a ve diğer mevâlî*ye "ebnâü'd-devle"; Memlük emîrlerinin oğullarından teşekkül eden ve sadece savaş zamanlarında askere alınan ihtiyat kuvvetlerine "ebnâü'l-etrâk" (evlâdü'n-nâs); Osmanlı ordusunda kapıkulu ocaklarını oluşturan altı süvari bölüğünden birincisine de "Ebnâ-i Sipâhiyân" adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 68-69; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 259-260; V, 533-535, 543-548; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîh, III, 262; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 957-958, 1039-1040, 1571-1575, 1763, 1851-1867, 1983-2000; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 122-123; Cevâd Ali, el-Mufassal, III, 529-531; VII, 374-375; Bosworth, "Iran and the Arabs", CHIr., III, 593-612; a.mlf., "Abnā", EIr., I, 226-228; M. Watt, Muhammad at Medina, Karachi 1981, s. 118, 129-130; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 13, 14, 66-76, 115-116; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 16; K. V. Zetterstéen,

“Ebnâ”, İA, IV, 7; a.mlf., “al-Abnā”, EI² (Fr.), I, 226-228; Kâzım Berknîsî, “Ebnâ”, DMBİ, II, 607-613.

Mustafa Fayda

EBNÂ-i SİPÂHİYÂN

(bk. SİPAHİ)

EBRÂR

(bk. BER)

EBREHE

أبرهة

Ebû Yeksûm Ebrehe el-Eşrem el-Habeşî (ö. 570 [?])

Tarihte Fil Vak‘ası olarak bilinen olayın kahramanı, Yemen valisi.

Son Himyerî hükümdarı Zûnüvâs’ın, Hıristiyanlığın yaygın olduğu Necran’da Yahudiliği zorla yaymaya çalışması üzerine Habeş Necâşîsi’nin 525’te Eryât kumandasında Yemen’e gönderdiği orduda Ebrehe de vardı. Zûnüvâs’ı mağlûp ederek Yemen’e hâkim olan Eryât ile Ebrehe arasında çıkan anlaşmazlık sonuçta bir savaşa sebep oldu ve halkın desteğini sağlayan Ebrehe Eryât’ı öldürerek Yemen’de idareyi ele geçirdi (537). Eryât ile yaptığı savaş sırasında dudağı veya burnu yarıldığı için “Eşrem” lakabıyla anılan Ebrehe Yemen’e hâkim olduktan sonra Habeş Necâşîsi’ne bir mektup göndererek kendisine itaat arzettiğini bildirdi. Necâşî de bir iç savaşa meydan vermemek için onun Yemen’e hâkimiyetini ve valiliğini onayladı.

Ebrehe mutaassıp bir hıristiyandı. Bu dini yaymak için yoğun bir faaliyete geçti. Bu maksatla San‘a’da, Arapça kaynaklarda Yunanca ekklessia kelimesinin Arapçalaşmış şekliyle Kalîs (Kulleys) olarak geçen muhteşem bir kilise yaptırdı. Binayı süslemek için Bizans İmparatorluğu’ndan mermer ve mozaik ustaları getirtti. Böylece bütün Araplar’ı kutsal saydıkları Kâbe yerine bu kiliseyi tavaf etmeye zorlamak, aynı zamanda Mekkeliler’in giderek gelişen ticarî faaliyetlerine engel olmak ve San‘a’yı hem dinî hem ticarî bir merkez haline getirmek istiyordu. Onun çeşitli ülkelere propagandacılar gönderip halkı hac için San‘a’ya çağırmasına öfkelenen Kinâne kabilesine mensup bir Arap, Ebrehe’nin kilisesine giderek oraya pisledi. Bunu duyan Ebrehe, Kinâne kabilesi mensuplarının San‘a’ya gelip kiliseyi tavaf etmelerini istedi. Ancak onların bu teklifi reddederek elçiyi öldürmeleri üzerine Kâbe’yi yıkmadıkça sonuç alamayacağını anladı ve Mahmud adlı filin de bulunduğu bir ordu ile Mekke üzerine yürüdü.

Ebrehe’nin Kâbe’yi yıkmak istemesini hoş karşılamayan Yemen eşrafından Zûnefer adlı bir kişi topladığı kuvvetlerle Ebrehe’ye karşı çıktı, fakat yenilerek esir düştü. Zûnefer’i hapsedip yoluna devam eden Ebrehe bu defa Has‘am kabilesinden bir birlikle mücadele etti ve başlarında bulunan Nüfeyl b. Habîb el-Has‘amî’yi de esir aldı. Ebrehe Tâif’e geldiğinde şehir halkı tarafından karşılandı ve halk adına konuşan Mes‘ûd b. Muatteb itaat arzedip Lât adlı putlarına dokunulmamasını rica etti. Ebrehe’nin bu ricayı kabul etmesi üzerine Ebû Rigāl adında bir kişiyi ona kılavuz olarak verdiler. Ebrehe Mekke yakınlarındaki Mugammes’te konakladı ve Esved b. Maksûd adlı bir Habeşli’yi Mekke’ye göndererek şehir yakınındaki develeri ordugâha getirtti. Gaspedilen develer arasında Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in develeri de vardı. Abdülmuttalib develerini istemek üzere ordugâha gelince Ebrehe onun Kâbe için ricacı olmak yerine develerini istemesini garipsemiş, bunun üzerine Abdülmuttalib kendisinin

sadece develerin sahibi olduğunu, Kâbe’yi de sahibinin koruyacağını söylemiştir.

Kâbe’yi tahrip etmekten vazgeçmesi için yapılan teklifleri reddeden Ebrehe, ordusuna bir gün sonra hücum emrini verdi. Fakat önde bulunan büyük fil yerinden kımıldamadı ve sonunda ordunun büyük bir kısmı, Kur’ân-ı Kerîm’de de belirtildiği gibi (el-Fîl 105/1-5), akın akın gelen ve tepelerine taş yağdıran ebâbîl* kuşları tarafından mahvedildi. Ebrehe canını zor kurtardı ve yaralı olarak Yemen’e döndü; kısa zaman sonra da 570 veya 571 yılında öldü. Fil Vak‘ası’nın 547 veya 563 yılında meydana geldiğine dair rivayetler de vardır. Yerine sırasıyla iki oğlu Yeksûm ve Mesrûk geçti.

Araplar’ın tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden bu hadise onlar tarafından bir tarih başlangıcı sayılmış ve “Âmü’l-fîl” (Fil Olayı’nın meydana geldiği yıl) diye meşhur olmuştur. Hz. Muhammed’in bu olayın meydana geldiği yıl doğduğu kabul edilmektedir (ayrıca bk. FÎL SÛRESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Vehb b. Münebbih, Kitâbü’t-Tîcân fî mülûki Himyer, San‘a 1347, s. 314; İbn İshak, es-Sîre, s. 38-44; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 48; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), s. 134-154; Dîneverî, el-Ahbâru’t-tıvâl, s. 62-63; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 127; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân, XXX, 191; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb, II, 8; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 431; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 187; Fâsî, Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’l-beledi’l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), Beyrut 1405/1985, I, 305-308; Mir’âtü’l-Haremeyn (Mekke), I, 443; Caetani, İslâm Tarihi, İstanbul 1924, I, 335-345; M. G. Demombynes, Mahomet, Paris 1957, s. 10-11; C. de Perceval, Essai sur l’histoire des Arabes, avant l’Islamisme pendant l’Zpoque de Mahomet, Graz-Austria 1967, I, 132, 138-145, 269, 275, 277-278; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 312-317; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 20, 22, 23; Mustafa Fayda, İslâmiyet’in Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 10; Fuâd Ali Rızâ, Ümmü’l-kurâ Mekketü’l-Mükerreme, Beyrut, ts., s. 221-231; W. M. Watt, Hz. Muhammed Mekke’de (trc. M. Rami Ayas – Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 20, 37, 39, 122; M. J. Kister, “The Campaigns of Hulubān, A New Light on the Expedition of Abraha”, Le Muséon, Louvain 1965, LXXVIII, s. 425-436; M. G. Lundin, “el-Yemen ebâne’l-karni’s-sâdis baʿde’l-mîlâd” (trc. Muhammed Ali el-Bahr), el-İklîl, VII/2, San‘a 1989, s. 22-33; VIII/1-2 (1990), s. 18-27; F. Buhl, “Ebrehe”, İA, IV, 7-8; A. F. L., Beeston, “Abraha”, EI² (İng.), I, 102-103; Kâzım Bergnîsî, “Ebrehe”, DMBİ, II, 563-570.

Ahmet Lütfi Kazancı

EBREŞEHR

(bk. NÎŞÂBUR)

EBRU

ابرو

Kitreli su üzerine serpilen boyalarla bezenmiş kâğıt ve bunu hazırlama sanatı.

İslâm bezeme sanatlarının hazırlanış tekniği itibariyle en cazibi ve süratli netice alınanı olan ebruculuğun menşei hakkında kesin bir hükme varmak mümkün değildir. VIII. asırdan itibaren Çin'de liu sha shien, XII. asırdan itibaren Japonya'da suminagashi adıyla benzer teknikler kullanılarak yapılan birtakım çalışmaların mevcudiyeti, daha sonraki asırlarda Çağatay Türkçesi'nde ebre ismiyle Türkistan'da ortaya çıkan bu sanatın tarihî gelişimi hakkında müphem de olsa bir fikir vermektedir. Türkistan'dan en geç XVI. asır başlarında İpek yolunu takiben İran'a geçişinde ebrî olarak adlandırılan bu sanatın gerçekten bulut kümelerine benzer şekiller taşıması, buluta nisbet ifade eden bu Farsça ismi doğrulamaktadır. Osmanlı ülkesinde de revaç bulan aynı isim, son yüzyılda Türkçe'de ebruya (ebrû) dönüşmüştür. Galat olmakla beraber, kaşa benzer şekiller de ihtiva ettiğinden, bu sanatın Farsça'da "kaş" mânasına gelen ebrû kelimesiyle adlandırılması aykırı düşmemektedir.

Ayrıca XVI. asır ortalarında Mîr Muhammed Tâhir tarafından Hindistan'da yapılmaya başlandığı rivayet olunan ebruculuğun, buradan İran'a ve daha sonra İstanbul'a kadar yayıldığı da kabul edilir. Aynı yüzyılın sonlarında, İstanbul'dan Avrupalı seyyahlar tarafından kendi memleketlerine götürülen ebru kâğıtları önce Almanya'da, sonra da Fransa ve İtalya'da "mermer kâğıdı" veya "Türk mermer kâğıdı" adıyla tanınıp benimsenmiş ve oralarda da yapılmaya başlanmıştır. Zaman içinde İngiltere ve Amerika'ya da yayılan ebru kâğıdı, her ülkenin sanat anlayışına göre bir farklılık kazanmıştır. Bunda kullanılan değişik malzemenin de rolü olmalıdır.

Ebru kâğıdının yapılmasında kullanılan alet ve malzeme şunlardır: Ebrucululukta kullanılan boyalar tabiattaki renkli kaya ve topraklardan elde edildiği için "toprak boya" adıyla anılır ve suda erimediği gibi yağ da ihtiva

etmezler. Bundan başka bazı tabii boyalarla da (lâhur çividi, lök ...) renk zenginliği arttırılır. Boyalar dövülerek ve taş üstünde biraz su ilâvesiyle "destesenk" denilen dış bükey bir el taşı ile iyice ezilerek kullanıma

hazır hale getirilir. Ebru yapımında gerekli olan ebru teknesi, kullanılacak kâğıdın enine ve boyuna uygun ebatta ve 6 cm. derinliğinde, tercihen çinko veya galvanizden yapılmış dikdörtgen şeklinde bir kaptır. Eskiden suyun dışarıya sızmasını önlemek üzere içi ziftle kaplanmış ağaçtan mâmul tekneler de kullanılmaktaydı. Teknenin içine konulacak suya lüzûcet (koyuluk ve yapışkanlık) vermek, böylece serpilen boyaların teknenin dibine çökmesini önlemek için kullanılan ve geven isimli nebatın ifrazatı olan kitre, krem renginde gayri muntazam plakalar veya şeritler halindedir. Suda bekletilerek erimesi sağlanır ve bir torbadan süzülür. Bir tekne kitreli su yaklaşık 600 ebru kâğıdı çıkarabilir. Batı dünyasında kitre yerine deniz kadayıfı kullanılmaktadır. Kitreli suyun üstüne serpilen renklerin birbirine karışmadan yayılmasını temin için, satıhta yayılmayı sağlayan safra asitleri ihtiva eden sığır ödü önceden her boyanın içine ilâve edilir. Fazla öd ihtiva eden boya fazla yayılır. Ebru imalinde sonradan ilâve edilen her renge, önceki renklerin arasında kendisine yer açabilmesi için daha fazla öd koymak gerekir. Ebruculukta modern fırçalarla usulüne uygun şekilde boya serpilemediğinden, ince ve düz bir değneğe üstüvânî şekilde gevşek olarak sarılmış at kuyruğu kılından fırça kullanılır. Tahta çıta üstüne muayyen sıklıkta ince teller saplanarak elde edilen tarak, taraklı ebru yapımında kullanılan bir alettir. Serpilmiş boyalara şekil vermek için ince, boya damlatmak için kalınca tel çubuk kullanılır. Eskiden bu maksatla tek at kuyruğu kılından faydalanılmıştır.

Ebru kâğıdı şu şekilde elde edilir: Tekneye konulan kitreli suyun üzerine, içine öd ilâve edilmiş olan boyalar fırça yardımıyla ve her tarafa dengeli bir şekilde serpilmeye başlanınca renkler suyun sathına bulut kümeleri gibi yayılır. Her yeni atılan renk, ihtiva ettiği öd kesafetine göre daha evvel atılanları itip sıkıştırarak kendisine yer açar, bu tarzdaki ebruya battal ebrusu adı verilir. Aynı tarzın somaki mermerini hatırlatan renkte yapılan cinsine somaki ebrusu denilir. Battal ebrusunda, ebru sanatkârının boyaları serpmek dışında tekneye müdahalesi mümkün değildir; bir noktadan sonra meydana gelen şekillere uymak zorundadır. Bu sebeple ebruculuk, küllî ve cüz'î iradenin izahı için ârif kişilerce müşahhas bir vâkıa olarak kabul

edilmiş; boyaları serpmek cüz'î iradeye, tekne sathında ortaya çıkacak olan önceden meçhul görüntü de küllî iradeye benzetilmiştir. Renkler battal ebrusu hazırlar gibi serpildikten sonra tel çubuğun ucu kitreli suya dokundurulup önce yukarıdan aşağıya veya sağdan sola, sonra da aksi yönde keskin ve muntazam hareketlerle bütün satıhta yürütülürse ortaya çıkan ebruya tarama (gelgit) ebrusu, tel çubuğun hareketleri düzensiz ve dairemsi olursa şal örneği, tel çubuk yardımıyla muhitten merkeze doğru helezonî hareketler yapılırsa bülbülyuvası adıyla anılan ebrular meydana gelir. Yine renkler battal ebrusundaki gibi serpilip tarak denilen alet, telleri kitreli suya girecek şekilde teknenin üstünde dolaştırılırsa taraklı ebru hasıl olur. Önce tarama ebrusu yapılıp sonra taraklı ebru haline getirilirse daha da câzip görüntü elde edilir. Bütün bu ebru çeşitlerine son olarak yayılmayan bir koyu renk serpilmesiyle serpmeli vasfı kazandırılmış olur. Aynı işlem neft yağı ile yapılırsa ebru zemininde küçük boşluklar açılır, böyle hazırlanmış ebrular da neftli olarak adlandırılır. Teknedeki kitreli su kullanılıp kirlendikçe serpilen renkler bazan kum gibi noktalanmaya başlar, buna kumlu ebru adı verilir. Buraya kadar sayılan ebru çeşitleri hafif renkler serpilerek yapılırsa hafif ebru ortaya çıkar ve bilhassa hat kitâbeti için cazip bir

zemin hazırlanmış olur, böyle kâğıtlar ayrıca âharlanır.

Bunlardan başka bir ebru çeşidi daha vardır ki tanınmış ebrucülardan Ayasofya Camii hatibi Mehmed Efendi (ö. 1773) tarafından icat edildiği için hatip ebrusu adıyla tanınır. Bunda, hafif renkli zemin üstüne tel çubuk yardımıyla kuvvetli renklerden birer damla bırakılır, istenirse iç içe birkaç renk daha konabilir. İnce bir iğne bu kat kat renkli dairelerin içinde sağdan sola, yukarıdan aşağıya birkaç defa hareket ettirilir ve çarkıfelek, yürek, yıldız gibi şekiller elde edilir. Buna bağlı olarak çiçek şekilleri de yapılmak istenmiştir. Ancak ilk defa M. Necmeddin Okyay (ö. 1976) eliyle tabii şekline en yakın çiçekli ebrular (lâle, karanfil, hercaî menekşe, gelincik, gonca gül, kasımpatı, sümbül) yapılması başarılmış, onun talebesi Mustafa Düzgünman (ö. 1990) da bunlara papatyalı ebruyu ilâve etmiştir. Çiçekli ebrular sanat tarihimizde “Necmeddin ebrusu” adıyla tanınır.

Teknede istenilen tarzda hazırlanan ebru, teknenin üstüne sağdan veya soldan yavaşça yatırılan ve 15 saniye kadar bekletilen kâğıda bütün

güzelliğiyle geçer. Ebruyu yapan kişiden tarafa olan köşelerden tutulup kaldırılan kâğıt öne doğru çekilir ve uzun çıtalar üstüne serilerek gölgede kurumaya bırakılır.

Teknede yapılan nakışlar ancak bir tek kâğıda geçirilebilir. Bir defa yapılan ebrunun aynısı bir daha tekrarlanamaz, ancak benzeri yapılabilir. Bundan dolayı her ebru, asla kopya edilemeyecek bir sanat eseri vasfını taşır.

Yine Necmeddin Okyay'ın buluşu olarak İslâmî hat sanatında yer alan yazılı ebrular vardır. Bir hat eseri, arap zamkı mahlûlüyle yazıldıktan ve kurutulduktan sonra ebru teknesine yatırılırsa zamklı yerler ebruyu almaz ve yazılı kısım kâğıt rengiyle kalır.

Eski yazma kitaplarda kâğıdın yazı sahasının ayrı, etrafının ayrı renge boyanmasına "akkâse", böyle kâğıtlara da "akkâseli kâğıt" denilir. Ebruya da tatbik edilen bu teknikle XVII. asırda Hindistan'ın Bîcâpûr şehrinde ebru-resimler yapıldığı bilinmektedir. Necmeddin Okyay bunları görmediği halde, hafif ebrulu kâğıdın ortasına arap zamkı mahlûlü sürüp bu kâğıdı, kuvvetli boyalar serptiği tekneye ikinci defa yatırarak iki ayrı ebrulu kâğıt, yani akkâseli ebruyu yapmıştır. Bu tarz, Necmeddin Okyay tarafından ayrıca yazılı ebruya da tatbik edilmiştir.

Yukarıda sayılanlar dışında İstanbul'da ebruculukla uğraşan eski sanatkârlardan tesbit edilebilenler şunlardır: Şebek Mehmed Efendi (X./XVI. yüzyıl), Şeyh Sâdık Efendi (ö. 1846), kardeşi Sâlih ve oğlu Hezarfen İbrâhim Edhem Efendi (ö. 1904), Bekir Efendi (XIX. yüzyıl), Hattat Sâmi Efendi (ö. 1912), Necmeddin Okyay'ın oğlu Sâmi Necmettin (ö. 1933), Hattat Aziz Efendi (ö. 1934), Abdülkadir Kadri Efendi (ö. 1942), Sâcid Okyay (d. 1915). Günümüzde bu sanatla uğraşanlar süratle çoğalmakta olup ebrunun zamanımızda kumaş, cam ve fayans üzerine de yapıldığı, hatta mücerret resim anlayışı dışında figüratif resim üslûbuyla dahi çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca zamanımızda eski boyalar bulunmadığından bunların yerini artık sentetik boyalar almıştır. Bu sebeple renk zevki de değişikliğe uğramıştır.

Ebru kâğıdı, eskiden yazma kitapların ciltlenmesinde (ebrulu kap, çârkûşe kap) ve yan kâğıdı olarak kullanıldığı gibi kıta ve levhaların iç ve dış

pervazlarıyla koltuk denilen kısımlarında da çok kullanılmıştır; bunların en güzel örneklerine müze, kütüphane ve koleksiyonlarda rastlanır. Ayrıca Necmeddin Okyay'dan bu yana, çiçekli ebruların dört tarafına da iç ve dış pervaz olarak yaraşan diğer tarzdaki ebrulardan yapıştırılarak câzip resim tabloları hazırlandığı görülmektedir.

Bu sanat XVII. asırdan itibaren Batı âleminin de ilgisini çekmiş, Roma'da 1646 yılında "Türk kâğıdı" adıyla yapılan ilk neşriyattan beri ebruculuk üzerine pek çok eser yazılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kummî, Gülistân-ı Hüner, nâşirin mukaddimesi, s. 41-42; Tertîb-i Risâle-i Ebrî (1017/1608 tarihli yazma nüsha, M. Uğur Derman özel kütüphanesi); Risâle, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 809, vr. 1b, 14[a]; A. Haemmerle – O. Hirsch, Buntpapier, München 1961; M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977; P. Jane Easton, Marbling, History and a Bibliyography, Los Angeles 1983; Marie-Ange Doizy – Stephane Ipert, Le Papier Marbré, son histoire et sa fabrication, Paris, ts.; Ahmet Çoktan, Türk Ebrû Sanatı, İstanbul 1992; Mehmet Ali Kağıtçı, "Ebrû-Papiers Marbrés turcs", Palette, XXX, Suisse 1969, s. 14-20; Robert Arndt, "Ebru: The Clond Art", Aramco World Magazine, XXIV, May-June Washington 1973, s. 26-33; Yves Porter, "Qāqaz-e Abri, notes sur la technique de la marbrure", SIr., XVII/1 (1988), s. 47-55; Muhammed Hasan Simsâr, "Ebrî", DMBİ, II, 570-574.

M. Uğur Derman

EBSÂL ü SELÂMÂN

أبسال و سلامان

Lâmiî Çelebi’nin (ö. 938/1532) Molla Câmî’nin Selâmân ü Ebsâl adlı eserinden genişleterek tercüme ettiği aşk mesnevisi.

(bk. LÂMİÎ ÇELEBİ; SELÂMÂN ü EBSÂL)

EBŞÎHÎ

(bk. İBŞÎHÎ)

EBTAH

الأبطح

Mekke ile Mina arasında bir yer.

Ebtah, Arapça'da "kumlu, çakıllı dere, suyun yayılarak aktığı geniş tabanlı vadi" anlamında kullanılan bir isimdir. Bathâ da aynı mânaya gelmektedir. Bazı dilcilere göre ise Ebtah kelimesi, kökünde bulunan "yüzükoyun yere atmak, yüzüstü bırakmak" şeklindeki bir anlamı sebebiyle Hz. Âdem'in yeryüzüne indirildiği mevkiin adı olmuştur. Bu yer Battâh, Hayfu Benî Kinâne ve Muhassab olarak da bilinmektedir.

Ebtah'ın Mekke ile Mina arasında bulunduğu kesin ise de mevkii ve bunun sınırları konusunda görüş ayrılığı vardır. Ezrakī'ye göre Ebtah, Mekke'den Mina'ya çıkılırken Hacûn'dan Hurmâniye'nin sınırına kadar olan sol taraftaki bölgedir. Burası günümüzde Ca'feriye adıyla bilinir. Fâsî'nin Şâfiî'den naklettiğine göre Ebtah, Cebelül'ayre ile Cebelülâhar arasında kalan bölgedir. Cebelül'ayre Cebelülmünhanâ, Cebelülâhar Cebelülhacûn olarak bilinmektedir. Asmaî'ye göre ise Yukarı Melâvî denilen Şi'bü Amr ile Beyyâziye diye adlandırılan Şi'bü Benî Kinâne arasında kalan bölgedir. Bunun dışında, Hacûn ile Mina arasında kalan bölgenin tamamının Ebtah olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Cemerât'ın bulunduğu yere Ebtah diyenler de vardır. Ayrıca Fâkihî, Ebtah adıyla aynı mevkide başka yerlerin gösterildiğinden de bahsetmektedir.

Ebtah'ın diğer adı olan Bathâ aynı zamanda Mekke'nin isimlerinden biridir. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in "Ebü'l-Bathâ" künyesiyle anıldığı, kendisinin de "Bathâ'nın efendisinin oğlu"

olduğunu söylediği nakledilmektedir (Nüveyrî, XVI, 40-42). Câhiliye döneminde Mekke ve Kâbe reisliği konusunda çıkan anlaşmazlık üzerine Kureyş kabilesiyle Huzâa ve Benî Bekr kabileleri savaşmak üzere Ebtah'ta karşılaştılar. Her iki tarafın büyük kayıplar verdiği bu savaş, hakem olarak seçilen Ya'mur b. Avf b. Kilâb'ın Mekke emirliği ve Kâbe reisliğini Kusay

b. Kilâb’a vermesiyle sona erdi. Daha sonra hasım kabileler Mekke’den göç ettiler. Bu olaydan sonra Kureyş kabilesi ikiye ayrıldı. Bir kısmını Kusay Ebtah’a yerleştirdi, bunlar Kureyşü’l-Bitah adıyla şöhret buldular. Diğerleri Mekke’nin dışında yerleştiler ve Kureyşü’z-Zevâhir diye tanındılar (İbn Sa‘d, I, 68-71).

Hz. Peygamber’in, Abdülmuttalib’e mensubiyeti ve Bathâ’da konaklamış olması dolayısıyla Ebtahî nisbesiyle anıldığı nakledilmektedir. Ayrıca Ya‘kubî’nin belirttiğine göre Resûl-i Ekrem Mekke’deki üç yıllık gizli davet dönemini Ebtah’ta sona erdirmiş ve açık davetini ilk defa orada yapmıştır (Târîh, II, 24). Hudeybiye Antlaşması’nı takip eden yıl umretü’l-kazâ için Mekke’ye gittiğinde Ebtah’tan başka hiçbir yerde konaklamadığı rivayet edilir. Mekke’nin fethi sırasında da yine burada konaklamış ve İslâm’ı kabul eden Hind b. Utbe ve yanındaki kadınların biatını Ebtah’ta kabul etmiştir. İbn Sa‘d’ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber genellikle burada konaklardı. Nitekim Vedâ haccını eda ederek Mina’dan dönerken, “Biz yarın inşallah müşriklerin küfür üzere sözleştikleri Benî Kinâne vadisine ineceğiz” demiş (Müsned, II, 540; Buhârî, “Hac”, 45) ve aynı yerde konaklamış, bu arada öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını orada kılmış, buna da “tahsîb” denmiştir. Abdullah b. Ömer tahsîbi Hz. Peygamber’in sünneti olarak kabul etmiş, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman hac dönüşü tahsîb yapmış, İbn Abbas ve Âişe ise Resûl-i Ekrem’in ibadet maksadıyla değil istirahat maksadıyla buraya indiğini söyleyerek tahsîbin sünnet olmadığını belirtmişlerdir (Buhârî, “Hac”, 147).

Ashap arasındaki bu görüş ayrılığı fıkıh mezheplerine de yansımıştır. Hanefî fakihleri tahsîbi, müşriklerin geçmişte aynı yerde toplanarak müslümanlara boykot ilân etmek için sözleşmelerine karşılık olarak Hz. Peygamber’in kasıtlı bir davranışı şeklinde değerlendirip sünnet kabul etmişler ve tavaftaki remel* gibi saymışlardır (Serahsî, IV, 24). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise tahsîbi müstehap kabul etmişlerdir. Ancak bu uygulamayı terketmenin hac ibadetine zarar vermeyeceği ve herhangi bir cezayı gerektirmeyeceği hususunda fakihler arasında görüş birliği vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bth" md.; Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, Bulak 1324, "bth" md.; Müsned, II, 237, 540; VI, 41, 190; Buhârî, "Hac", 45, 147, "Megāzî", 39, "Tevhîd", 31, "Cihâd", 180; Müslim, "Hac", 339-340, 343-345; İbn Mâce, "Menâsik", 26, 27, 72; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 86; Tirmizî, "Hac", 72; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 61-71, 311, 450; II, 122; III, 334; VIII, 236; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Wüstenfeld), II, 81-94; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, III, 75-80; IV, 66-79; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 94; a.mlf., Târîh, I, 6, 238; II, 24; Serahsî, el-Mebsût, IV, 24; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 238; Bekrî, Muʿcem, I, 97, 257-258; Kâsânî, Bedâʾi, II, 160; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 457; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 74; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVI, 40-42; Fâsî, Şifâʾü'l-garâm (nşr. Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 476, 493, 500-502; Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr, s. 7; Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâʿ, II, 511; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 234; Desûkī, Hâşiye ʿale'ş-Şerhi'l-kebîr, II, 52-53; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, V, 9596; Bustânî, DM, I, 340; Mv.F, I, 181; Mv.Fİ, I, 200-201; DMBİ, III, 75-80; IV, 66-79.

Salim Öğüt

EBTER, Kesîrünnevâ

كثير النواء الأبتر

(ö. 169/785-86)

Zeydiyye’ye bağlı olan ve Bütriyye, Ebteriyye, Sâlihiyye gibi değişik adlarla tanınan fırkanın kurucularından biri.

(bk. ZEYDİYYE)

EBTERİYYE

الأبتريّة

Zeydiyye âlimlerinden Hasan b. Sâlih (ö. 168/784-85) ile Kesîrünnevâ el-Ebter’in (ö. 169/785-86) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. ZEYDİYYE)

EBÛ

(bk. EB; KÜNYE)

EBÛ ABDULLAH, Muhammed b. Ali

أبو عبد الله محمد بن علي

Ebû Abdillâh Muhammed el-Gālib-Billâh b. Ebi'l-Hasen Alî b. Sa'd en-Nasrî (ö. 940/1534)

Endülüs'te hüküm süren Nasrîler'in son hükümdarı (1482-1483, 1487-1492).

Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son temsilcisi olan Nasrîler (Benî Ahmer) Devleti'nin hükümdarı Ebû Abdullah (İspanyol kaynaklarında Boabdil ve el Rey Chico) 862'de (1457-58) doğdu. Babası Ebü'l-Hasan Ali b. Sa'd veliaht olarak önce onu tayin ettiği halde daha sonra câriyesi Süreyyâ'nın kendi oğlunun veliaht olması yolundaki gayretleri sonunda bu kararından vazgeçti. Ebû Abdullah'ı annesi Âişe ile birlikte hapsettirdi. Saray ricâlinden bazılarının yardımları sayesinde Ebû Abdullah Elhamra Sarayı'ndan kaçmayı başardı ve Vâdîâşî'ye (Guadix) giderek burada babasına karşı bir isyan hareketi başlattı. Bu sırada Ebü'l-Hasan'ın Zagal lakabıyla tanınan kardeşi Muhammed b. Sa'd, Meriye (Almeria) ve civarında istiklâlini ilân etmiş bulunuyordu. Bu sebeple Nasrîler Devleti kendi içinden parçalanmıştı. Yine aynı sıralarda Kastilya (Castilla) Krallığı ile Aragon Krallığı birleşerek tek bir siyasî güç haline geldiler ve Endülüs'te İslâm hâkimiyetine son vermek için Nasrîler'in parçalanmasını fırsat bilerek 887'de (1482) Gırnata'nın güneybatısındaki Hâmme'yi işgal ettiler; daha sonra da Levşe'ye saldırdılar. Bu gelişmeler karşısında Vâdîâşî'de bulunan Ebû Abdullah tahtı ele geçirmek için Gırnatalılar'a çağrıda bulundu. Onun bu çağrısı gerek saray görevlileri gerekse Gırnata halkı arasında kabul görmeye başladı. Durumun kendi aleyhine gelişmekte olduğunu anlayan babası Ebü'l-Hasan Gırnata'dan ayrılarak kardeşi Zagal'e sığındı. Bunun üzerine Ebû Abdullah XI. Muhammed adıyla 887'de (1482) babasının terkettiği tahta oturdu ve ilk icraatı, amcası Zagal'in başarılarından da cesaret alarak bazı hıristiyan mevzilerine saldırmak oldu.

Ancak Kurtuba yakınındaki savaşta yenildi ve pek çok askeriyle birlikte kendisi de esir düştü. Ebû Abdullah'ın esir düşmesiyle Nasrî tahtı Zagal'e kaldı.

Zagal'in tahta geçmesinden endişeye kapılan Kral Ferdinand ve Kraliçe İzabella,

müslümanları birbirine düşürmek için Ebû Abdullah'ı serbest bıraktılar. Ayrıca ona amcasına karşı yapacağı mücadelede askerî yardımda bulunmayı da vaad ettiler. Ebû Abdullah Gırnata'nın doğusundaki bazı kaleleri zaptederek meşrû hükümdarın kendisi olduğunu ilân etti ve Gırnata halkını amcasına karşı kışkırttı. İç karışıklıkların tekrar başlamasını fırsat bilen hıristiyan orduları müslümanların elindeki bazı şehir ve kalelere saldırarak 891'de (1486) Levşe, 892'de (1487) Malaga, 895'te (1490) Menkeb, Basta, Vâdîâşî ve bir süre sonra Endülüs müslümanlarının Kuzey Afrika ile temaslarını sağlayan en önemli stratejik mevkilerden biri olan Meriye'yi istilâ ettiler. Vâdîâşî'nin düşmesi üzerine Zagal teslim olmak zorunda kaldı. Kendisine bazı imtiyazlar tanındıysa da hıristiyan himayesinde yaşamaya tahammül edemeyerek Mağrib'e kaçtı.

Zagal'in bertaraf edilmesinden sonra 895 (1490) yılı başlarında Kastilya kralı bir elçi göndererek Ebû Abdullah'tan elinde bulunan yerleri teslim etmesini istedi. Ebû Abdullah bu talebi reddetti ve muhtemel bir hıristiyan kuşatmasına karşı savunma tedbirleri aldı. Kastilya kuvvetleri Receb 895'ten (Haziran 1490) itibaren Gırnata ve civarını baskı altına aldılar. Müslümanlar şehri bütün güçleriyle savundularsa da çok kayıp verdiler, erzak sıkıntısının da baş göstermesi üzerine Kastilya kralı ile görüşmeyi kabul etmek zorunda kaldılar. 25 Ekim 1491 tarihinde yapılan antlaşma gereğince 2 Rebîülevvel 897'de (3 Ocak 1492), Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son kalesi olan Gırnata'nın hıristiyanlara teslim edilmesi kararlaştırıldı. Hıristiyan kaynaklarında yer alan bir rivayete göre Ebû Abdullah Gırnata'dan ayrılırken Elhamra Sarayı'na bakarak ağlamaya başlamış, bunu gören annesi ona, "Erkekler gibi savunamadığın şehir için şimdi kadınlar gibi ağla" demiştir.

Kastilya kralı önce Ebû Abdullah'a birçok imtiyaz tanıdı. Ancak çok geçmeden onu Mağrib'e göç etmeye zorladı. 15 Nisan 1493 tarihinde

yapılan bir anlaşma ile Mağrib'e geçerek Fas'a yerleşen Ebû Abdullah 940 (1534) yılında burada vefat etti. Cezayir'in Tlemsen şehrinde öldüğünü ve mezarının burada bulunduğunu ileri sürenler varsa da bu doğru değildir (İA, IV, 9). 924 (1518) ve 943 (1536-37) yıllarında öldüğüne dair rivayetler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Makkarî, Nefhu't-tîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, II, 609 vd.; Luis del Marmol Carvajal, Historia de la Rebelión y Castigo de Los Moriscos del Reino de Granada, Madrid 1797, bl. I, XII, XIV; W. Irving, A Chronicle of the Conquest of Granada, Philadelphia 1829; H. Lea, The Moriscos of Spain, London 1901; Ahbârü'l-ʿasr fî inkıdâʾi devleti Benî Nasr, Kahire 1943; S. M. İmamuddin, A Political History of Muslim Spain, Dacca 1961, s. 173 vd.; M. Abdullah İnân, Nihâyetü'l-Endelüs ve târîhu'l-ʿArabi'l-mütenassirîn, Kahire 1966, s. 188-264; Anwar Chejne, Historia de la Espaňa Musulmana, Madrid 1980, s. 91 vd.; Muhammed A. Hatâmile, et-Tensîrü'l-kasrî li-müslimi'l-Endelüs, Amman 1980, s. 19 vd.; Hitti, İslâm Tarihi, III, 876-880; Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîhu'l-Endelüsî, Kahire 1983, s. 552 vd.; Âdil Saîd Biştâvî, el-Endelüsiyyûne'l-mevârike, Kahire 1403/1983, s. 62 vd.; D. Leopoldo, Reseňa Histórica de la Conquista del Reino de Granada por Los Reyes Católicos, Granada 1984; Rachel Arié, Histori de España-España Musulmana, Bercelona 1984, III, 42-44; C. Sanchez-Albornoz, La España Musulmana, Madrid 1986, II, 577-621; Abdullah E. et-Tabbâʻ, el-Kutûfü'l-yâniʿa, Beyrut 1986, s. 113 vd.; Seco de Lucena, "La Sultana Madre de Boabdil", Al-Andalus, XII/2 (1947); C. F. Seybold, "Ebû Abdullah", İA, IV, 8-9.

Mehmet Özdemir

EBÛ ABDULLAH el-BASRÎ

أبو عبد الله البصري

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (ö. 369/979-80)

Mu‘tezile'nin önde gelen kelâm âlimlerinden, Hanefî hukukçusu.

Kaynaklarda doğumuyla ilgili olarak 289 (902), 293 (905) ve 308 (920) yılları zikredilmektedir. "Gübre böceği" mânasına gelen Cual lakabı ile anılırsa da Mu‘tezile ve Hanefî kaynakları bu lakaptan söz etmezler.

Büyük ihtimalle, 311 (923) yılından itibaren devamlı bir tehlike teşkil eden Karmatîler'in şerrinden kurtulmak için genç yaşta Basra'dan ayrıldı. O dönemde Askerimükrem'de bulunan ve Mu‘tezile'nin Basra ekolünün temsilcileri sayılan Ebû Hâşim el-Cübbâî ile öğrencisi Ebû Ali İbn Hallâd el-Basrî'den istifade etti. Gayreti ve çalışkanlığı sayesinde onların seviyesini aştı (Kādî Abdülcebbâr, Tabakātü'l-Mutezile, s. 325). Ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdi. Uzun müddet meşhur Hanefî fakihi Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin derslerine devam ederek Hanefî fıkhını öğrendi. Zühd ve ibadet yanında öğretim faaliyetlerine ağırlık verdi. Derslerini kısa kesmesine rağmen yazılarını uzun yazıyordu. Gündüzleri ikindiye kadar istirahat eder, gece boyunca da ders okutur ve telifle meşgul olurdu.

Mu‘tezile akımının IV. (X.) yüzyıl başlarından itibaren hayli itibar kaybına uğraması yanında, mezhebin Bağdat kanadının mümessili olan İbnü'l-İhşîd ve öğrencilerinin Ebû Hâşim'in düşüncelerine şiddetle karşı çıkmaları yüzünden Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu devredeki çalışmaları sırasında büyük sıkıntılarla karşılaştığı görülmektedir. Hamdânî Emîri Seyfüddevle, Kerhî'den "her müctehidin isabetli olduğu" tarzındaki kanaatin açıklamasını isteyince Kerhî bu işi Ebû Abdullah'a havale etmiş, o da konuya el-Usûl ve Nakdü'l-fütyâ adlı eserleriyle açıklık getirmiş (a.g.e., s. 326), bu sayede emîrle iyi münasebetler kurmuştur. Hayatının sonunda felç geçiren Kerhî için gerekli olan malî desteği Seyfüddevle'nin sağladığı

kaydedilmektedir (Hatîb, X, 355). Ayrıca Ebû Abdullah'ın, daha sonra meşhur olacağı mûtedil Şiî temayüllerinin de bu irtibattan doğduğu düşünülebilir. Kendisi bu temayüllerini Büveyhîler'le Zeydîler'in ilgisini çekmek için de kullanmıştır. Muizzüddevle'nin Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra (334/945) onun veziri Hasan b. Muhammed el-Mühellebî'nin desteğini kazanan Ebû Abdullah, 347 (958) yılında Bağdat'a gelen Sâhib b. Abbâd ile de dostluk kurmuştur. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, belki de Sâhib b. Abbâd'ı ve ona olan yakınlığıyla tanınan kimseleri sevmemesi yüzünden, Ebû Abdullah'tan söz ederken onu hayalci, belâgat konusunda zayıf, münazarada kaba, şöhrete düşkün, tarafgir ve politik nüfuzunu ustalıkla kullanan biri olarak tavsif eder (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 40).

Ebû Abdullah Bağdat'ta vefat etti. Cenaze namazı Mu'tezilî nahiv âlimlerinden Ebû Ali el-Fârisî tarafından kıldırıldıktan sonra hocası Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin türbesine defnedildi.

Ebû Abdullah el-Basrî'nin fikirleri, öğrencisi Kadî Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin muhtelif eserlerinde yer alan iktibaslar halinde görülür. Kādî Abdülcebbâr hocasına karşı şükran borcunu belirtmekle beraber (el-Mugnî, XX/2, s. 257) sık sık onun görüşlerine muhalefet eder. Onun, bazı eserlerini Bağdat'ta kaldığı

sırada hocasının huzurunda kaleme aldığı, el-Mugnî'yi de hocası hayatta iken yazmaya başladığı bilinmektedir (Hâkim el-Cüşemî, s. 366).

Ebû Abdullah'ın orijinal görüşleri hakkında tam bir değerlendirme yapmak oldukça güçtür. Bir Mu'tezile kelâmcısı olmakla birlikte Ebû Ali el-Cübbâî'yi tenkit etmiş, hocası Ebû Hâşim'le de fikir ayrılıkları olmuştur. Kitâbü't-Tafzîl'inde daha çok Zeydî Şiî tamayülleri müdafaa eden tartışmalara yer vermiş, Şiî rivayetlere dayanarak onların doğruluğunu ispat için çaba göstermiştir. Hz. Ali ile Ebû Bekir'in faziletlerini "muvâzenetü'l-a'mâl" denilen ve başardıkları işleri ölçü alan bir usul uygulayarak karşılıklı bir değerlendirmeye tâbi tutmuş ve bu konuda Hz. Ali'nin daha üstün olduğunu ilân eden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin düşüncesine katılmıştır (Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XX/1, s. 216). Buna karşılık Hz. Ömer'in İslâm'ın ilk yıllarında müslüman olduğunu ve Hz. Ali'nin kızı Ümmü Külsûm'la evlendiğini Muizzüddevle'nin huzurunda açıkça ortaya koyarak Râfizîler'e

teslim olmamıştır. Bilgi problemine muhtemelen, rakip İbnü'l-İhşîd ekolü mensuplarından Ebü'l-Hasan Ali b. Kâ'b dolayısıyla büyük ilgi göstermiş, muhalifi olan bu zatın Câhiz'in görüşlerini savunması karşısında Cübbâî'nin, Câhiz'e ait Kitâbü'l-Maʿrife'yi tenkit için yazdığı Nakzü'l-Maʿrife adlı eserini, büyük ihtimalle kendi görüşlerini de belirterek Kitâbü'l-Maʿrife adlı çalışmasında nakletmiştir.

Fıkhî yorumlarında hocası olmasına rağmen Kerhî'den ayrılır ve birçok konuda ondan üstün olduğu görülür. Hocasının bazı görüşlerini sadece "Ebü'l-Hasan'dan" kaydıyla nakleder. Bazı tariflere verdiği anlamlarla sonraki nesillere tesir eden Ebû Abdullah hâs, âm, icmâ, kıyas, illet ve nesih konularında görüşlerini belirterek özellikle nesih ve hadislerin kabulü hususunda çağdaşlarından pek çoğu ile ihtilâfa düşmüştür. İslâm âlimlerinin ekserisinin, ahkâm dışındaki haberlerde nesih cereyan etmeyeceği şeklindeki görüşlerine karşı çıkan Ebû Abdullah, zulmün kötülüğüne ve Allah'ın zâtî sıfatlarına dair haberlerde neshin asla câiz olmayacağını kabul etmekle birlikte, hüküm ihtiva eden yahut etmeyen gelecek ve geçmişe ait haberlerin ifadelerinde, nesih terimini kullanmamakla birlikte benzer nitelikli bir değişikliğin olabileceğini ileri sürmüştür (bu hususlara ilişkin dağınık haldeki düşünceleri için bk. Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XVII, tür.yer.; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I-II, İndeks). Bu konularla ilgili olarak kaleme aldığı el-Usûl ve Nakdü'l-fütyâ adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır. Fıkhın fürûuna dair görüşlerini ise Kerhî'nin Muhtasar'ına yazdığı şerhte formüle etmiştir. Nebîz içmeyi ve namazda sûrelerin Farsça tercümesini okumayı Hanefî fıkhına uygun olarak câiz görmesi yanında, İmâmiyye'nin müt'a nikâhını meşrû sayan görüşünü reddederek bu hususta Zeydiyye fıkhına uyduğu bu konularda yazdığı monografilerden anlaşılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 294).

Kelâm konusunda bazı şahsî görüşleri bulunmakla birlikte çoğunlukla Basra Mu'tezile ekolünü takip eden Ebû Abdullah âlemin ebedîliği görüşüne şiddetle karşı çıkmış, bu konuyla ilgili eserlerinin ikisini İbnü'r-Râvendî ile Ebû Bekir er-Râzî'ye reddiye olarak yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 248). Bütün maddî çağrışımlardan sakınmak amacıyla yaratılışı fikrin eseri olarak açıklarken felsefî kritikleri dikkate aldığı görülmektedir.

Eserleri. Ebû Abdullah'ın yirmi civarında eseri olduğu kaynaklarda

zikredilmekle beraber bunlardan günümüze intikal edenin bulunup bulunmadığı tesbit edilememiştir. Kelâmla ilgili olduğu anlaşılan eserlerinin bir kısmı şunlardır: 1. Nakzu kelâmi’r-Râvendî. İbnü’r-Râvendî’nin maddenin ezeliyetine dair görüşünü reddetmek için kaleme alınmıştır. 2. Nakzu Kitâbi’r-Râzî. Ebû Bekir er-Râzî’nin, ilâhî fiillerin ve dolayısıyla bunlara konu teşkil eden nesne ve olayların ezeliyetine dair görüşünü reddeden Belhî’nin yine Râzî tarafından verilen cevabına reddiyedir. 3. el-Kelâm fî enne’llāhe teʿâlâ lem yezel mevcûden velâ şeyʾe sivâhu ilâ en haleka’l-halk. Bir önceki eserin bakış açısı doğrultusunda kaleme alınmış olmalıdır. 4. Nakzü’l-Muʿcize. Ebü’l-Hasan el-Eşʻarî’nin el-Muʿcize adlı eserine reddiyedir. Bu sahayla ilgili diğer eserleri de şunlardır: el-Cevâb ʿan mesʾeleteyi’ş-Şeyh Ebî Muhammed er-Râmhürmüzî, Kitâbü’l-Îmân, Kitâbü’l-İkrâr, Kitâbü’l-Maʿrife.

Kaynaklarda fıkha dair şu eserleri zikredilir: Şerhu Muhtasari Ebi’l-Hasan el-Kerhî, Kitâbü’l-Eşribe ve tahlîli nebîzi’t-temr, Kitâbü Tahrîmi’l-mütʿa, Kitâbü Cevâzi’s-salât bi’l-Fârisiyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 222, 248, 261, 294; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ahlâku’l-vezîreyn (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Dımaşk 1385/1965, s. 200; a.mlf., el-İmtâʿ ve’l-muʾânese, Kahire 1953, I, 40; a.mlf., Mukābesât, Bağdad 1970, s. 159; Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XVII, tür.yer.; XX/1, s. 131, 216; XX/2, s. 216, 257; a.mlf., el-Muhît, s. 239, 332, 344; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 548; a.mlf., Tabakātü’l-Muʿtezile (Fazlü’l-iʿtizâl ve tabakātü’l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 325-328; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I-II, bk. İndeks; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 73; X, 355; Şîrâzî, Tabakātü’l-fukahâʾ, s. 143; Hâkim el-Cüşemî, Şerhu’l-ʿuyûn (Fazlü’l-iʿtizâl ve tabakātü’l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 366, 371; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 101; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 224; a.mlf., el-ʿİber, II, 351; Safedî, el-Vâfî, Beyrut 1984, XIII, 17; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 303; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 68; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil, Bağdad 1385, II,

91; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 307; J. van Ess, “Abū ʿAbd Allāh al-Basrı”, EI[2] Suppl. (İng.), s. 12-14.

Şerafettin Gölcük

EBÛ ABDULLAH el-BERÎDÎ

أبو عبد الله البريدي

(ö. 332/944)

Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh ve halefleri zamanında Irak’ta önemli rol oynayan Berîdîler ailesinin reislerinden.

(bk. BERÎDÎLER)

EBÛ ABDULLAH eş-ŞÎÎ

أبو عبد الله الشيعي

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyyâ (ö. 298/911)

Kuzey Afrika’da Fâtımî hâkimiyetinin kurulmasını sağlayan İsmâilî dâîsi.

Aslen Yemen’in San‘a şehrinden olduğu için San‘ânî, Basra yahut Kûfe’de pazarı kontrol görevini yürüttüğü için Muhtesib, İsnâaşeriyye mezhebini öğrettiği için Muallim, Kuzey Afrika’da faaliyet gösteren bir Yemenli olması sebebiyle Meşrikī, yünlü ve kaba elbise giymesinden dolayı Sûfî diye de anılır. Başlangıçta Kûfe’de zühd ve takvâ hayatı yaşayan bir sûfî ve önceki mezhebi İsnâaşeriyye’yi öğreten bir muallimdi. Kûfe’de İsmâilî Dâîsi Ebû Ali ed-Dâî’nin komşusu olduğu sırada Ebû Ali’nin damadı ve Mısır Dâîsi Fîrûz’la yakınlık kurdu.

Büyük bir ihtimalle, İsnâaşeriyye’nin 260 (873) yılında kaybolan ve ne zaman döneceği bilinmeyen mehdîsine karşılık İsmâiliyye’nin müjdelediği mehdînin çok yakında ortaya çıkacağı iddiaları onun İsmâiliyye’ye geçmesinde önemli bir faktör olmuştur. Ebû Ali ed-Dâî’nin Mısır’a gideceğini öğrenen Ebû Abdullah, ağabeyi Ebü’l-Abbas’la birlikte oraya gitme ve dâî ile beraber olma arzusunu Fîrûz’a bildirdi. İmamla irtibat kuran Fîrûz, bu iki kardeş için gerekli izni alarak onların Mısır’a gitmesini sağladı. Ebü’l-Abbas, Mısır’daki İsmâilî başdâîsi ile Selemiye’de bulunan İmam Habîb el-Mektûm arasında haberleşmeyi sağlamakla görevlendirildi. Ebû Abdullah ise imamın emriyle, Yemen’de İsmâilî da‘vetinin yetkili dâîsi Ebü’l-Kasım İbn Havşeb’in yanına gönderildi. İmam, İbn Havşeb’e yazdığı mektupta kendisine gelen dâî adayını iyi yetiştirmesini isterken Ebû Abdullah’a da İbn Havşeb’e kesin olarak tâbi olmasını emrediyordu. Ebû Abdullah yedi sekiz ay kadar İbn Havşeb’in yanında kaldı. İbn Havşeb ona, Kuzey Afrika’da Hulvânî ve Ebû Süfyân adlı dâîlerin faaliyet gösterdiklerini ve orada uygun bir ortam hazırladıklarını söyleyerek kendisinin de bu bölgede İsmâiliyye’yi yaymakla görevlendirildiğini bildirdi.

Ebû Abdullah eş-Şîî, 279 (892-93) yılının hac mevsiminde Berberî Kütâme kabilesinin hacılarıyla tanışmak üzere Mekke'ye gitti. Daha önce Hulvânî vasıtasıyla Şîa'ya girmiş olan Hureys el-Cümeylî ve Mûsâ b. Mükâd'ın (Mükârime veya Tükâd, bk. İdrîs İmâdüddin, s. 45; İbn Haldûn, IV, 32) başkanlığındaki Kütâmeli hacıların meclislerine devam etti. Onların Hz. Ali ve evlâdının faziletleri hakkındaki konuşmalarını dinledi. Kendisi de özellikle Ehl-i beyt konusundaki konuşmalarıyla onların hayranlığını kazandı. Mesleğinin Kur'an öğretmek olduğunu, hac dönüşünde Mısır'a giderek orada bir vazife bulmaya çalışacağını söyleyince Berberîler onu memleketlerine davet ederek Kütâme beldesinde yerleşmesini istediler ve kendisine her türlü yardımı yapacaklarını vaad ettiler. Hacdan sonra Mısır'a kadar onlarla birlikte yolculuk yapan Ebû Abdullah, bu esnada Kütâmeliler'den Ağlebîler'le münasebetleri ve bölgede Şîa'nın durumu hakkında gerekli bilgileri öğrendi. Mısır'a gidince onlardan ayrılıp iş arama bahanesiyle bir müddet ortadan kayboldu. Bu sırada elde ettiği bilgileri, Selemiye'ye gidip imama arzedemeyeceği için Mısır'daki nâibi Ebû Ali ed-Dâî'ye ulaştırarak görevi konusunda onu haberdar etti. Ardından da uygun bir iş bulamadığını söyleyerek tekrar Kütâmeliler'e katıldı. 15 Rebîülevvel 280 (4 Haziran 893) tarihinde Kütâme beldelerinden İkcân'a ulaştılar. Ebû Abdullah burada, Sünnî olan Ağlebîler'le aralarındaki kötü ilişkiler yüzünden önemli bir kısmı Şîa'ya meyleden Kütâmeliler tarafından karşılandı. Önce İkcân'da Mağrib ve Endülüs hacılarının buluşma noktası olan Feccülahyâr'da yerleşti. Fakat bir kısım kabilelerin muhalefeti sebebiyle buradan Tazrût'a giderek başlattığı dinî, siyasî ve askerî faaliyetleri sayesinde durumunu sağlamlaştırdı. Bu arada Berberîler'den teşkil ettiği ordu ile bazı fetih hareketlerini başarıyla yürüterek Mîle'yi zaptetti. Kendisinin, daha önce Ebû Süfyân ve Hulvânî tarafından müjdelenen, Şiî devletinin temelini atacak kişi olduğunu ilân ederek gücünü daha da arttırdı. Ağlebî Emîri İbrâhim b. Ahmed, âmillerinden aldığı bilgiye dayanarak önceleri Ebû Abdullah'a önem vermemiş, sadece bazı tehditlerle yetinmişti. Fakat Ebû Abdullah'ın Ağlebîler'e gönderdiği cüretli mektuplar kendisine ulaşınca 287 (900) yılından itibaren İsmâiliyye'yi ortadan kaldırmak için saldırıya geçti. İki büyük saldırıya karşı koyan Ebû Abdullah, hareket merkezini tekrar İkcân'a taşıyarak Ağlebîler'e karşı büyük bir harekât başlattı (290/903). Bu sırada İbrâhim b. Ahmed'in ölmesi ve son Ağlebî hükümdarı Ziyâdetullah'ın zevk ve eğlenceye düşkün bir kişi

olması, ayrıca Şiî temayüllü vezirlerinin kendisine yanlış bilgi vermeleri Ebû Abdullah'ın başarısına büyük ölçüde yardımcı oldu.

Ebû Abdullah, bu sırada Selemiye'de bulunan, oradaki karışıklıklardan ve Abbâsî takibatından dolayı rahatsız olan yeni İsmâilî imamı Ubeydullah el-Mehdî'ye bir heyet göndererek onu Kuzey Afrika'ya davet etti. Daveti kabul eden imam, yanına oğlu Kāim'i ve adamlarını alarak tâcir görünümünde Selemiye'den ayrıldı ve Sicilmâse'ye ulaştı. Fakat burada Hâricî fırkasına mensup olan ve o dönemde Abbâsîler'le iyi münasebetler içinde bulunan Benî Midrâr kabilesinin emîri Elyesa' tarafından halifenin isteği üzerine yakalanarak hapsedildi.

Bunun üzerine harekete geçen Ebû Abdullah 293 (906) yılında Satîf ve Billizme'yi ele geçirdi; Dârülmellûl Savaşı'nı kazandı; 296'da (909) Dârü Medyen civarında Ağlebî ordusunu mağlûp etti; Cerîd bölgesinde bulunan Kastîliye ve Kafsa'yı ele geçirdi. Kısa bir süre sonra Kuzey Afrika'da önemli bir stratejik nokta olan Ürbüs'ü zaptedince son Ağlebî hükümdarı Ziyâdetullah, Kayrevan'ın güneyindeki Rakkāde'yi terkederek Mısır'a doğru kaçmaya başladı. Ebû Abdullah eş-Şîî, 29 Cemâziyelâhir 296'da (25 Mart 909) girdiği Rakkāde'de şehir halkına eman verdi. İrat ettiği ilk cuma hutbesinde, üzerinde isim zikredilmeksizin sikke basılmasını ve bir yüzüne "Allah'ın hücceti geldi", diğer yüzüne de "Allah düşmanları mağlûp oldu" ibarelerinin yazılmasını emretti. Bu arada Benî Midrâr Emîri Elyesa'ın Sicilmâse'de hapsedilmiş olan imamı sorguya çektiğini, onun da Ebû Abdullah ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını söylediğini haber alınca süratle Sicilmâse'ye yöneldi. Ubeydullah el-Mehdî'nin öldürülebileceği endişesiyle emîre üç defa elçi göndererek maksadının savaş olmadığını söyledi, fakat her defasında reddedildi. Sicilmâse'ye ulaştığında bir gün süren savaş sonunda Elyesa'ın kuvvetlerini mağlûp ederek Ubeydullah ve oğlu Kāim'i kurtardı. Beklenen imamın geldiğini halka müjdeleyen, bütün siyasî hak ve yetkilerini ona devreden Ebû Abdullah, imamla Sicilmâse'de kırk gün kaldıktan sonra 29 Rebîülâhir 297 (15 Ocak 910) tarihinde birlikte Rakkāde'ye vardılar. Halk, uzun zamandan beri çıkacağı söylenen imamı coşkuyla karşılayarak ona biat etti. Devleti teslim alan Ubeydullah halifeliğini ilân etti. Ebû Abdullah eş-Şîî ve kardeşi Ebü'l-Abbas'a devletin yüksek kademelerinde görev verildi. Fakat bir müddet sonra imamda aradığını bulamayan Ebû Abdullah, kardeşi Ebü'l-Abbas'ın da tahrikleriyle

Ubeydullah'ı ortadan kaldırmak için gizli faaliyetlere başladı. Durumdan haberdar olan Ubeydullah onların öldürülmesini emretti. Ebû Abdullah eş-Şîî kardeşiyle birlikte 1 Zilhicce 298'de (31 Temmuz 911) öldürüldü. Bazı İsmâilî kaynakları, Ebü'l-Abbas'ın yerine yanlışlıkla Ebû Abdullah'ın öldürüldüğünü, Ubeydullah'ın buna çok üzüldüğünü, cenaze namazını bizzat kendisinin kıldırdığını kaydeder (İdrîs İmâdüddin, s. 187).

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 290; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 351; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 21-22, 31-53; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 192-194; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, I, 124-130, 149-170; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 31-37; Makrîzî, el-Hıtat, I, 349-351; II, 10-12; a.mlf., Kitâbü'l-Mukaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 25-35, 8990; a.mlf., İttiʿâzü'l-hunefâʾ (nşr. Hugo Bunz), Leipzig 1909, s. 31-41; İdrîs İmâdüddin, ʿUyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr (es-Sebʿu'l-hâmis) (nşr. Mustafa Galib), Beyrut 1975, s. 44-88, 95-122, 187; Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1954, I, 147; Mustafa Galib, Târîhu'd-daʿveti'l-İsmâʿîliyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 158-162; Bell, el-Fıraku'l-İslâmiyye, s. 157-162; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 46-56; Muhammed et-Tâlibî, ed-Devletü'l-Aglebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 635-645, 656-673, 682-743; M. Th. Houtsma, "Ebû Abdullah", İA, IV, 8-9; S. M. Stern, "Abu ʿAbd Allah al-Shiʿi", EI² (İng.), I, 103-104.

Mustafa Öz

EBÛ ABDURRAHMAN es-SÜLEMÎ

أبو عبد الرحمن السلمي

Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî (ö. 73/692 [?])

Kıraat âlimi, tâbiî.

Hz. Peygamber'in vefatından önce doğduğu bilinmektedir. Babası sahâbî olup kendisi Kûfeli tâbiîlerin ikinci tabakasında yer alır.

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını Hz. Osman'dan dinlemiş, Kur'an'la ilgili sorularının devam etmesi sebebiyle Hz. Osman'ın ona, "Sen benim halkın işleriyle meşgul olmamı engelliyorsun, Zeyd b. Sâbit'e git" dediği için Zeyd'den ders almaya başlamış ve tam on üç yıl süre ile (veya on üç defa) Kur'an'ı ona arzetmiştir. Kur'an ve kıraat ilimlerinde ayrıca Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd'dan faydalanmıştır. Zehebî, Şu'be b. Haccâc'dan nakledilen ve onun Hz. Osman ve İbn Mes'ûd'dan herhangi bir şey öğrenmediğini ifade eden rivayetin doğru olmadığını, Hz. Osman'dan naklettiği hadisin Buhârî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'inde yer alması ve kıraate dair eserlerde kaydedilen bilgiler karşısında bu iddianın kabul görmediğini söylemiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 269; Târîhu'l-İslâm, s. 558).

Hz. Osman'ın mushaf nüshalarını çoğalttırmasından sonra Kûfe'ye gönderilen nüshaya uygun olarak bu şehirde Kur'an öğretimiyle görevlendirilen ilk âlim olduğu anlaşılan Ebû Abdurrahman (İbn Mücâhid, s. 68) Kûfe Mescidi'nde kırk yıl Kur'an dersleri vermiş, Hz. Peygamber'in, "Sizin en hayırlılarınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerinizdir" (Buhârî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 21) meâlindeki hadisini zikrederek kendisini çok uzun süre Kur'an öğretimine bağlayan gücün bu hadis olduğunu belirtmiştir. Oğluna Kur'an dersleri verdiği Amr b. Hureys'in gönderdiği hediyeleri derhal geri çevirerek Allah'ın kitabını ücretle okutmadığını söylemiş, yine Kur'an öğrettiği için kendisine bir yay (veya at) hediye etmek isteyen

birinin hediyesini reddettikten sonra, “Bunu keşke sana Kur’an öğretmeden önce hediye etseydin” demiştir. Bazı kaynaklarda belirtildiğine göre (meselâ bk. İbnü’l-Cezerî, I, 413) camideki derslerine önce çarşı esnafından başladığına bakılırsa Hz. Hasan ve Hüseyin, kırâat-i seb‘a imamlarından Âsım b. Behdele, Yahyâ b. Vessâb, Şa‘bî, Atâ b. Sâib gibi önemli şahsiyetler yanında kendisinden binlerce kişi Kur’an ve kıraat ilimlerinde faydalanmış olmalıdır.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hz. Ömer ve Hz. Osman başta olmak üzere Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, bu rivayetlerin bir kısmı Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Kendisinden de İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Alkame b. Mersed, Atâ b. Sâib vb. meşhur tâbiîler rivayette bulunmuşlardır. İbn Sa‘d, Nesâî, İbn Abdülber enNemerî ve Zehebî onu hadiste sika* olarak kabul etmişlerdir.

Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali’nin yanında yer aldığı (İbn Hacer, V, 184) ve hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybettiği belirtilen Ebû Abdurrahman 73 (692) yılında Kûfe’de vefat etmiş olup bu tarih 70 (689), 72 (691), 74 (693) ve 85 (704) olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 21; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, V, 72-73; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 172-175; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, V, 37; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkı Dayf), Kahire 1972, s. 68-69; Ebû Nuaym, Hilye, IV, 191-195; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 430-431; Zehebî, Maʿrifetü’l-kurrâ, I, 52-53; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 267-272; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 61-80, s. 556-558; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329/1911, s. 178; Fâsî, el-ʿİkdü’s-semîn, VIII, 6667; İbnü’l-Cezerî, Gayetü’n-nihâye, I, 413; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 183-184.

Muhsin Demirci

EBÛ ABS

أبو عبس

Ebû Abs Abdurrahmân b. Cebr b. Amr el-Ensârî (ö. 34/654)

Sahâbî.

Evs kabilesinin Benî Hârise kolundandır. Milâdî 584 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. İslâmiyet'i kabulünden önce Abdüluzzâ olan adı Hz. Peygamber tarafından Abdurrahman olarak değiştirildi. Ünlü sahâbî Muhammed b. Mesleme'nin eniştesi olan Ebû Abs hicretten önce İslâmiyet'i kabul etti. Annesi Leylâ bint Râfi' ve hanımı Ümmü Îsâ, Resûl-i Ekrem'e ilk biat eden hanımlardandır. Hz. Peygamber'le birlikte Bedir, Uhud, Hendek başta olmak üzere bütün gazvelere katıldı.

Okuma yazma bilenlerin çok az olduğu İslâm öncesi dönemin okur yazarlarından biri olan Ebû Abs'ın, başlangıçta İslâm kültürünün gelişip kökleşmesine büyük katkısı olmuştur. Hicretin sıkıntılı günlerinin devam ettiği sıralarda Mekkeli muhacirlere yardım elini uzattı. Hz. Peygamber onunla, Hz. Ömer'in kızı Hafsa'nın Resûl-i Ekrem'den önceki kocası Uhud şehidlerinden Huneys b. Huzâfe arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Ebû Abs müslüman olduktan sonra yakın arkadaşı Ebû Bürde b. Niyâr ile birlikte, mensup oldukları Hâriseoğulları kabilesinin putlarını gizlice kırmayı iş edinmişlerdi. Öte yandan Bedir yenilgisini bir türlü hazmedemeyip şiirleri, tesirli konuşmaları ve servetiyle Arabistan halkını, özellikle de Mekkeliler'i Hz. Peygamber aleyhine kışkırtan yahudi şairi Kâ'b b. Eşref'in öldürülmesine memur edilen heyetin içinde Ebû Abs da yer aldı.

Hz. Ömer ve Osman devirlerinde vergi tahsildarlığı görevinde bulunan Ebû Abs, Hz. Osman'ın hilâfetinin sonlarında hastalandı ve yetmiş yaşlarında vefat etti. Bedir ashâbına karşı son derece saygılı davranan halife hastalığında onun ziyaretine gitmiş, vefatında cenaze namazını bizzat kendisi kıldırmıştır. Ebû Abs Cennetü'l-Bakī'a defnedildi.

Ebû Abs Hz. Peygamber'den sadece bir hadis rivayet etmiştir. Muhammed, Mahmûd, Ubeydullah, Zeyd ve Humeyd adlı çocukları yoluyla soyunun Medine ve Bağdat'ta devam ettiği söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 180; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 450-451; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 142; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 122-123; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, III, 431; VI, 202-203; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 188-189; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 394; IV, 130, 150; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 156-157; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 40-41.

Ali Yardım

EBÛ AHMED b. CAHŞ

أبو أحمد بن جحش

Ebû Ahmed Abd b. Cahş b. Riâb el-Esedî (ö. 20/641’den önce)

Hz. Peygamber’in hanımlarından Zeyneb bint Cahş’ın kardeşi, sahâbî.

Ebû Ahmed künyesiyle tanınmıştır. Adının Abdullah olduğu söylenmekteyse de Abdullah onun kardeşidir. Annesi, Resûlullah’ın halası Ümeyme bint Abdülmuttalib’dir. Ebû Ahmed, kardeşleri Abdullah ve Ubeydullah’la birlikte Hz. Peygamber’in Dârülerkam’a sığınmasından önce müslüman oldu ve onlarla beraber Habeşistan’a hicret etti. Kaynakların bir kısmında onun Habeşistan hicretine katılmadığı ileri sürülmektedir. Kardeşi Ubeydullah orada hıristiyan olunca Resûl-i Ekrem onun hanımı Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân ile evlenerek kendi himayesine aldı.

Medine’ye topluca hicret eden Cahşoğulları’nın Mekke’deki evleri tamamen kapanmıştı. Evini Ebû Süfyân’ın satın almasına çok üzülen Ebû Ahmed bunu bir türlü hazmedemiyordu. Hz. Peygamber Mekke’nin fethi günü Kâbe’deki hitâbesini bitirince Ebû Ahmed devesinin üzerinde Kâbe’nin kapısı önünde durdu, eviyle ve başka konularla ilgili olarak Mekkeli müşriklerin yaptığı haksızlıkların hesabını yüksek sesle sormaya başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Osman b. Affân’ı yanına çağırarak kulağına bazı şeyler fısıldadı. O da Ebû Ahmed’in yanına gidip Hz. Peygamber’in söylediklerini kendisine bildirince Ebû Ahmed hemen devesinden indi, diğer müslümanların yanına gidip oturdu ve ölünceye kadar bu konuda kimseye bir şey söylemedi. Hz. Peygamber’in bu sessiz tebliğinde, evine karşılık ona cennette bir ev verileceğini müjdelediği rivayet edilmektedir. Şair sahâbîlerden olan Ebû Ahmed, ailesinin hicretini ve hayatının çeşitli safhalarını şiirlerinde terennüm etmiştir.

Ebû Ahmed, Fâria bint Ebû Süfyân ile evliydi. Sonradan gözlerini kaybettiyse de Mekke’nin her tarafını iyi bildiğinden her yerde rehbersiz olarak dolaşırdı. Sevilen bir kişi olduğu için şairler onun etrafında toplanıp

sohbet ederlerdi. Cumahî, Hz. Ömer devrinde şairlerden Dırâr b. Hattâb ile Abdullah b. Ziba‘râ’nın onun evinde Hassân b. Sâbit’le yaptıkları bir şiir müsabakasından söz etmektedir (Fuhûlü’ş-şuʿarâʾ, II, 243-244).

Ebû Ahmed Medine’de vefat etti. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekteyse de bazı rivayetlerde belirtilenin aksine onun kız kardeşi Zeyneb bint Cahş’tan önce vefat ettiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre kardeşlerinden biri öldüğü zaman Zeyneb güzel koku getirterek sürünmüş, sonra da güzel kokuya ihtiyacı olmadığını, Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir kadına, kocasından başka bir ölüden dolayı üç günden fazla yas tutmayı Resûlullah’ın helâl görmemesi sebebiyle böyle yaptığını söylemiştir (Müslim, “Talâk”, 58). Zeyneb bint Cahş’ın üç kardeşinden Abdullah’ın Uhud Gazvesi’nde şehid düştüğü, Ubeydullah’ın da Habeşistan’da hıristiyan olarak öldüğü bilindiğine göre 20 (641) yılında vefat eden Zeyneb bint Cahş’tan önce ölen bu kardeşin Ebû Ahmed olduğu kesinlik kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Talâk”, 58; İbn İshak, es-Sîre, s. 124; Vâkıdî, Kitâbü’l-Megāzî, II, 839, 840, 841; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 470, 472, 500; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 102-103; Cumahî, Fuhûlü’ş-şuʿarâʾ, II, 243-244; Belâzürî, Ensâb, I, 88, 199-200, 269, 436; İbn Hazm, Cemhere, s. 191; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 1593-1594; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, III, 513-514; VI, 7; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 23-24; Âmirî, Behcetü’l-mehâfil, Medine 1330, I, 162; Ali Fehmi Câbiç, Hüsnü’s-sıhâbe, İstanbul 1324, I, 47-52.

Raşit Küçük

EBÛ AKIL el-ENSÂRÎ

أبو عقيل الأنصاري

Ebû Akıl Abdurrahmân b. Abdillâh b. Sa‘lebe el-Belevî (ö. 12/633)

Sahâbî.

Kudâa kabilesinin Belî koluna mensuptur. Dedesinin babasına nisbetle Abdurrahman b. Seyhân (Beyhân, Beycân) diye de anılır. İslâmiyet’ten önce Abdüluzzâ olan adını Hz. Peygamber Abdurrahman olarak değiştirdi ve daha sonra “Adüvvü’l-evsân” (put düşmanı) lakabıyla tanındı. Bedir, Uhud ve diğer gazvelerde bulundu. Okuma yazma bildiği de rivayet edilen Ebû Akıl, yalancı peygamber Müseylimetülkezzâb’a karşı yapılan Yemâme savaşlarında şehid düştü.

Ebû Akıl el-Ensârî künye ve nisbesiyle anılan başka bir sahâbî daha vardır. Adının Habhâb olduğu söylenen bu kişi “Sâhibü’s-sâ‘” lakabıyla tanınmaktadır. Hz. Peygamber’in müslümanları mallarını Allah yolunda harcamaya teşvik ettiği bir gün, fakir bir kimse olan Habhâb iki ölçek (sâ‘) hurma karşılığında bütün bir gece sırtında su taşıdı; iki ölçeğin birini ailesine bıraktı, diğerini Hz. Peygamber’e götürdü ve duasını aldı. Ancak münafıklar, Allah’ın onun bir ölçek hurmasına ihtiyacı olmadığını söyleyerek yardımını küçümseyince, güçlerinin yettiği kadar sadaka veren müminleri çekiştirip onlarla alay edenlerin azaba uğratılacağını belirten âyet nâzil oldu (et-Tevbe 9/79).

Bu olay isim benzerliği sebebiyle bazı kaynaklarda Ebû Akıl el-Belevî’nin biyografisinde de anlatılmakta, ona da “Sâhibü’s-sâ‘” dendiği belirtilmektedir. Bununla beraber gerek sözü edilen âyetin gerekse benzeri âyetlerin tefsirlerinde Hz. Peygamber’in muhtelif zamanlarda yaptığı yardım çağrısına birer ölçek hurma ile katılan birçok sahâbîden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 9/11; Müslim, “Zekât”, 72; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 161; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 690; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, X, 123-124; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 411-412; IV, 129; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), I, 438; III, 458-459; VI, 219; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 402, 407; IV, 136; a.mlf., Fethu’l-bârî (Hatîb), VIII, 182-183.

Mücteba Uğur

EBÛ ALİ ed-DEKKAK

(bk. DEKKAK, Ebû Ali)

EBÛ ALİ el-FÂRİSÎ

أبو علي الفارسي

Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987)

Basra mektebine mensup nahiv âlimi.

288 (901) yılında Şîraz civarındaki Fesâ kasabasında doğdu. Yirmi yaşına kadar burada kaldı. Babası İranlı, annesi Arap asıllıdır. Devrinin meşhur

gramercilerinden Mebremân diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Ali'den 100 dinar karşılığında Sîbeveyhi'nin el-Kitâb adlı eserini okuması varlıklı bir aileye mensup olduğunu göstermektedir. Kendilerinden gramer okuduğu diğer hocaları arasında Ebû İshak ez-Zeccâc, Ebû Bekir İbnü's-Serrâc, Ebû Bekir b. Hayyât, İbn Düreyd bulunmaktadır. Kıraat ilmini de Ebû Bekir İbn Mücâhid'den öğrendi. Tahsil için gittiği Bağdat'ta on yıldan fazla kaldıktan sonra 341'de (952) Musul'a geçti; orada İbn Cinnî ile karşılaştı; daha sonra bu en sadık öğrencisiyle birlikte Halep'e gitti. Yaklaşık yedi yıl kaldığı Halep'te birçok meşhur nahivci, şair ve filologun toplandığı Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin sarayında onun hizmetinde bulundu. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin daveti üzerine Halep'ten ayrılarak Dımaşk, Bağdat ve diğer bazı şehirleri gezdikten sonra Şîraz'a gitti ve orada yirmi yıl kaldı (959-979). Hayatının en verimli devresi olan bu süre içinde üç büyük eserini kaleme aldı. İbn Cinnî vasıtasıyla tanıştığı şair Mütenebbî ile yine burada karşılaştı. Ayrıca Adudüddevle'ye nahiv okuttu. Bu hükümdar Bağdat'a hâkim olunca (369/979) Ebû Ali el-Fârisî de oraya gitti ve Bağdat'ta vefat etti.

Ebû Ali hayatını yoğun bir eğitim ve telif faaliyeti içinde geçirmiştir. Bu sebeple hiç evlenmemiş, mirasçısı bulunmadığından 30.000 dinar tutarındaki parasını Bağdat nahivcilerine bırakmıştır. Öğrencilerinin derse bizzat katılmasını sağlamak için problemleri birlikte tartışır ve onların kendi düşüncelerini serbestçe söylemelerini isterdi. Farsça'yı da çok iyi bilen Ebû Ali, bu sayede filoloji çalışmalarında mukayese yapma imkânına sahipti.

İtikad yönünden Mu‘tezile’ye mensup olmakla itham edilmişse de buna dair herhangi bir delil mevcut değildir. Bu ithama, Mu‘tezile ileri gelenlerinden Ebû Ali el-Cübbâî’nin tefsiri üzerine yazdığı, bugün elde bulunmayan ve 100 varak civarında olduğu söylenen (Yâkūt, VII, 241) Kitâbü’t-Tetebbuʿ adlı ta‘liki sebebiyle mâruz kalmış olmalıdır. Onun İbn Mücâhid’den arz* tarikiyle rivayet ettiği kıraatin Ebû Amr (ö. 154/771) kıraati olduğu sanılmaktadır. Fıkıhta ise Hanefî mezhebini benimsemiştir. Nitekim Ebû Hanîfe’nin fıkhı ile onun nahvi arasında açık bir benzerlik vardır. Her ikisi de kıyas metodunu kullanmıştır. Basra nahivcilerinin kıyastaki prensiplerinden olan aza itibar etmeme, şâz*a kıyasta bulunmama ve istimalde yeri olmamakla birlikte kıyasa da uygun düşmeyeni kabul etmeme gibi prensipleri uygular. Ebû Ali büyük nahivcilerin görüşlerini, olduğu gibi benimsemezdi; ancak meseleleri tartıştıktan, delillerini inceledikten sonra doğruluğuna inanırsa bunları kabul ederdi.

Talebelerinden İbn Cinnî, çeşitli ülkelere yaptığı uzun seyahatlerinde hocasına refakat etmiş ve kırk yıl hizmette bulunmuştur. Ali b. Îsâ er-Rabeî de yirmi yıl boyunca ondan hiç ayrılmamıştır. Birçok talebesi arasında, ondan öğrendiklerini bir tahlil ve terkibe tâbi tutarak işleyen sadece İbn Cinnî olmuştur. Ayrıca kıraat, hadis ve nahiv sahasında zamanın önemli simalarına hocalık yapmıştır. Talebeleri kendisine inceleme, araştırma ve tedvîn işlerinde yardım ederlerdi. Bu sebeple ilmî hayatı çok verimli olmuştur.

Eserleri. Kaynaklarda Ebû Ali el-Fârisî’nin çoğu dil ve gramere ait olmak üzere otuzdan fazla eserinden söz edilmekteyse de (bk. el-Mesâʾilü’l-ʿAskeriyyât, nâşirin mukaddimesi, s. 4-10) bunların büyük çoğunluğunun günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. Basılmış eserleri şunlardır: 1. el-Hücce li’l-kurrâʾi’s-sebʿa (el-Hücce fî ʿileli’l-kırâʾati’s-sebʿ). Adudüddevle adına kaleme aldığı bu eserini, hocası İbn Mücâhid’in es-Sebʿa fî menâzili’l-kurrâʾ adlı kitabına dayanarak yazmıştır. el-Hücce’nin iki ayrı neşrine başlanmış; bunlardan Bedreddin Kahvecî ve Beşîr Cüveycâtî tarafından yapılmakta olan neşrin şu ana kadar dört cildi yayımlanmıştır (Beyrut 1404-1411/1984-1991). Ali en-Necdî Nâsıf ve arkadaşları ise eserin iki cildini basmışlardır (Kahire 1968-1983). Her iki baskı da henüz bitmemiş olup devam etmektedir. Brockelmann’ın, eseri el-Hücce ve’l-igfâl (Suppl., I, 176) adıyla zikretmesi doğru değildir. Çünkü

Brockelmann aynı yerde Ebû Ali’nin el-İgfâl adlı bir başka eserinden söz etmektedir. Ayrıca eserin adı el-İgfâl değil el-Egfâl olmalıdır. 2. Şerhu’l-ebyâti’l-müşkileti’l-iʿrâb fi’ş-şiʿr. Kitâbü’ş-Şiʿr adıyla da bilinen eser Mahmud Muhammed et-Tanâhî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1988). 3. el-Îzâh fi’n-nahv. Adudüddevle için yazıldığından el-Îzâhu’l-ʿAdudî olarak da bilinen eser nahivcilerin ilgisini çekmiş, üzerinde şerh ve ta‘lik cinsinden birçok çalışma yapılmıştır (bk. Sezgin, IX, 103-107). Kitap Hasan Şâzelî Ferhûd tarafından el-Îzâhu’l-ʿAdudî adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1389/1969, Riyad 1408/1988). 4. et-Tekmile. Yine Adudüddevle adına yazılan eser sarfa dair olup el-Îzâḥ’ı tamamlayıcı mahiyettedir. Bu sebeple bazan iki isim birleştirilerek el-Îzâh ve’t-tekmile şeklinde de zikredilmektedir. et-Tekmile de Hasan Şâzelî Ferhûd tarafından neşredilmiştir (Riyad 1981; Cezayir 1984). Eser ayrıca Kâzım Bahrü’l-Mercân tarafından 1972’de Kahire Üniversitesi’ne yüksek lisans tezi olarak sunulmuş, bu çalışma daha sonra Bağdat Üniversitesi’nin desteğiyle yayımlanmıştır (Bağdad 1981). 5. Mesʾeletü aksâmi’l-haber. Eseri Ali Câbir el-Mansûrî el-Mevrid mecmuasında yayımlamıştır (Bağdad 1398/1978, VII/3, s. 201-220). 6. el-Egfâl fîmâ agfelehü’z-Zeccâc mine’l-meʿânî. Muhammed Hasan İsmâil tarafından 1974’te Aynişems Üniversitesi’ne yüksek lisans çalışması olarak takdim edilmiştir (Ebû Ali el-Fârisî’nin diğer eserleri için bk. Sezgin, IX, 103-110; el-Mesâʾilü’l-ʿAskeriyyât, nâşirin mukaddimesi, s. 5-10; el-Hücce li’l-kurrâʾi’s-sebʿa [nşr. Kahvecî-Cüveycâtî], nâşirlerin mukaddimesi, I, 41-43).

Ebû Ali el-Fârisî’nin bazı eserleri, seyahat ettiği Bağdat, Halep, Basra, Şîraz, Şam, Kirman gibi yerlerde gramer ve dil konularında kendisine sorulan çeşitli sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmiştir. Bu tür eserleri şunlardır: 1. el-Mesâʾilü’l-ʿAskeriyyât. İsmâil Ahmed Amâyire (Amman 1981) ve Muhammed Şâtır tarafından neşredilmiştir (Kahire 1982 [ikinci baskı]). Ayrıca Münâ İlyâs bu eserin “Bâbü’ş-şâz” bölümünü el-Kıyâs fi’n-nahv adlı çalışmasında yayımlamıştır (Dımaşk 1405/1985, s. 174-211). 2. el-Mesâʾilü’l-Basriyyât. Muhammed Şâtır tarafından Nazarât fi’l-mesâʾili’l-Basriyye adıyla neşredilmiştir (Kahire 1983). 3. el-Mesâʾilü’ş-Şîrâziyyât. Eser üzerinde Ali Câbir el-Mansûrî Aynişems Üniversitesi’nde bir doktora çalışması yapmıştır. 4. el-Mesâʾilü’l-müşkiletü’l-maʿrûfetü bi’l-Bagdâdiyyât. İsmâil Ahmed Amâyire tarafından yüksek lisans tezi olarak Aynişems Üniversitesi’ne takdim edilmiştir (bu

türden diğer eserleri için bk. el-Mesâʾilü'l-ʿAskeriyyât, nâşirin mukaddimesi, s. 6-10).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali el-Fârisî, el-Hücce li'l-kurrâʾi's-sebʿa (nşr. Bedreddin Kahvecî – Beşîr Cüveycâtî), Dımaşk 1404/1984, nâşirlerin mukaddimesi, I, 25-45; a.e. (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr.), Kahire 1403/1983, nâşirlerin mukaddimesi, I, 139; a.mlf., el-Mesâʾilü'l-ʿAskeriyyât (nşr. İsmâil Ahmed Amâyire), Amman 1981, nâşirin mukaddimesi, s. 1-21; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 290-292; a.e. (Teceddüd), s. 69; İbn Cinnî, el-Hasâʾis, Kahire 1952, I, 91, 92, 243, 277; II, 133; III, 328; a.mlf., el-Muhtesib, Kahire 1386/1966, I, 34, 186, 197; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 275-276; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ, Kahire, ts., s. 315-317; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 232-261; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 273-275; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 80-82; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 379-380; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 480-481; Safedî, el-Vâfî, XI, 376-379; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 206-207; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, II, 195; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 496-498; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 170-172; Keşfü'z-zunûn, I, 131, 212-213, 384; II, 1142, 1179, 1448, 1462, 1667; Brockelmann, GAL, I, 113; Suppl., I, 175-176; Kehhâle, Muʿcemü'l-müeʾllifîn, III, 200-201; Sezgin, GAS, IX, 101-110; Şevki Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1968, s. 255-265; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 536-538; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 7-13; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 179-180; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 188-197; Mahmûd Huseynî, el-Medresetü'l-Bagdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-ʿArabî, Beyrut 1407/1986, s. 260-318; Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Ebû Alî el-Fârisî: hayâtühû ve âsâruh, Cidde 1409/1989; Yahyâ Mîr Alem, "Kitâbü'l-Îzah: mekânetühû ve hasâʾisuh", MMLADm., LXVIII/2 (1993), s. 303-316; C. Rabin, "al-Farisı", EI² (Fr.), II, 821; I. Abbas, "Abū ʿAlī el-Fāresı", EIr., I, 257-258.

Mehmet Reşit Özbalıkçı

EBÛ ALİ el-FÂRMEDÎ

أبو علي الفارمدي

Ebû Alî Fazl b. Muhammed el-Fârmedî (ö. 477/1084)

Nakşibendî silsilesinin önemli sûfîlerinden biri.

401’de (1010-11) Tûs yakınındaki Fârmed (Fârmez) köyünde doğdu. Rüknü’l-İslâm, el-mürşid, kutbü’z-zamân ve şeyhü’l-meşâyih gibi unvanlarla anılır. İlk öğrenimini doğduğu köyde yaptıktan sonra Nîşâbur’a giderek meşhur sûfî müellif Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin medresesine girdi ve kısa sürede en seçkin öğrencilerinden biri oldu; özellikle vaaz ve hitabet tarzının tesirinde kaldı. Fârmedî’nin son derece güzel ve etkileyici konuştuğunu söyleyen Abdülgafir onun vaaz meclislerini, çeşit çeşit çiçek açan meyve ağaçlarıyla dolu bir bahçeye benzetir (Târîhu Nîsâbûr, s. 628).

Tasavvuf konusunda da Kuşeyrî’den faydalanan Fârmedî, Nîşâbur’a gelen Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ı ziyaret etti ve ilk görüşmesinde kuvvetli bir şekilde tesirinde kalarak büyük bir sevgiyle ona bağlandı; sohbet ve semâ meclislerine devam etti. Ebû Saîd Nîşâbur’dan ayrılınca üstadı Kuşeyrî’nin huzuruna çıkarak kendisinde meydana gelen ruhî gelişmeleri anlattı. Fakat Kuşeyrî ona ilim öğrenmeye devam etmesini tavsiye etti. İki üç yıl sonra tasavvufa meyli gittikçe arttığından üstadının izniyle medreseden ayrılarak bir tekkeye yerleşti; bir süre mücahede ve riyâzetle meşgul oldu. Bir gün kendisinde zuhur eden mânevî halleri Kuşeyrî’ye anlatınca üstadı, ulaştığı bu mertebeden sonra ona yardımcı olamayacağını, zira kendi mertebesinin onunkinden daha yüksek olmadığını söyledi. Yeni bir mürşide ihtiyacı bulunduğunu anlayan Fârmedî, ününü duyduğu Ebü’l-Kasım el-Cürcânî ile görüşmek üzere Tûs’a gitti. Cürcânî’nin yanında mücahede ve riyâzet dönemini tamamladıktan sonra vaaz vermek için icâzet aldı. Dili ve gönlü açıldığından olağan üstü güzel ve etkili konuşmalar yapmaya başladı. Bir ara Tûs’u ziyaret eden Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr ile bir kere daha görüşme fırsatı buldu. Nakşibendî silsilesinin önemli simalarından olan Ebü’l-Hasan el-Harakānî’den de faydalandı. Kuşeyrî’nin kızıyla evlenen Fârmedî 477’de

(1084) Tûs’ta vefat etti. Bazı kaynaklar vefat tarihini 472 (1080) olarak vermektedir. Fârmedî’nin Ebü’l-Mehâsin Ali, Ebü’l-Fazl Muhammed ve Ebû Bekir Abdülvâhid adlı üç oğlu olduğunu ve bunlarla tanışma fırsatı bulduğunu söyleyen Sem‘ânî, şeyhin kabrini defalarca ziyaret ettiğini de kaydeder (el-Ensâb, IX, 218).

Bir ara Merv’e giderek Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’le görüşen ve ondan itibar gören Fârmedî çağının büyük âlim ve mutasavvıflarıyla tanışmış ve onlardan faydalanmıştır. Kendisi de Gazzâlî, İbn Bâkûye ve Abdülkahir el-Bağdâdî de dahil olmak üzere pek çok âlim ve mutasavvıf üzerinde etkili olmuştur. Câmî Nefehâtü’l-üns’te (s. 370) Fârmedî’nin Gazzâlî’nin şeyhi olduğunu söyler. İkisi de Tûslu olan bu ünlü mutasavvıfların görüştükleri bilinmektedir. Nitekim Gazzâlî bizzat Fârmedî’den duyduğu birkaç sözü nakleder (İhyâ, IV, 178). Kasım Kufralı Câmî’ye dayanarak Gazzâlî’nin Fârmedî’ye intisabının kesin olduğunu söylüyorsa da (İA, IV, 755) Fârmedî vefat ettiğinde yirmi yedi yaşında olan ve henüz tasavvufa yönelmemiş bulunan Gazzâlî’yi onun mürid ve halifesi saymak doğru değildir. Gazzâlî’nin, eserlerinde Fârmedî’den çok az söz etmesi de bunu göstermektedir.

Fârmedî, Nakşibendiyye’nin Alevî silsilesinde Ebü’l-Kasım el-Cürcânî’nin, Bekrî silsilesinde ise Ebü’l-Hasan el-Harakānî’nin halifesi olarak gösterilir. Nakşibendiyye’nin her iki silsilesi Ebû Ali el-Fârmedî’de birleşir ve halifesi Yûsuf el-Hemedânî vasıtasıyla devam eder. Bu bakımdan Fârmedî Nakşibendî tarikatı tarihinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Jukovski), s. 211; Gazzâlî, İhyâ˒, IV, 178; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîhu Nîsâbûr: el-Müntehab mine’s-Siyâk, (nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş./1403, s. 628-629; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 218; Sübkî, Tabakāt, V, 304; Zehebî, ˓Alamü’n-nübelâ˒, XVIII, 565; a.mlf., el-˓İber, II, 337; Câmî, Nefehât, s. 368-370; Reşahât Tercümesi, s. 14, 16; Münâvî, el-Kevâkib, II, 68; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III,

355; Abdülmecîd el-Hânî, el-Hadâˀiku'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 71, 72; Muhammed b. el-Münevvir, Esrârü't-tevhîd fî makamâti'ş-Şeyh Ebî Saˁîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 128-131, 196-197, 199; Safâ, Edebiyyât, II, 219-220, 556; Ma'sûm Ali Şah, Tarâˀik, II, 308, 350, 352, 355, 554-555; Nâme-i Dânişverân, Tahran 1959, VIII, 306; Dihhudâ, Lugatnâme, I, 676; Kasım Kufralı, "Gazzâlî", İA, IV, 755; M. Achena, "Abū ˁAlı", EI² Suppl. (İng.), s. 14-15.

Tahsin Yazıcı

EBÛ ALİ el-GASSÂNÎ

(bk. GASSÂNÎ, Ebû Ali)

EBÛ ALİ el-HÂTİMÎ

(bk. HÂTİMÎ)

EBÛ ALİ KALENDER

أبو علي قلندر

(ö. 724/1324)

Hindistanlı sûfî şair.

Şerefeddin Pânîpetî veya Şah Bû Ali Kalender diye de tanınır. Irak'tan gelip Panipat'a yerleşen bir aileye mensuptur. Babası Fahreddin, adının başındaki "sâlâr" (kumandan) unvanına bakılırsa burada askerlikle ilgili bir görevde bulunmuş olmalıdır. Ebû Ali Kalender'in hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Onunla ilgili bilgi veren en eski kaynak olan Şems-i Sirâc Afîf'in Târîh-i Fîrûzşâhî

(telifi 800/1397) adlı eserinde, Delhi sultanlarından I. Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın (1320-1325) henüz hükümdar olmadan önce oğlu Cevne Han (Muhammed b. Tuğluk) ve yeğeni Fîrûz Şah Tuğluk'la birlikte Ebû Ali Kalender'i ziyaret ettiğinden bahsedilir. XI. (XVII.) yüzyılda yazılan eserlerde ise onun Panipatlı olduğu, büyük bir ihtimalle tahsilini burada yaptığı sırada tıpkı ünlü şair Fahreddîn-i Irâkı gibi kalenderlerle karşılaşıp onların dünyayı hiçe sayan yaşantılarına imrenerek öğrenimini yarıda bıraktığı ve kitaplarını nehire attığından söz edilir. Kalenderlere katıldıktan sonra ibadetleri de ihmal ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin yanı sıra onun Anadolu'ya gidip Şemseddîn-i Tebrîzî ve Mevlânâ ile görüştüğüne ilişkin rivayetler zaman bakımından gerçekle bağdaşmaz; zira Mevlânâ ile olsa bile 645'te (1247) vefat eden Şemseddîn-i Tebrîzî ile buluşması mümkün değildir. Ayrıca Ebû Ali Kalender'in Mevlânâ ve etrafındakilerden bahseden kaynakların hiçbirinde adı geçmemektedir.

Hayatları ve davranışları birbirine benzediği, ikisi de ilmi bırakıp kalender oldukları için büyük bir ihtimalle Fahreddîn-i Irâkī ile ilgili bilgiler Ebû Ali Kalender'in hal tercümesine sokulmuştur. Anadolu'ya geçen Ebû Ali Kalender değil Fahreddîn-i Irâkī'dir. Nitekim Irâkī, Şems ile olmasa bile Mevlânâ ile görüşmüştür (Eflâkî, I, 360, 399, 400; II, 594). Ebû Ali

Kalender'in büyük Çiştî şeyhlerinden Kutbüddin Bahtiyâr-ı Kâkî'nin (ö. 633/1235) mânevî vârisi olduğundan ve Nizâmeddin Evliyâ (ö. 725/1325) ile görüştüğünden de bahsedilir. Vefatında Karnâl'e defnedilen Ebû Ali Kalender'in mezarı daha sonra Panipat'a nakledildiği için bu iki şehir halkı onun naaşının kendi şehirlerinde bulunduğunu iddia eder ve ölüm gününde her iki şehirde de aynı günde anma törenleri düzenlerler.

Farsça bir mesneviyi de ihtiva eden ve birçok defa basılan Dîvân'ı (Lahor 1915; Siyâlkût 1933) dışında İhtiyârüddin adlı bir şeyhe yazdığı ilâhî aşktan bahseden mektupları (Mektûbât) ile Mesnevî-i Kelâm-ı Kalender (Meerut 1890) ve Mesnevî-i Bû Alî Şâh Kalender (Dehli 1265; Leknev 1310, 1315; Lahor 1872; Kanpûr 1871, 1872, 1880) adlı iki mesnevisi vardır. Hikemnâme, Hükümnâme veya Hikmetnâme adlarıyla anılan başka bir eserinden daha söz edilirse de bu eserin ona ait olup olmadığı tartışmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Menâkıbü'l-ʿârifîn, I, 360, 399, 400; II, 594; Abdülhak Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1280/1863, s. 124-126; Allahdiyâ, Siyerü'l-aktâb, Lucknow 1877, s. 405-407; Proceedings Asiatic Society of Bengal (1870), s. 125 (1873), s. 97; Hânbâbâ, Fihrist, II, 2261; IV, 4098, 4515-4516; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevser, Karachi 1952, s. 287-288; J. A. Subhan, Sufism: Its Saints and Shrines, Lucknow 1960, s. 323-325; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 350-351; Nurul Hasan, "Abū (Bū) ʿAli Kalandar", EI² (İng.), I, 104; Kh. A. Nizami, "Abū ʿAlī Qalandar", EIr., I, 258.

Tahsin Yazıcı

EBÛ ALİ el-KALÎ

(bk. KALÎ)

EBÛ ALİ el-MERZÛKĪ

أبو علي المرزوقي

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkī (ö. 421/1030)

Basra dil mektebine mensup âlim, edip ve münekkit.

Muhtemelen 360 (970-71) yılında İsfahan'da doğdu. Merzûkı nisbesi dedelerinden biriyle ilgili olabilir. Çocukluğu ve gençliği hakkında fazla bilgi yoktur. Tahsilini İsfahan'da yaparken bir yandan da dokumacılıkla meşgul oldu. Zeki, çalışkan ve kabiliyetli olduğundan dil ve edebiyat sahalarında erken yaşlarda kendisini yetiştirdi ve çevresinin takdirini kazandı. Hocaları arasında, kendisinden Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okuduğu Ebû Ali el-Fârisî ile hadis rivayet ettiği Abdullah b. Ca'fer b. Fâris bulunmaktadır.

Şiî Büveyhî ailesinin çocuklarına bir süre hocalık yaptığı için Merzûkī'nin de Şiî olduğunu söyleyenler vardır. Başka talebeleri bulunup bulunmadığı konusunda kaynaklarda bilgi yoktur. Büveyhîler zamanında âlim ve edip olarak tanınan Sâhib b. Abbâd'ın, vaktiyle kendisi için ayağa kalkmayan Merzûkī'ye, vezir olduktan sonra iyi davranmadığı kaydedilmektedir. Ancak onun, İsfahan esnafından üç meşhur âlim yetiştiğini, bunlardan birinin dokumacı Merzûkī olduğunu söylediği de bilinmektedir. Merzûkī Zilhicce 421'de (Aralık 1030) Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. 1. Şerhu Dîvâni'l-Hamâse. Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'sine yazdığı şerhtir. el-Hamâse üzerine birçok şerh yazılmakla birlikte bunlardan en çok beğenileni Merzûkī'nin eseri olmuştur. Zira bu şerhte, el-Hamâse'ye alınan şiirlerin açıklaması yanında şairleri hakkında da başka kaynaklarda az rastlanan bilgiler verilmiştir. Bilhassa bu şerhin mukaddimesiyle İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ adlı eserine yazdığı mukaddime, edebî tenkitle ilgili

orijinal görüş ve prensipler ihtiva etmesi sebebiyle oldukça önemlidir. Şerhin nâşirlerinden Ahmed Emîn, Arap dilinde bu mukaddimenin bir benzerini görmediğini ve mukaddimenin eskilerin kitaplarında mevcut, şiirin kolay anlaşılmayan temel özelliklerini (amûdü'ş-şi'r) çok güzel anlattığını söylemektedir. Nitekim Merzûkī bu mukaddimede, Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'sine aldığı şairleri ve şiirlerini seçerken bazı ölçüler tesbit etmiş, bunlardan hareketle şiirin temel özelliklerini ve çeşitlerini ele almış, sonra da nazımla nesrin mukayesesini yaparak nesrin nazımdan daha değerli ve üstün olduğu sonucuna varmıştır. Nesir olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'in mânası yanında lafzının da mûcize olması bu fikrin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delildir. Bu arada Merzûkī nâsir ve şairlerin bir mukayesesini yaparak şairlerin nâsirlerden daha çok olduğunu söyler. Ayrıca bir edibin hem nazım hem nesir sahasında temayüz edemediği, sanatın ve tabiiliğin edebî eserlerin değeri üzerindeki tesiri gibi meseleler üzerinde durur ve Ebû Temmâm'ın seçme zevkinin şairlik zevkinden daha üstün olduğunu söyler. Şükrî Faysal mukaddimeyi bu önemi sebebiyle ayrıca neşretmiş, neşrinde faydalandığı Merzûkī'nin el-Hamâse şerhi nüshalarını da tanıtmıştır (MMİADm., XXVII, 75-103). Muhammed Tâhir b. Âşûr ise bu neşri tenkit ederek Şükrî Faysal'ın görmediği İstanbul (Köprülü nr. 1308) ve Tunus (Mektebetü'l-Câmii'l-a'zam, nr. 4534, 4535) nüshalarını tanıtıp mukaddimeyi bunlarla karşılaştırmıştır (MMİADm., XXIX, 387-395, 544-552; XXX, 71-86, 281-287, 411-426, 572-589; XXXI, 59-76). Daha sonra Ömer el-Es'ad, Merzûkī ile İbn Kuteybe'nin mukaddimelerini birlikte tanıtıp karşılaştırmış, ancak Şükrî Faysal ile Muhammed Tâhir'in yazılarından bahsetmemiştir (Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî, I, 141-152). Şerhu Dîvâni'l-Hamâse, Ahmed Emîn ve Abdüsselâm M. Hârûn tarafından dört cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1951-1953). Eserin sonuna sözlük, gramer meseleleriyle ilgili bir bölüm ve örneklere dair indeksler eklenmiştir. 2. el-Ezmine ve'l-emkine (Haydarâbâd 1332/1914). Merzûkī'nin envâ'*a dair bu önemli eserinde meteoroloji ve astronomi konuları ele alınmaktadır. Önceki müelliflerin bu hususta verdikleri bilgilerin daha geniş bir şekilde ele alındığı eser altmış üç fasıldan oluşmakta, birinci fasılda astronomi konuları Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler ışığında incelenmektedir. Diğer fasıllarda zaman kavramı, mevsimlere göre yağmur ve rüzgârlar, önemli günler, gece-gündüz, yıldızlar, ay, güneş, bulutlar, sular, bitkiler ve diğer tabiat olayları ele alınmaktadır. 3. el-Kavl fî el-fâzi'ş-şümûl ve'l-ʿumûm. Dile dair olan bu

çalışması İbrâhim es-Sâmerrâî tarafından neşredilmiştir (Resâʾil fi'l-luga, Bağdad 1964, s. 69-99). 4. Şerhu Fasîhi Saʿleb. Eserin 534 (1140) yılında istinsah edilen bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1323, 196 varak). 5. Garîbü'l-Kurʾân. Medine'deki Mahmûdiye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 29). 6. el-Emâlî. Lugat ve nahivle ilgili olan eserin baş tarafı eksik bir nüshası Birmingham Kütüphanesi'ndedir (Mingana, nr. 1336/1, vr. 1ª-54b). 7. Şerhu'l-Mufaddaliyyât. Eserin Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (nr. 7446). Bunlardan başka Ebû Ali'nin, İbnü's-Serrâc'ın nahve dair el-Mûcez adlı eserinin şerhi olduğu sanılan Şerhu'l-Mûcez'i ile Kitâbü Şerhi'n-nahv, Şerhu Kasîdeti Bânet Süʿâd ve Şerhu eşʿâri Hüzeyl adlı eserlerinin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

Tâhir Ahdar Hamrûnî, Menhecü Ebî ʿAlî el-Merzûkī fî şerhi'ş-şiʿr (Tunus 1984) adlı çalışmasında onun edebî tenkitçiliğiyle şerhçiliğini ele almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali el-Merzûkī, Şerhu Dîvâni'l-Hamâse (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn – Ahmed Emîn), Kahire 1951-53, nâşirlerin mukaddimesi, s. I, IV; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 34-35; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 106; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 475-476; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 365; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 7374; Brockelmann, GAL Suppl., I, 502; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 91-92; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿârâ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 214-217; G. J. H. Van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 107-109; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 94; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, III, 93; Maʿa'l-Mektebe, s. 265-266; Tâhir Ahdar Hamrûnî, Menhecü Ebî ʿAlî el-Merzûkī fî şerhi'ş-şiʿr, Tunus 1984; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), I, 212; Sezgin, GAS, II, 45, 54, 69-70, 231, 395, 555, 557; VII, 361-363; VIII, 230-231; Mansour Ajami, The Alchemy of Glory, Washington 1988, s. 9-12; Şükrî Faysal, "Mukaddimetü'l-Merzûkī", MMİADm., XXVII (1371/1952), s. 75-103; Muhammed Tâhir b. Âşûr, "Mukaddimetü'l-Merzûkī", a.e., XXIX (1954), s. 387-395, 544-552; XXX, 71-86, 281-287, 411-426, 572-589; XXXI, 59-76; Ömer el-Es'ad, "Beyne

İbn Kuteybe ve’l-Merzûkī”, Mecelletü’l-Bahsi’l-ʿilmî, I, Mekke 1398/1977-78, s. 141-152; Ch. Pellat, “al-Marzūkī”, EI² (İng.), VI, 635-636.

Hüseyin Varol

EBÛ ALİ en-NÎSÂBÛRÎ

أبو علي النيسابوري

Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî b. Yezîd en-Nîsâbûrî (ö. 349/960)

Hadis hâfızı.

277'de (890) doğdu. İlk gençlik yıllarında kuyumculuk öğrenmeye başladı. Üstün zekâsını farkeden bir âlimin ilim yoluna girmesini tavsiye etmesi üzerine on yedi yaşından itibaren hadis tahsiline başladı. İlk hocası, o dönemde hayatının son yıllarını yaşayan Nîşâbur'un tanınmış muhaddisi İbrâhim b. Ebû Tâlib oldu. Memleketindeki muhaddislerden faydalandıktan sonra devrinin önemli ilim merkezlerini dolaşmaya başladı. Herat, İsfahan, Basra, Kûfe, Vâsıt, Ahvaz, Nesâ, Gazze, Cürcân, Mısır, Musul, Bağdat, Dımaşk, Mekke ve Medine'de İbn Huzeyme, Zekeriyyâ es-Sâcî, Abdân el-Ahvâzî ve Nesâî gibi muhaddislerden istifade etti. Kendisine de Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi âlimler talebelik ettiler.

Ebû Ali, 303 (915) yılında başka hocalardan da faydalanmak üzere Bağdat'a gitmek istediği zaman onu çok takdir eden hocası İbn Huzeyme tahsilinin yeterli olduğunu, Nîşâbur'da kendisine daha çok ihtiyaç bulunduğunu söyleyerek gitmesine rıza göstermedi. O da hocası izin verene kadar Nîşâbur'dan ayrılmadı. Talebesi Hâkim en-Nîsâbûrî, hocasının hadis rivayetinde güvenilir olduğunu, ender bir hâfıza gücüne sahip bulunduğunu, özellikle hadis müzakere ederken geniş kültürünün ortaya çıktığını söylemekte ve onun bir benzerini görmediğini ifade etmektedir. Kûfeli tanınmış hadis hâfızı İbn Ukde de önceleri Ebû Ali'yi pek beğenmezken daha sonra hadisteki otoritesini görünce, "Sen gerçekten hâfızsın ve beni geçmiş bulunuyorsun" diyerek takdirini ifade etmiştir. Hadis ve sahâbe üzerine yazdığı eserleriyle ünlü diğer talebesi Ebû Abdullah İbn Mende, ihtilâfü'l-hadîs* bilgisi ve ilmî ciddiyet bakımından hocasının bir benzeri bulunmadığını söylemektedir. Dârekutnî'ye göre de Ebû Ali bir hadis otoritesidir.

Sahîh-i Müslim'den bahseden hemen her eserde Ebû Ali en-Nîsâbûrî'nin bu eseri Sahîh-i Buhârî'ye tercih ettiği ve yeryüzünde ondan daha sahih bir kitap görmediğini söylediği nakledilmektedir.

Ancak Ebû Ali'nin bu görüşü İbnü's-Salâh ve diğer âlimler tarafından aynen kabul edilmemiş ve bazı yorumlara tâbi tutulmuştur (bk. el-CÂMİU's-SAHÎH).

Kaynaklarda Ebû Ali en-Nîsâbûrî'nin hadis sahasında eserler verdiği kaydedilmekteyse de büyük bir ihtimalle bu kitaplar günümüze kadar gelmemiştir.

Ebû Ali 15 Cemâziyelâhir 349'da (12 Ağustos 960) Nîşâbur'da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 71-72; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 396; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 332-333; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 902-905; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 51-59; Sübkî, Tabakāt, III, 276-280; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 236; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 324; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 380.

Selahattin Polat

EBÛ ALİ es-SADEFÎ

أبو علي الصدفي

Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Fîrrûh b. Hayyûn b. Sükkere es-Sadefî (ö. 514/1120)

Endülüslü hadis, fıkıh ve kıraat âlimi.

İbn Sükkere lakabıyla tanınır. Aslen Sarakusta'ya (Zaragoza) 4 mil uzaklıktaki Menzilü Mahmûd adıyla bilinen köyden olup 454 (1062) yılı dolaylarında burada doğdu. Doğum tarihini 450 (1058) ve 452 (1060) olarak zikreden kaynaklar da vardır. Sadefî nisbesini hangi sebeple aldığı kesin olarak bilinmemektedir.

Ebû Ali es-Sadefî tahsil hayatına doğduğu çevrede Kur'an dersleri alarak başladı. Daha sonra başta Sarakusta'da Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Belensiye'de (Valencia) İbn Dilhâs Ahmed b. Ömer el-Uzrî, Meriye'de (Almaria) Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'dûn el-Karavî olmak üzere Endülüs'ün tanınmış âlimlerinden hadis öğrendi. Rızkullah et-Temîmî İbn Hayrûn, Ebû Amr ed-Dânî'nin talebesi Hasan b. Muhammed b. Mübeşşir gibi kurrâdan çeşitli rivayetleriyle ilm-i kırâat okudu. Hadis ilmine olan ilgisi sebebiyle bu alanda daha da ilerlemek için 1 Muharrem 481'de (27 Mart 1088) Endülüs'ten ayrılarak Afrika'ya geçti ve Kayrevan yakınlarındaki Mehdiye şehrinde bu çevrenin ileri gelen âlimleriyle tanıştı. Daha sonra Mekke'ye gitti ve hac vazifesini yerine getirdi. Burada başta İmâmü'l-Haremeyn lakabıyla anılan Hüseyin b. Ali et-Taberî ve İbn Ebû Rendeka diye tanınan Ebû Bekir et-Turtûşî olmak üzere çeşitli âlimlerden faydalandı. Ayrıca İslâm dünyasından hac için Mekke'ye gelen pek çok âlimle tanışma fırsatı buldu. Mekke'den Basra'ya geçen Ebû Ali burada Ebü'l-Kasım Abdülmelik b. Şegabe, Ebû Ya'lâ el-Mâlikî ve Ebü'l-Abbas el-Cürcânî ile buluştu. Daha sonra da Vâsıt üzerinden Bağdat'a gitti (16 Cemâziyelâhir 482/26 Ağustos 1089). Beş yıl kaldığı bu ilim merkezinde Ebü'l-Hüseyin et-Tuyûrî ve Bağdat'ın önde gelen muhaddisi İbn Hayrûn'dan istifade etti. Ayrıca beş yıl süre ile Şâfiî fakihi Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâşî'nin fıkıh derslerine devam

etti; hocasından Şâfiî fıkhına dair et-Taʿlîkatü'l-kübrâ fî mesâʾili'l-hilâf adlı eserini dinledi ve yazdı. Cemâziyelâhir 487'de (Temmuz 1094) Bağdat'tan Şam'a geçen Ebû Ali es-Sadefî burada Ebü'l-Feth Nasr b. İbrâhim el-Makdisî ve Ebü'l-Ferec Sehl b. Bişr el-İsferâyînî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Hocası Ebü'l-Feth de ondan üç hadis yazdı. Şam'dan Mısır'a gittiği anlaşılan Ebû Ali orada zamanın önde gelen muhaddisi Ebû İshak el-Habbâl'den hadis okudu ve icâzet aldı. İlmî seyahatinin son durağı olan İskenderiye'de ise Ebü'l-Kasım Mehdî b. Yûnus el-Verrâk ve Ebü'l-Kasım Şuayb b. Sa'd'dan faydalandı.

Safer 490'da (Şubat 1097) Endülüs'e dönerek Mürsiye'ye yerleşen Ebû Ali es-Sadefî şehrin camiinde ders okutmaya başlayınca kısa zamanda şöhreti yayıldı, çeşitli yerlerden gelen pek çok talebe bilhassa kıraat ve hadis ilimlerinde kendisinden istifade etti. Talebeleri arasında daha önce kendilerinden ders okuduğu bazı hocaları da vardır (Kādî İyâz, s. 130-131). Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Beşküvâl ve Kādî İyâz gibi tanınmış kişiler onun önde gelen talebelerinden olup bunlardan İbn Beşküvâl kendisinden "bana icâzet veren hocaların en değerlisi" diye söz etmekte, Kādî İyâz ise başta Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim olmak üzere bazı eserleri baştan sona kadar kendisinden dinlediğini söylemekte ve -kısmen dinlediği kitaplarla birlikte-yirmi altı eserin adını zikretmektedir. Kādî İyâz, Ebû Ali es-Sadefî'den faydalanan 200 kadar kişinin hal tercümelerini el-Muʿcem fî şüyûhi İbn Sükkere adlı eserinde toplamış, İbnü'l-Ebbâr da aynı maksatla el-Muʿcem fî ashâbi'l-Kādî Ebî ʿAlî es-Sadefî (Madrid 1886) adıyla bir eser yazmıştır. İbnü'd-Debbâğ diye tanınan Yûsuf b. Abdülazîz el-Lahmî'nin de bu konuda bir mu'cem* telif ettiği zikredilmektedir (İbnü'z-Zübeyr, VII, 208).

Hadis ilmine olan vukufu, cerh ve ta'dîl* konusundaki engin bilgisi, hattatlığı ve üstün ahlâkı ile tanınan Ebû Ali es-Sadefî, özellikle Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'ini okutmakla meşgul oldu. Bizzat yazdığı pek çok eser arasında Buhârî ve Müslim'in sahihleri de bulunmaktadır (Ebû Ali es-Sadefî tarafından ūyazılan Sahîhu'l-Buhârî nüshası ile ilgili bir inceleme yazısı için bk. Abdülhâdî et-Tâzî, XIX/1, s. 21-52).

Ebû Ali es-Sadefî 505 yılında (1111) Mürsiye kadılığına tayin edildi. Ancak

bir süre sonra bu görevden ayrılmak istedi; isteğinin kabul edilmemesi üzerine de birkaç ay gizlendi ve Mürsiye'yi terkedip Meriye'ye gitti. Bir müddet burada kaldıktan sonra kadılık görevini kabul etmek zorunda kaldı. 507 (1113) yılının sonunda istifası kabul edilinceye kadar bu görevini sürdürdü. 508'de (1114) bu defa İşbîliye kadılığına getirilmek istendiyse de bu teklifi reddetti ve mazereti kabul edilinceye kadar evinden dışarı çıkmadı. Hayatının bundan sonraki döneminde ders okuttu ve ilimle meşgul oldu. Geçimini bazı arkadaşlarıyla birlikte yaptığı ticaretle sağladığı ve bu arada muhtelif eserler de telif ettiği anlaşılan Ebû Ali'nin eserleri hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Ebû Ali es-Sadefî, Emîr İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn'le birlikte, Sarakusta'ya bağlı Kutünde (Kutende) mevkiinde müslümanlarla Fransızlar arasında meydana gelen bir çarpışmaya katıldı ve 25 Rebîülevvel 514'te (24 Haziran 1120) şehid oldu. Bu tarih bazı kaynaklarda 17 Rebîülâhir 514 (16 Temmuz 1120) olarak da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, el-Gunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 129-138; İbn Beşküvâl, es-Sıla, Kahire 1966, I, 144-146; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, s. 269; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1399/1979, IV, 310; İbnü'z-Zübeyr, Sılatü's-sıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1937, VII, 208; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 376-378; a.mlf., el-ʿİber, II, 403; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1253-1255; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, I, 330-332; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 250-251; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 455; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 90-93; a.mlf., Ezhârü'r-riyâz (nşr. Saîd Ahmed A'râbî v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80, I, 21-22; III, 151-154; Keşfü'z-zunûn, II, 1736; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 279; Abdülhâdî et-Tâzî, "Mahtûta vahîde fi'l-ʿâlem: Sahîhu'l-İmâm el-Buhârî bi-hatti'l-Hâfız es-Sadefî", MMMA (Kahire), XIX/1 (1973), s. 21-52; Moh. Ben Cheneb, "İbnül'abbâr", İA, V/2, s. 842.

Tayyar Altıkulaç

EBÛ ALİ eş-ŞÂŞÎ

(bk. ŞÂŞÎ, Ebû Ali)

EBÛ ALİ et-TENÛHÎ

(bk. TENÛHÎ, Ebû Ali)

EBÛ ÂMİR el-AKADÎ

أبو عامر العقدي

Ebû Âmir Abdülmelik b. Amr el-Akadî (ö. 204/819-20)

Muhaddis.

Benî Kays kabilesinden Akadîler'le olan yakın ilgisi sebebiyle Kaysî ve Akadî nisbeleriyle anılır. Kurre b. Hâlid, Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes gibi hocalardan hadis öğrendi. Ali b. Medînî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler de kendisine talebelik ettiler.

Ebû Âmir Basra'nın güvenilir hadis hâfızlarından biriydi. Ahmed b. Hanbel, hadis tahsili için Basra'ya giden bir talebeye Ebû Âmir'den faydalanmasını tavsiye etmişti. Yahyâ b. Maîn ile Ebû Hâtim er-Râzî onu sadûk*, diğer muhaddisler ise sika* olarak değerlendirirler. Rivayet ettiği pek çok hadisten bazılarına Kütüb-i Sitte'de yer verilmiştir. Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin (ö. 354/965) rivayetlerinden İbn Gaylân'ın derlediği el-Gaylâniyyât'ta da Ebû Âmir'in rivayetleri âlî senedlerle zikredilmiştir.

Ebû Âmir el-Akadî 204 (819-20) yılında Basra'da vefat etmiştir. 205'te (820-21) vefat ettiği de kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 299; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, V, 425; a.mlf., et-Târîhu's-sagır, II, 304; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 521; el-Cerh ve't-taʿdîl, V, 359-360; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 469-471; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 347-348; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 409-410; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Ömer), s. 144; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 14.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ ÂMİR el-EŞ‘ARÎ

أبو عامر الأشعري

Ubeyd b. Süleym b. Haddâr el-Eş‘arî (ö. 8/630)

Kumandan sahâbî.

İslâmiyet’in ilk devirlerinde müslüman olan Ebû Âmir, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin amcasıdır. Önceleri âmâ iken gözlerinin sonradan açıldığı ve Habeşistan’a hicret eden müslümanlardan olduğu rivayet edilmektedir.

Mekke’nin fethinde ve Huneyn Gazvesi’nde bulundu. Mekke’nin fethinden sonra Huneyn’de bozguna uğrayan Hevâzinli müşriklerin Evtâs ve Tâif’te toplanarak yeniden savaşa hazırlandıklarını haber alan Hz. Peygamber, Ebû Âmir kumandasındaki bir kuvveti Evtâs’a gönderdi; kendisi de Tâif’e hareket etti. Ebû Âmir’e bağlı birlik, yolda Araplar’ın tanınmış şairlerinden Düreyd b. Sımme ve adamlarıyla karşılaştı. Düreyd öldürüldü ve yanındaki kuvvetleri dağıtıldı. Daha sonra Evtâs’ta müşriklerle karşı karşıya gelen Ebû Âmir, Hevâzinli dokuz kişiyle birer birer savaştı. Bu sırada her birini önce İslâmiyet’e davet ediyor, kabul etmeyeni öldürüyordu. Sonunda kendisi de okla dizinden yaralandı. Yeğeni Ebû Mûsâ amcasını yaralayan adamı öldürdükten sonra dizindeki oku çıkardı. Ebû Âmir öleceğini anlayınca Ebû Mûsâ’yı yerine kumandan tayin etti ve onunla Hz. Peygamber’e selâm gönderdi, kendisine dua etmesini istedi. Çok geçmeden şehid oldu.

Ebû Mûsâ el-Eş‘arî amcasının silâhını, atını ve eşyasını Hz. Peygamber’e götürerek selâmını ve dua isteğini bildirdi. Bunun üzerine Resûlullah abdest alıp iki rek‘at namaz kıldıktan sonra, “Allahım! Ebû Âmir Ubeyd’e mağfiret et, kendisini kıyamet gününde insanların çoğundan üstün kıl ve cennette ona yüksek bir makam ver” diye dua etti. Ebû Âmir’in eşyası oğluna verildi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 129, 164, 201-202, 399, 412; Buhârî, “Cihâd”, 69, “Megāzî”, 55; Müslim, “Fezâˈilü’s-sahâbe”, 165; Vâkıdî, el-Megāzî, III, 915-916; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 454-455, 457, 459; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 151-152; IV, 357-358; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 79-80; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, Kahire, ts., III, 1019; IV, 1704-1705; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, III, 541; VI, 186-188; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 413; VII, 252-253.

Nuri Topaloğlu

EBÛ AMMÂR

(bk. TENÂVÜTÎ)

EBÛ AMR b. ALÂ

أبو عمرو بن العلاء

Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ’ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771)

Yedi kıraat imamından biri, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

70 (689) yılında Mekke’de doğdu. Doğum tarihi için 55 (675), 65 (685) ve 68 (688) yılları da kaydedilmiş (İbn Hallikân, III, 138), doğum yerini Basra ve Kâzerûn olarak zikredenler olmuştur (Enderâbî, s. 83; İbnü’l-Cezerî, I, 289). Adı üzerinde ihtilâf edilerek kendisi için on dokuz isim ileri sürülmüş, ayrıca künyesinin adı olduğu söylenmişse de Zehebî bu isimlerin tamamını zikrettikten sonra Zebbân adını tercih etmiştir (Maʿrifetü’l-kurrâʾ, vr. 25b-26a). Ebû Amr’ın bir soru üzerine adının Zebbân olduğunu söylediğine dair rivayete (İbn Mücâhid, s. 80) ve yine ona nisbet edilen bir beyitte kendisinden Zebbân diye söz etmesine (İbnü’l-Enbârî, s. 31; Yâkūt, XI, 158) bakılırsa Zehebî’nin tercihinin doğru olduğu söylenebilir. Temîm’in Mâzin koluna mensup olması sebebiyle Mâzinî, hayatının büyük bölümünü Basra’da geçirdiği için Basrî nisbeleriyle anılmıştır. Vekî‘ b. Cerrâh’tan nakledilen ve Ebû Amr’ın kabir taşında yazılı olduğu ileri sürülen, “Benî Hanîfe’nin mevlâsı Ebû Amr’ın kabridir” ibaresine dayanarak Hanîfoğulları’na nisbet edilmişse de annesi Âişe bint Abdurrahman’ın Hanîfoğulları’na mensubiyeti veya kendisinin Hanîfoğulları’nın halîf*i olması sebebiyle böyle bir ifadenin kullanılmış olabileceği ileri sürülmüştür (Dânî, Câmiʿu’l-beyân fi’l-kırâʾâti’s-sebʿ, s. 40).

Ebû Amr’ın çocukluk ve yetişme dönemiyle ilgili bilgiler yetersiz ve çelişkilidir. Henüz küçük bir çocukken kıraat dersi almaya başlamış olmasının (İbn Mücâhid, s. 83) ötesinde bilinen bir şey yoktur. Mekke’de doğup Basra’da yetiştiği ileri sürüldüğü gibi aksi de söylenmiş, ilk tahsil yıllarını Hicaz’da geçirdiği zikredilmiştir. İbn Mücâhid, kıraat ilmini Hicaz kurrâsından öğrendiğini ve bu ilimde onların metodunu benimsediğini söylemektedir (Kitâbü’s-Sebʿa, s. 82). Kendisinin anlattığına göre yirmi yaşının üstünde bir genç iken Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin adamlarına

yakalanmamak için Irak’tan kaçan babasıyla birlikte Yemen’e gitmiş, Yemen çöllerinde Haccâc’ın öldüğünü öğrenmeleri üzerine Basra’ya dönmüşlerdir. İbn Hallikân’ın verdiği bu bilginin doğruluğu kabul edildiği takdirde çocukluğunu Mekke’de geçirdiği, tahsilini buradaki ve Medine’deki âlimlerden belli bir seviyeye getirdikten sonra Basra’ya yerleştiği söylenebilir.

Ebû Amr 154 (771) yılında Kûfe’de vefat etti. Bu tarih bazı kaynaklarda 147 (764), 148 (765), 155 (772), 156 (773), 157 (774) ve 159 (776) olarak da zikredilmiştir. Ölümünden önce Dımaşk Valisi Abdülvehhâb b. İbrâhim’den yardım istemek üzere bu şehre gittiği ve Kûfe’ye dönerken yolda veya Kûfe’ye ulaştıktan

sonra Abbâsî ailesinin tanınmış şahsiyetlerinden Muhammed b. Süleyman’ın yanında öldüğü de rivayet edilmiştir.

Ebû Amr Mekke’de Mücâhid b. Cebr, Saîd b. Cübeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime b. Hâlid, kurrâ-i seb‘adan Ebû Ma‘bed İbn Kesîr; Medine’de Yezîd b. Rûmân, Şeybe b. Nisâh ve kurrâ-i aşereden Ebû Ca‘fer el-Kārî; Kûfe’de kurrâ-i seb‘adan Âsım b. Behdele; Basra’da Yahyâ b. Ya‘mer, Nasr b. Âsım ve Hasan-ı Basrî gibi tanınmış âlimlerden kıraat okudu. İbn Mücâhid’in Kitâbü’s-Sebʿa’sında naklettiği bir rivayette (s. 84) Basra’da Nasr b. Âsım’dan ve talebelerinden kıraat okumadığı, bu ilmi Hicazlı âlimlerden tahsil ettiği ileri sürülmüşse de bu eser dahil çeşitli kaynaklarda hocalarıyla ilgili olarak verilen bilgiler karşısında onun kıraat tahsilini Hicaz bölgesiyle sınırlamak mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan Nasr b. Âsım’a talebelik etmemiş olsa bile ondan kıraat rivayet ettiği yolundaki bilgiler doğru olmalıdır. Mücâhid b. Cebr ile Saîd b. Cübeyr’in onun kıraat hocaları arasında önemli bir yer tuttukları anlaşılmaktadır. Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr başta olmak üzere kıraat hocalarının çoğu bu ilmi Abdullah b. Abbas’tan öğrendiğine göre Ebû Amr’ın kıraat ilmindeki esas senedini Ebû Amr b. Alâ-Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr-Abdullah b. Abbas-Übey b. Kâ‘b-Hz. Peygamber olarak tesbit etmek mümkündür. Babasından ve Enes b. Mâlik, Yahyâ b. Ya‘mer, Mücâhid b. Cebr, Ebû Recâ el-Utâridî, Atâ b. Ebû Rebâh gibi önemli şahsiyetlerden hadis rivayet eden Ebû Amr nahivde Nasr b. Âsım’dan faydalandı. Kendisinden de Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf, Abdülvâris b. Saîd el-Anberî, İshak b. Yûsuf

el-Ezrak, Hârûn b. Mûsâ el-A‘ver, Şücâ‘ b. Ebû Nasr, Hüseyin b. Ali el-Cu‘fî, Ali b. Nasr el-Cehdamî arz* ve semâ* yoluyla kıraat öğrenirken Şebâbe b. Sivâr, Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî ve Hammâd b. Zeyd gibi âlimler hadis rivayet ettiler ve Arap edebiyatı sahasında faydalandılar. Halîl b. Ahmed ondan nahiv öğrendi. Sîbeveyhi, Îsâ b. Ömer el-Hemedânî ve kurrâ-i seb‘adan Hamza b. Habîb ez-Zeyyât da Ebû Amr'ın talebeleri arasında yer alarak kendisinden bazı kıraat vecihleri rivayet ettiler. Talebeleri içinde Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin ayrı bir yeri olmalıdır. Zira Yezîdî onun kıraatiyle ilgili rivayetlerin başlıca kaynaklarından birini oluştururken İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sından sonra kırâat-i seb‘a konusunda telif edilen pek çok eserde Ebû Amr'ın kıraati için tercih edilen iki râvi Dûrî ve Sûsî'nin de hocaları olmuş, talebelerinden Tayyib b. İsmâil'in söylediğine göre Ebû Amr'ın muhtemelen ders takrirlerinden 10.000 varaklık yazılı bir metin meydana getirmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 410).

Ebû Amr'ın kıraatini beğenen hocası Saîd b. Cübeyr bu okuyuşunu korumasını ondan istemiş, Ahmed b. Hanbel de kendisine sorulan bir soru üzerine Ebû Amr'ın kıraatini tavsiye ettiğini söylemiştir. İbn Mücâhid, Basralılar'ın çoğunun Ebû Amr kıraatini benimsediğini belirtmekte, Enderâbî de (ö. 470/1077), "Tâbiîlerden sonra günümüze kadar Basra'da halk kıraatte ona uymuştur" demektedir. İbnü'l-Cezerî ise (ö. 833/1429) Şam'da V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar İbn Âmir'in kıraatinin okunmakta olduğunu, Irak'tan gelip Şam'da birkaç yıl ikamet eden Hibetullah b. Ahmed b. Tâvûs'un, imamı bulunduğu Emeviyye Camii'nde halkı Ebû Amr kıraatine yönlendirmesi üzerine bu çevrede onun kıraatinin meşhur olduğunu, kendi asrında ise Şam, Hicaz, Yemen ve Mısır gibi bölgelerde yine Ebû Amr'ın kıraatinin yaygın olarak okunduğunu zikretmektedir. Bugün de Ebû Amr'ın kıraati bazı İslâm ülkelerinde bu işin uzmanlarının gayretiyle veya bazı öğretim kurumlarının programları içinde diğer meşhur kıraatlerle birlikte okutulmaktaysa da Sudan, Nijerya ve bazı Orta Afrika ülkeleri istisna edilecek olursa yaygın bir tilâvet metodu olarak İslâm dünyasında varlığını koruyamamıştır. IX. (XV.) yüzyıla kadar geniş bir coğrafî alanda okunmakta olan bu kıraatin asırlar içinde yerini daha çok Âsım b. Behdele'nin Hafs rivayetine terketmesinin çeşitli sebepleri olmalıdır. Meselâ Mısır'da daha çok bu kıraatin Dûrî rivayeti okunmakta iken Osmanlılar'ın bu ülkeye hâkimiyetinden sonra Âsım'ın Hafs

rivayetinin yaygınlaşarak onun yerini aldığı bilinmektedir (Lebîb es-Saîd, s. 114).

İbn Mücâhid'in değerlendirmesine göre Ebû Amr kıraatini icra ederken tekellüften sakınmış, cevaz ölçülerini aşmamak şartıyla olabildiğince mübalağasız ve sade (tahfîf ile) okumuştur. Onun kıraatinin bazı özellikleri şunlardır: 1. هو ve هي zamirlerinin "hâ"ları, kendilerinden önce harekeli "vav", "fâ" ve "lâm" bulunduğunda sâkin kılınır وَهْوَ، فهو، لهو gibi. 2. نصارى أبصارهم , ابرار , كافرين , تورية, vb. kelimelerde imâle yapılır. 3. Bazı istisnaları olmakla birlikte sâkin hemzeler, bir önceki harfin harekesine uygun med harfine ibdâl edilir:)يومنون, يامرون , بيس gibi. 4. Sûsî'nin rivayetine göre birbirinin aynı olan iki harf ayrı ayrı kelimelerde yan yana bulunduklarında istisnaları olmakla birlikte birinci harf harekeli de olsa idgam yapılır. Bazı şartlarla mahreçleri birbirine yakın harfler arasında da uygulanan ve diğer meşhur kıraatlerin hiçbirinde bulunmayan bu idgama "idgām-ı kebîr" denir; فمن زحزح عن النار , فيه هدى , لا أبرح حتى gibi (Dânî, et-Teysîr, s. 20-29).

Kıraat ilminde hüccet kabul edilen ve İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Seba'sında kıraatinin kaideleri yazılı hale getirilerek özellikle bu ilimde diğer altı imamla birlikte meşhur olan Ebû Amr'ı, Yahyâ b. Maîn hadiste sika* kabul ederken Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında "lâ be'se bih" (zararı yok, hadisi alınabilir) demekle yetinmiştir. Zehebî de rivayet ettiği hadislerin çok olmadığını ve Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunmadığını söylemiştir. İbn Hibbân'a göre bu rivayetlerinin sayısı elli kadardır.

Talebelerinden Ebû Ubeyde et-Teymî onun garîb* kelimeleri, Kur'an'ı, şiiri, eyyâmü'l-Arab*ı, Arap dili ve edebiyatını en iyi bilen kişilerden biri olduğunu söylemiş (bk. Câhiz, I, 321; İbn Hallikân, III, 136), İbn Kuteybe ise kıraatte üstat olmakla birlikte garîbde ve şiirde daha üstün olduğunu belirtmiştir. Ferezdak da onu övmüş, bir beytinde Ebû Amr'ı buluncaya kadar "çok kapı çaldığını" zikretmiştir (bk. İbn Hibbân, VI, 347). Ebû Amr'ın Arap dili ve edebiyatındaki önemi, bu alandaki çalışmalarını Câhiliye dönemi üzerinde yoğunlaştırmasından ve derlediği bütün şiir ve haberleri bu dönemi idrak etmiş Araplar'a dayandırmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Asmaî, onun İslâmî döneme ait herhangi bir beyti delil olarak kullanmadığını söylemiştir (bk. İbnü'l-Kıftî, IV, 133). Ebû Ubeyde et-Teymî'nin rivayetine göre, dili fasih Araplar'dan derleyerek

meydana getirdiği bir oda dolusu kitabını kendini tamamıyla ibadete verdiği bir dönemde yakmıştır (bk. Câhiz, I, 321). Yaptığının yanlış olduğunu anlayınca yeniden ilme dönmüş, bundan sonra talebelerine bu bilgilerden ezberinde kalanları aktarmaya çalışmıştır. Ebû Ubeyde'nin bu rivayetinde geçen ve "kendini ibadete verdi" anlamına gelen "tekarree" kelimesini Brockelmann (GAL [Ar.], II, 129;

İA, IV, 11) ve Blachère'in (EI² [İng.], I, 106) "kendini Kur'an kıraatine verdi" şeklinde anlamaları sehiv eseri olmalıdır.

Bizzat kendi değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre Ebû Amr'ın açık sözlülüğü devlet adamlarına yakın olmasını engellemiştir. Bir gün Halife Seffâh'ın amcası Süleyman b. Ali kendisine bir soru sormuş, ancak verdiği cevap onun hoşuna gitmemişti. Ebû Amr bu olay üzerine yazdığı beyitlerde melikler önünde eğilmeye tenezzül etmediğini, onların doğru konuşarak değil yalan söyleyerek memnun edilebileceğini ifade etmiştir (bk. İbn Hallikân, III, 138).

Eserleri. Bir oda dolusu kitabını yaktığına dair rivayet doğru ise Ebû Amr'ın çok sayıda telifi bulunduğunu kabul etmek gerekir. Corcî Zeydân onun yazılı bir şey bırakmadığını söylüyorsa da bu doğru değildir. Bilinen eserleri şunlardır: 1. Kitâbü Mersûmi'l-Mushaf. Kur'ân-ı Kerîm'in resm-i hattı ile ilgilidir. Ebû Amr ed-Dânî tarafından Rüsûmü'l-Mushafi'l-Kerîm adıyla ihtisar edilmiş olup bu muhtasarın yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 4814, 14 varak). 2. Şerhu Dîvâni'l-Hırnık. Hırnık bint Bedr'e (ö. 50/670 [?]) ait divanın şerhidir (Brockelmann, GAL [Ar.], I, 165-166; Suppl., I, 70). 3. Kitâbü'l-İdgāmi'l-kebîr (eserin yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: mahtûtâtü't-tecvîd, I, 5-7). 4. el-Vakf ve'l-ibtidâ᾽. Bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 18 L, 128; bk. Ali Şevâh İshak, I, 280). 5. Takyîdü'l-emsile. Yazma bir nüshası Rabat Umumi Kütüphanesi'ndedir (nr. 1321-d, vr. 208ª-223b). 6. Kitâbü'l-Emsâl. Abdülmecîd Katâmiş'in belirttiğine göre Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124) Mecmaʿu'l-emsâl adlı eserinde onun bu kitabından elli sekiz yerde nakilde bulunmuştur. 7. Kitâbü'l-Kırâ᾽ât. Son iki eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (bk. İbnü'n-Nedîm, s. 171; Meydânî, I, 5; Sezgin, I, 17).

İbnü'n-Nedîm, Ebû Amr'dan Kitâbü'n-Nevâdir adlı bir eserin rivayet edildiğini, İbn Şenebûz'ün (ö. 328/939) Kitâbü Mâ hâlefe'bnü Kesîr Ebâ ʿAmr adında bir eseri olduğunu, Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî (ö. 215/830), İbn Mücâhid (ö. 324/936), Ebû Zühl ve Ahmed b. Zeyd el-Hulvânî'nin Kitâbü Kırâʿati Ebî ʿAmr adıyla ayrı ayrı eserler yazdıklarını zikretmekte (el-Fihrist, s. 141, 154, 157, 171, 215, 405), İbn Hallikân da Ebû Bekir es-Sûlî'nin (ö. 335/946) Ahbâru Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâʾ adında bir eser telif ettiğini söylemektedir (Vefeyât, III, 477). Daha sonraki devirlerde de Ebû Amr'ın kıraatini konu alan pek çok çalışma yapılmış ve müstakil eserler yazılmıştır (bu eserlerden bazılarının yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: mahtûtâtü'l-kırâʾât, I, 33, 91, 114, 115, 117, 190, 236, 285, 287, 437, 447; II, 472, 494, 519, 526, 537, 623, 630, 644, 648, 656, 689).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 320-321; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 531, 599; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 80-85, 99-101; Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali, Merâtibü'n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1954, s. 13-41; İbn Hibbân, es-Sikāt, VI, 345-347; Sîrâfî, Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 46-48; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1984, s. 35-40; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 140-141, 154, 157, 171, 192-194, 215, 228, 247, 405; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 20-29, 31-32, 36-37, 47, 51-52; a.mlf., Camiʿu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-sebʿ (haz. Kemal Atik, doktora tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 40; Enderâbî, Kırâʾatü'l-kurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 83-94; Meydânî, Mecmaʿu'l-emsâl (Ebü'l-Fazl), I, 5; İbnü'l-Bâziş, el-İknâʿ, I, 92-94, 492-493; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1405/1985, s. 30-35; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, IV, 131-139; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 1561-60; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 136-139, 477; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 407-410; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 141-160, s. 683-687; a.mlf.,

Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 100-105; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 25b-29b; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 288-292, 425; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 178-180; Süyûtî, el-Müzhir, II, 398 vd.; Brockelmann, GAL, I, 97; Suppl., I, 70, 158; II, 142; a.mlf., GAL (Ar.), I, 165-166; II, 129-130; a.mlf., “Ebû Amr”, İA, IV, 11; Sezgin, GAS, I, 17; Ömer Ferrûh, Târîhu’l-edeb, II, 73-75; C. Zeydan, Âdâb, I, 405-406; Lebîb es-Saîd, el-Mushafü’l-mürettel, Kahire 1387/1967, s. 114, 233-236; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü musannefâti’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403/1983, I, 203-204, 280; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü mahtûtâti Dâri’l-Kütübi’z-Zâhiriyye: ʿulûmü’l-Kurʾâni’l-Kerîm, Dımaşk 1403/1983, I, 104-107, 429-430; el-Fihrisü’ş-şâmil: mahtûtâtü’t-tecvîd, Amman 1406/1986, I, 5-7; a.e.: mahtûtâtü’l-kırâʾât, Amman 1407/1987, I, 33, 91, 114, 115, 117, 190, 236, 285, 287, 437, 447; II, 472, 494, 519, 526, 537, 623, 630, 644, 648, 656, 689; Abdülmecîd Katâmiş, el-Emsâlü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1408/1988, s. 45-47; R. Blachère, “Ebu ʿAmr”, EI^2 (İng.), I, 105-106.

Tayyar Altıkulaç

EBÛ AMR ed-DÂNÎ

(bk. DÂNÎ)

EBÛ AMR ed-DIMAŞKI

أبو عمرو الدمشقي

(ö. 320/932)

İlk devir sûfîlerinden.

Dımaşk'ta doğup yetişti. Kaynaklarda doğum tarihi ve tam adı hakkında bilgi yoktur. Hayatının ilk dönemlerinde dinî ilimlerle meşgul oldu, tefsir ve hadis tahsil etti. Kelâm tartışmalarına katıldı, ruhların ve âlemin kıdemini savunan Tenâsühiyye ve Ezeliyye gibi fırkaların görüşlerine karşı çıktı. Hatta onun bu konuda bir risâle kaleme aldığı rivayet edilir (Sülemî, s. 277; Şa'rânî, I, 101).

Ebû Amr, Zünnûn el-Mısrî'nin müridleriyle karşılaştıktan sonra tasavvufa yöneldi; Dımaşk'ın en meşhur sûfîsi Abdullah b. Cellâ'ya intisap etti. Horasan'ın ünlü sûfîlerinden Ebü'l-Hasan el-Bûşencî ile de görüştü. Böylece Mısır, Şam ve Horasan'da gelişmekte olan tasavvufî düşünceyi tanıma imkânı buldu.

Tasavvufu, "en mükemmel varlığı (Allah'ı) müşahede edebilmek için maddî âlemi noksan olarak görmek, hatta ona hiç bakmamak" şeklinde tarif eden (Sülemî, s. 178) Ebû Amr ed-Dımaşkı, zühd ve riyâzet konularının yanında velâyet, keşf, havâtır, kerâmet, safvet, mârifet, muhabbet gibi meselelere de eğilmiştir. Dımaşkı, âyet ve hadislere tasavvufî yorumlar getiren ilk sûfîlerdendir. Kelâbâzî onun, Hz. Eyyûb'ün dilinden ifade edilen, "Başıma bir musibet geldi..." (el-Enbiyâ 21/83) meâlindeki âyeti, "Bu musibet bir ganimettir" şeklinde yorumlayarak belâyı nimet gibi gördüğünü nakleder (et-Taarruf, s. 144). Sülemî ise Ebû Amr'ın, "Hilâli görünce oruca başlayın, hilâli görünce iftar edin" (Müsned, IV, 321; Nesâî, "Sıyâm", 8) meâlindeki hadisi, "İftar etmeniz Hak'tan uzaklaşmanıza, oruca başlamanız O'na yönelmenize sebep olmasın, yani iki haliniz eşit, huzurunuz sürekli olsun. Oruçlu haliniz iftara, iftarınız oruçlu halinize benzesin" şeklinde yorumladığını kaydeder (Tabakāt, s. 278).

Ebû Amr ed-Dımaşkı'nin tasavvufî hayatla ilgili önemli bir tasnifi vardır. Ona göre âriflerin en seçkin nitelikleri siyâset, riyâzet, hirâset ve riâyet şeklinde dört ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilk ikisi zâhirî, diğerleri ise bâtınî karakterdedir. "Nefsi tanımak ve kontrol altında tutmak" mânasına gelen siyâset mânevî temizliğe, "nefse karşı çıkıp onunla mücadele etmek" anlamındaki riyâzet gerçeği kavramaya vesile olur. Siyâsetin sonucu kulluk görevlerine sadakatle bağlı kalmak, riyâzetin semeresi ilâhî hükümlere rızâ göstermektir. "Nefsi tanımak ve Allah'ın lutfunu gönül âleminde görmek" anlamına gelen hirâsetin neticesi safvet ve temaşadır. "Sır âlemindeki Allah'ın hukukunu gözetmek" mânasındaki riayetin sonucu ise muhabbet ve heybettir (Sülemî, s. 177).

Ebû Amr'a göre mûcizeleri açıklamak, kerâmetleri ise gizlemek farzdır. Çünkü müminler mûcizelere inanmak durumundadır. Halbuki kerâmetler onları fitneye düşürebilir. Gönülde hissedilen gelip geçici şeylere "hâtır" (çoğulu "havâtır"), kalıcı şeylere "vatan" (çoğulu "vatanât") denir. Hâtır sahibi iddiacıdır, vatan sahibinin ise iddiası yoktur (Sülemî, s. 277, 278).

Dımaşkı kalp katılığının, kişinin kendi tedbirine güvenip Allah'tan koruma istememesinden kaynaklandığını söyler. Halbuki kul, anne kucağındaki bir bebek gibi ilâhî muhafaza altında olduğunu hiç unutmamalıdır (Herevî, s. 392). "Bedenler, onlardaki karanlık sebebiyle gizli iken ruhlar nurlarıyla parıldar, bedenin karanlığına bakanın içi kararır, halbuki nurları seyredenler onlardaki nurlar nurunun kaynağını görür" (Sülemî, s. 279); "saflaşan ruhlar bedenleri de aydınlatır" (Câmî, s. 157).

Ebû Amr'ın tasavvufla ilgili görüşleri daha çok Ebü'l-Hayr ed-Deylemî ve Ebü'l-Kasım eş-Şâmî yoluyla sûfî tabakat kitaplarına intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 321; Kelâbâzî, et-Taarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 144, 147; Sülemî, Tabakāt, s. 177,

178, 277-279; Ebû Nuaym, Hilye, X, 346-347; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 131, 292-293; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 118; Herevî, Tabakāt, s. 392; Zehebî, el-ʿİber, II, 10; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 235; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 86, 101; Câmî, Nefehât, Tahran 1947, s. 156, 157; Münâvî, el-Kevâkib, II, 18-19; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 387.

Mustafa Bilgin

EBÛ AMR el-HAFFÂF

أبو عمرو الخفّاف

Ebû Amr Ahmed b. Nasr b. İbrâhîm el-Haffâf en-Nîsâbûrî (ö. 299/912)

Muhaddis.

219'da (834) doğdu. "Ayakkabıcı" anlamına gelen Haffâf lakabını hangi sebeple aldığı bilinmemektedir. Hadis tahsiline başlamadan evvel tasavvufla ilgilendi. Hadis öğrenmeye önce Nîşâbur'daki âlimlerden ders alarak başladı. Daha sonra Bağdat, Kûfe, Medine, Mekke vb. ilim merkezlerine seyahatler yaptı; buralarda İshak b. Râhûye, Amr b. Zürâre, Hüseyin b. Dahhâk, Ebû Hemmâm es-Sekûnî, Ahmed b. Menî' ve Ebû Küreyb el-Hemdânî gibi âlimlerden faydalandı. Kendisinden de İbnü'ş-Şarkı, Ebû Abdullah İbnü'l-Ahrem, Muhammed b. Ahmed ez-Zühlî, Ebû Saîd el-Hîrî vb. muhaddisler hadis okudu. Akranı olan ünlü muhaddis Muhammed b. İshak es-Serrâc, hâfızası onunki kadar kuvvetli birini görmediğini, ancak cerh ve ta'dîl* açısından râvileri hakkında herhangi bir kanaat belirtmeden hadisleri arka arkaya okuyup geçtiğini söylemektedir. İbn Huzeyme de onun hâfıza gücünden söz ederken Horasan'da bir benzerinin bulunmadığını belirtmiştir. Talebesi Ebû Bekir es-Sıbgī ise hocasının 100.000 hadisi müzakere edecek kapasiteye sahip olduğundan bahsedildiğini haber vermektedir.

Ebû Amr el-Haffâf ülkesinde büyük bir şöhrete sahipti. Halk ve idareciler ona çok değer verir, bu sebeple "zeynü'l-eşrâf" diye anılırdı. Ebû Amr'a karşı büyük bir saygı duyan Saffârî emîri ve Horasan hâkimi Amr b. Leys, yanlış bir uygulamasını gördüğü takdirde kendisini uyarmasını ondan rica etmişti. Ebû Amr el-Haffâf ibadete çok düşkündü. Hiç ara vermeden otuz yıldan fazla oruç tuttuğu nakledilmektedir. Varlıklı bir kimse olan ve mirasçısı bulunmadığı için servetini Allah rızâsı için dağıtan Ebû Amr 299 yılı Şâban ayında (Nisan 912) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 110; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 654-656; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 560-563; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 117; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 285-286; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 231-232.

Ali Osman Ateş

EBÛ AMR eş-ŞEYBÂNÎ

أبو عمرو الشيباني

Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî (ö. 213/828 [?])

Kûfe dil mektebi âlimlerinin önde gelen simalarından biri.

Baba tarafından İran asıllı, anne tarafından Nabatî'dir. Kûfe'nin Remâde köyünde doğdu. Çocukluğu ve hayatının büyük bir kısmı Kûfe'de geçti. Şeybânî nisbesini almasının sebebi, Benî Şeybân ile olan ilişkisinden dolayıdır. Ancak bu ilişkinin ne olduğu hususunda ihtilâf vardır. Benî Şeybân'a mensup bir kişinin âzatlısı olmasından dolayı bu nisbe ile anıldığını söyleyenler bulunduğu gibi Halife Hârûnürreşîd'in Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî'ye emanet edilmiş olan çocuklarına mürebbilik yaptığı için bu nisbeyi aldığını söyleyenler de vardır. Ancak Hârûnürreşîd ve oğullarından bahseden kaynaklarda Emîn ve Me'mûn'un hocaları arasında Ebû Amr'ın adı geçmediğinden bu yorum pek isabetli görülmemektedir. Herhalde Ebû Amr'ın bu nisbeyi almasının sebebi, bazı kaynaklarda da belirtildiği gibi Benî Şeybân'a komşu olması ve onların çocuklarının tahsil ve terbiyesiyle ilgilenmesidir.

Nahiv ilmini Ebû Amr b. Alâ, şiire dair bilgileri de Mufaddal ed-Dabbî gibi Kûfe mektebinin en tanınmış üstatlarından öğrenen Ebû Amr, Kûfe'ye gelip giden bedevîlerle münasebet kurmak ve aralarında yaşamak suretiyle şiir ve dile dair malzeme elde etti. Nitekim Sa'leb, Ebû Amr'ın topladığı malzemenin çokluğunu ifade etmek için, iki testi dolusu mürekkeple bâdiyeye gittiğini ve bunları bitirmeden dönmediğini söyler. Öyle anlaşılıyor ki topladığı malzemeden seçmeler yaparak bunlardan sağlam olanlarını rivayet ediyordu.

Fazilet sahibi bir insan, ahbâr*, eyyâmü'l-Arab* ve lugat sahalarında büyük bir âlim olan Ebû Amr, tesbit ve rivayetlerinin doğruluğu ile hem çağdaşları nezdinde haklı bir itibar kazanmış, hem de daha sonraki âlimlerce güvenilir bir kişi olarak kabul edilmiştir. Derlediği dil malzemesi ve şiirlerle "râviye"

(büyük râvi) unvanını aldı ve hayatının ilk dönemlerinde Arap kabile şairlerinin şiirlerinden meydana gelen önemli mecmuasını telif etti. Yazdığı her cildini Kûfe Mescidi Kütüphanesi'ne koyduğu, Kitâbü Eşʿâri'l-kabâʾil diye anılan ve günümüze kadar ulaşmayan bu büyük eser, her birine ayrı bir cilt (mishaf) tahsis ettiği seksenden fazla kabilenin şiirlerini ihtiva ediyordu. Daha sonra eski Arap şiirini tedvîn edenlerin büyük ölçüde faydalandığı bu şiirler, Câhiliye devriyle hicrî II. yüzyıl ortalarına kadarki dönemi kapsıyordu. Asmaî (ö. 216/831) gibi birçok Basralı âlime göre Ebû Amr, eski şiirlerde geçen tarihî hadiselerle ilgili imaların anlaşılması ve izahı hususunda, Ebû Ubeyde Maʿmer b. Müsennâ dışındaki çağdaşı âlim ve ediplerden daha ileri bir merhaledeydi.

Ebû Amr, her ne kadar nebîz içtiğinden dolayı birtakım sahte şiirleri otantikmiş gibi rivayet etmekle itham edilmişse de kaynaklar onun dindar, güvenilir, duyduklarını tesbit ve rivayette dürüst davranan bir âlim ve râvi olduğu hususunda ittifak etmektedirler. Aslında Ebû Amr'ı bundan dolayı aşırı şekilde eleştirenler, son zamanlarda Arap şiirinin mevsukiyetini kabul etmeyip bunların ilk devir râvilerinin uydurması olduğunu söyleyenlerdir. Dil ve edebiyat malzemesi ihtiva eden kitaplarını az bularak, "İlmin bundan mı ibaret?" diye soran Yûnus b. Habîb'e, "Bunlar doğru ve güvenilir kitaplar olarak az değildir" diye cevap vermesi, bu hususa bilhassa dikkat ettiğini göstermektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel gibi bir hadis âliminin onun meclislerine devam edip rivayet ettiği hadisleri titizlikle kaydetmesi de dindarlığını, rivayet sahasındaki güvenilirliğini ve aleyhinde söylenen şeylerin doğru olmadığını göstermektedir.

Hârûnürreşîd'in hilâfeti zamanında Kûfe'den Bağdat'a gidip ömrünün sonuna kadar orada kalan ve Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm gibi kişileri yetiştiren Ebû Amr'ın, 90-119 yıl gibi uzun bir ömür sürdüğü hususunda kaynaklar ittifak halindedir. Muhtemelen 213 (828) yılında vefat etmiştir; 205 (820), 206 (821), 210 (825), 215 (830), 216 (831) yıllarında öldüğü de rivayet edilmektedir. Ebû Amr ile sık sık görüştüğünü belirten İbnü's-Sikkît, onun, vefatına kadar kendi eliyle yazı yazabildiğini ve 118 yaşında öldüğünü söylemektedir.

Eserleri. Ebû Amr'ın günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü'l-Cîm'dir. Arap dilinin ilk sistematik sözlüğü olan bu eser Kitâbü'l-Hurûf ve Kitâbü'l-Lugāt

adlarıyla da anılır. Bir kısım tabakat kitaplarında ise bunların her biri ayrı eser olarak gösterilmektedir. Müellifin sadece bu kitabı günümüze ulaştığı için bunların gerçekten bir kitabın değişik adları mı, yoksa her birinin ayrı bir kitap mı olduğu tesbit edilememektedir. Mevcut nüshada müellifin eserine hangi adı verdiği hususunda bilgi de bulunmamaktadır. Ayrıca Ebû Amr eş-Şeybânî'nin çağdaşları olan Nadr b. Şümeyl ile Ebû Amr Şemir b. Hamdeveyh el-Herevî'ye nisbet edilen Kitâbü'l-Cîm adlı eserlerin günümüze ulaşmaması sebebiyle bütün bu kitaplara bu adın niçin verildiğini tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Onun, Kitâbü Eşʿâri'l-kabâʾil'indeki şiirlerin birçoğunu Kitâbü'l-Cîm'de malzeme olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Ebû Amr Kitâbü'l-Cîm ile, bu şiirlerdeki garîb kelimelerin bir sözlüğünü yapmak istemiştir. Esasen Kûfe mektebi dilcilerinin âbidevî bir eseri olan Kitâbü'l-Cîm'in asıl değeri de muhtelif kabilelere ait bol miktarda şiir, şair ismi, kelime ve tabir ihtiva etmesidir. Eser böylece başka yerlerde nakledilen çeşitli şiirlerin tashihinde esas malzeme vazifesi de görmüştür.

Kitâbü'l-Cîm'de kelimeler, "elif"ten "yâ"ya kadar ilk aslî harflerine göre yirmi sekiz bab halinde tertip edilmiştir. Buna göre Ebû Amr, Arapça'da kelimeleri aslî birinci harflerine göre tertip eden ilk âlimdir. Birinci harflerine göre sıralanan kelimeler ayrıca kendi aralarında alfabetik değildir. Dolayısıyla herhangi bir kelimeyi arayıp bulmak için aynı harfle başlayan bütün kelimelerin gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynaklar, Ebû Amr'ın Kitâbü'l-Cîm'ini rivayet etmek istemediği için herhangi bir kimsenin bu eseri ondan okumadığını kaydetmektedir. Ancak bunun sebebi, onun kitabını rivayet konusunda cimri davranması değil eserinin henüz son şeklini almamış olmasıdır. Esasen eserde bir mukaddimenin bulunmaması da bunu göstermektedir. Kitaplarını tamamladığı gün başkalarına gösterip okutan, hatta yazdığı Kitâbü Eşʿâri'l-kabâʾil'i Kûfe Mescidi'ne vakfeden Ebû Amr'ın Kitâbü'l-Cîm'i rivayet konusunda cimri davranmış olması mümkün değildir.

Yegâne nüshası Escurial Library'de bulunan Kitâbü'l-Cîm, İbrâhim el-Ebyârî (I, Kahire 1394/1974), Abdülalîm et-Tahâvî (II, Kahire 1395/1975) ve Abdülkerîm Azbâvî (III, Kahire 1395/1975) tarafından yayımlanmıştır.

Fihrist cildini ise Muhammed ez-Zemitî, Muhammed Abdülazîz el-Kalmavî ile Abdülvehhâb İvedullah hazırlamışlardır (Kahire 1403/1983).

Ebû Amr eş-Şeybânî'nin günümüze ulaşmayan diğer eserleri şunlardır: Kitâbü Eşʿâri'l-kabâʾil, Kitâbü'n-Nevâdiri'l-kebîr (en önemli çalışmalarından biri olduğu anlaşılan bu eserin "kübrâ", "vüstâ" ve "suğrâ" adlı üç nüshası bulunduğu söylenmektedir), Kitâbü'l-İbil, Kitâbü'l-Hurûf, Kitâbü Halkı'l-insân, Kitâbü Şerhi'l-Fasîh, Kitâbü'n-Nahle (en-Nahl ve'l-ʿasel). Ayrıca şu eserler hem ona hem de oğlu Amr'a nisbet edilmektedir: Kitâbü Garîbi'l-hadîs, Kitâbü'l-Hayl, Kitâbü Garîbi'l-Musannef, Kitâbü'l-Lugāt, Kitâbü'n-Nevâdir. Kaynaklarda bu kitapların muhtevaları ve adları hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Amr eş-Şeybânî, Kitâbü'l-Cîm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1394-95/1974-75, nâşirlerin mukaddimesi, I, 5-48; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1973, s. 194-195; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 74-75; a.e. (eş-Şüveymî), s. 308-311; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 329-332; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), s. 93-96; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 77-84; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 256-264; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 201-202; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 7-8; Safedî, el-Vâfî, VIII, 425-426; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 182-184; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 439-440; Brockelmann, GAL, I, 119; Suppl., I, 179; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 238; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 118; Sezgin, GAS, VIII, 121-123; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 175; C. Zeydân, Âdâb, II, 412-413; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 296; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Mukaddimetü's-Sıhâh, Beyrut 1404/1984, s. 71-76; F. Krenkow – Nihad M. Çetin, "Şeybânî, Ebû Amr", İA, XI, 450-453; G. Traupeau, "Abū Amr al-Shaybānī", EI² Suppl. (İng.), s. 15-16.

Hulûsi Kılıç

EBÛ AMR ez-ZECCÂCÎ

(bk. ZECCÂCÎ, Ebû Amr)

EBÛ ARÛBE

أبو عروبة

Ebû Arûbe Hüseyn b. Muhammed b. Mevdûd el-Harrânî (ö. 318/931)

Muhaddis.

222 (837) yılı civarında Harran'da doğdu. Sülemî ve Cezerî nisbeleriyle de anılır. 236'da (850-51) hadis tahsiline başladı. Cezîre, Dımaşk ve Irak gibi yerleri dolaşarak devrinin muhaddislerinden faydalandı. Kendisinden İbn Hibbân, İbn Adî, İbnü's-Sünnî, Ebü'ş-Şeyh, Hâkim el-Kebîr vb. tanınmış muhaddisler rivayette bulundular.

İbn Adî, Ebû Arûbe'nin hadisleri ve muhaddisleri iyi bildiğini, Harranlılar'ın müftüsü olduğunu söylemekte, Hâkim el-Kebîr de onu gördüğü muhaddislerin en güveniliri, hâfızası en iyi olanlarından biri, hadisten başka fıkıh ve kelâmı da iyi bilen bir âlim olarak tanıtmaktadır. İbn Asâkir onun ileri derecede bir Şiî olduğunu ve Emevîler'in aleyhinde bulunduğunu söylüyorsa da Zehebî bu iddianın haksız ve isabetsiz olduğunu belirtmektedir. Ancak Zehebî'ye dayanarak Ebû Arûbe'yi Emevî taraftarı olarak gösteren F. Rosenthal'in de Zehebî'ye ait metni yanlış anladığı görülmektedir.

Ebû Arûbe el-Harrânî Zilhicce 318 (Ocak 931) tarihinde doksan altı yaşında vefat etti.

Eserleri. 1. et-Tabakāt. Ashâb-ı kirâma dair olan bu eserden Müntekā Tabakāti Ebî ʿArûbe adıyla yapılan muhtasarın ikinci cüzünden on iki varaklık bir kısım Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Umumi, nr. 4553). Bazı kaynaklarda et-Târîḫ adıyla geçen kitabının bu eser olduğu sanılmaktadır. 2. el-Emsâlü's-sâʾire ʿan Resûlillâh. Yazma bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (Koğuşlar, nr. 1096/21, vr. 212b-214[a]). 3. Hadîsü'l-Cezeriyyîn. Baş tarafından iki varağı eksik olan bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 110, vr.

35ª-52b). 4. Hadîs. Bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Mecmûa, nr. 94, vr. 96ª-105ª).

Ebû Arûbe’nin el-Evâʾil, el-Emâlî ve Cezîreli âlimlerin biyografilerine dair Târîhu’l-Cezîre (Târîhu’l-Cezîreteyn) adlı eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Adî, el-Kâmil, I, 147; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 286; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 236; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü’l-hadîs, II, 482-483; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 510-512; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, II, 774-775; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 277; Keşfü’z-zunûn, I, 163, 280; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 279; Îzâhu’l-meknûn, I, 124, 214; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 253; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 60; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 55; Sezgin, GAS, I, 176; F. Rosenthal, “Abū ʿArūba”, EI^2 (Fr.), I, 109.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ ÂSIM en-NEBÎL

أبو عاصم النبيل

Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled b. Müslim en-Nebîl eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 212/828)

Muhaddis.

Rebîülevvel 122'de (Şubat 740) doğdu. Benî Şeybân'dan veya onların âzatlılarından olduğu rivayet edilmektedir. Aslen Basralı olup İsfahan'da yetişti ve orada hadis tahsiline başlayarak İbn Ebû Zi'b, İbn Cüreyc, Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi hocalardan ders aldı. Ali b. Medînî, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Buhârî vb. âlimler talebeleri arasında yer aldılar. Hocası Cerîr b. Hâzim de ondan hadis rivayet etti. Hadis yanında dil ve edebiyatla da ilgilendi.

Yahyâ b. Maîn ve İclî Ebû Âsım hakkında sika*, İbn Sa'd fakih sika, İbn Hibbân da sadûk* terimlerini kullanmışlardır. Talebelerinden Ömer b. Şebbe onun değerinde bir âlim görmediğini söyler. Ebû Âsım en-Nebîl hadis rivayet ederken eline kitap almaz ve ezberinden rivayette bulunurdu. Ezberindeki rivayetlerin miktarına temas eden Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, bunların hepsinin sağlam 1000 kadar hadis olduğunu ifade etmektedir. Bazı rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Talebesi Buhârî onun ahlâkî üstünlüğünü belirtir ve gıybetin haram olduğunu öğrendiğinden beri kimseyi çekiştirmediğini kendisinden nakleder. Ebû Ya'lâ el-Halîlî de onun zühd ve takvâsı, ilmi ve hâfıza gücünün mükemmelliği hususunda herkesin görüş birliği ettiğini söyler.

Bazı kaynaklarda ipek ticareti yaptığı kaydedilen Ebû Âsım en-Nebîl uzun yıllar Bağdat'ta yaşadı ve 14 Zilhicce 212 (5 Mart 828) tarihinde burada veya Basra'da vefat etti. 211, 213 ve 214 yıllarında öldüğünü söyleyenler de vardır. Torunu İbn Ebû Âsım önemli eserler yazmış bir kadı ve hadis hâfızıdır.

Uzun burnuyla tanınan Ebû Âsım en-Nebîl şakacı bir tabiata sahipti. “Attığını vuran; akıllı, asil ve ahlâklı kimse” anlamlarındaki Nebîl lakabının hocası İbn Cüreyc tarafından kendisine verildiği söylenir. Şu‘be b. Haccâc talebelerine bir ay müddetle rivayette bulunmayacağına dair yemin ettiğinde Ebû Âsım’ın onun yanına giderek hadis rivayetine devam etmesini talep ettiği, yeminine

kefâret olmak üzere maharetli kölelerinden birini âzat edeceğini söylediği, bu asil davranışın Şu‘be’yi çok memnun ettiği ve bu sebeple kendisine Nebîl denildiği de nakledilir.

Ebû Âsım, hadis öğrenmek isteyen kimsenin pek değerli bir şeyi elde etmeye teşebbüs ettiğini, bu sebeple insanların en hayırlısı olması gerektiğini söylerdi. Onun bir hadis cüzü bulunduğu kaydedilmektedir (Kettânî, s. 86).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 295; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Ömerî), I, 545; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, IV, 336; a.mlf., et-Târîhu’s-sagır, II, 324; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 520; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, IV, 463; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 455-456; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 15; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 91; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, XIII, 281-291; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 480-485; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 366-367; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IV, 450-453; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 86; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VII, 27-29; Ch. Pellat, “Abū ʿAsım al-Nabīl”, EI² Suppl. (Fr.), s. 18.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ AVÂNE el-İSFERÂYÎNÎ

أبو عوانة الإسفراييني

Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 316/929)

Tanınmış hadis hâfızı.

230 (844-45) yılından sonra doğduğu rivayet edilmektedir. Aslen Nîşâburludur. İsferâyin'de oturan bir aileden geldiği için burada doğduğu düşünülebilir. İlk tahsiline Kur'an okumayı öğrenmekle başladı. Ardından hadis ve fıkıh ilimlerine yöneldi. Memleketindeki âlimlerden faydalandıktan sonra Horasan, Irak, İran, Şam, Mısır, Mekke, Medine ve Yemen'i dolaştı. Buralarda yıllarca kalarak tanınmış âlimlerin derslerine devam etti; hadis ve fıkıh bilgisini geliştirdi. Kendilerinden hadis yazıp fıkıh öğrendiği hocaları arasında Müslim b. Haccâc, Ahmed b. Ezher, Ömer b. Şebbe, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler vardır.

Ebû Avâne İsferâyin'e döndükten sonra burada hadis okutmaya başladı. 292 (904-905) yılında Cürcân'da hadis rivayet ettiği bilinmektedir. İmam Şâfiî'nin görüşlerini ve eserlerini İsferâyin'e ilk getiren odur ve bu eserleri Şâfiî'nin en meşhur iki râvisi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ve İsmâil b. Yahyâ el-Müzenî'den doğrudan rivayet etmesiyle meşhurdur. Ebû Avâne'nin talebeleri arasında tanınmış muhaddislerden Ebû Ali en-Nîsâbûrî, İbn Adî, Taberânî, Ebû Bekir el-İsmâilî, Gıtrîfî ve kendi oğlu Ebû Mus'ab Muhammed bulunmaktadır.

Beş defa haccettiği söylenen Ebû Avâne el-İsferâyînî Zilhicce 316'da (Ocak 929) İsferâyin'de vefat etti. Sonraları mezarı üzerine bir türbe yapıldı ve burası halkın ziyaretgâhı haline geldi.

Eserleri. 1. el-Müsnedü'l-muhrec ʿalâ kitâbi Müslim b. el-Haccâc. es-Sahîhu'l-müsned, Sahîhu Ebî ʿAvâne, Müsnedü Ebî ʿAvâne, Müstahrecü Ebî ʿAvâne adlarıyla da anılan eser, Sahîh-i Müslim üzerine düzenlenmiş

bir müstahrec*dir. Kâtib Çelebi bu eseri Muhtasarü'l-müsnedi's-sahîh ʿalâ Müslim adıyla da zikretmektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 556). Ebû Avâne, kendi isnadlarıyla Sahîh-i Müslim'deki rivayetleri desteklediği bu eserin bölümlerine kısa başlıklar koymuş, yer yer açıklamalar yapmış, rivayetlerde yapılan yanlışlıkları göstermeye çalışmıştır. Eserin bir bölümü Müsnedü Ebî ʿAvâne adıyla yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1362/1943). Bazı bölümlerinin üzerindeki Muhtasaru Ebî ʿAvâne ibaresi (bk. Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 508, 509), Ebû Avâne'nin bu adı taşıyan başka bir eseri bulunduğu kanaatini uyandırmıştır. Nitekim Hidîviyye Kütüphanesi'nde Muhtasaru Ebî ʿAvâne fi'l-hadîs adlı diğer bir eserinin daha mevcut olduğu kaydedilmektedir (Kays Âl-i Kays, II/2, s. 374).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Avâne, Müsned, Haydarâbâd 1362/1943 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife); Sehmî, Târîhu Cürcân, Beyrut 1401/1981, s. 490; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 393-394; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 417-422; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 779-780; Sübkî, Tabakāt, III, 487-488; Keşfü'z-zunûn, I, 556; II, 1075, 1671, 1679, 1685; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 274; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Ömer), s. 327; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 544; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 27; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 196; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 242; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 374; Sezgin, GAS, I, 174; Ramazan Şeşen, Fihrisü mahtûtâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 209-211; J. A. Wakin, "Abū ʿAwāna", EIr., I, 260.

Mücteba Uğur

EBÛ AVÂNE el-VÂSITÎ

أبو عوانة الواسطي

Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî (ö. 176/792)

Hadis hâfızı.

92 (710-11) yılında doğdu. Aslen Cürcânlıdır. Ailesi Cürcân'ın fethi sırasında (22/642-43) esir edildiğinden Ebû Avâne köle olarak dünyaya geldi. Efendisi Yezîd b. Atâ el-Yeşkürî kumaş ticaretiyle uğraştığı için onun dükkânında tezgâhtarlık yaptı. Zayıf bir muhaddis olan Yezîd b. Atâ, Ebû Avâne'nin hadise ilgi duyduğunu görüp kendisine izin vermesi üzerine hadis tahsiline başladı. Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'i görmekle beraber onlara talebe olamadı. Katâde b. Diâme, Amr b. Dînâr, Mansûr b. Mu'temir, Âsım el-Ahvel ve A'meş gibi muhaddislerden hadis rivayet ederek devrin ileri gelen muhaddisleri arasında yer aldı. Kendisinden Abdullah b. Mübârek, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdurrahman b. Mehdî, Affân b. Müslim ve Saîd b. Mansûr gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulundular. Daha yaşlı olmasına rağmen Hişâm ed-Destüvâî de (ö. 153/770) ondan hadis rivayet etti. İlk zamanlar Vâsıt'ta yaşayan Ebû Avâne, herhalde hürriyetine kavuştuktan sonra Basra'ya giderek oraya yerleşti.

Ebû Avâne'nin kölelikten âzat edilmesi ilgi çekici bir şekilde olmuştur. Efendisinin dükkânında bulunduğu bir sırada içeri giren bir fakir Ebû Avâne'den 2 dirhem istedi. Parayı aldıktan sonra da kendisine bir iyilik edeceğini söyleyerek çıkıp gitti. Ardından şehrin ileri gelenlerini dolaşarak Yezîd b. Atâ'nın kutlanacak bir iş yaptığını, âlim kölesi Ebû Avâne'yi âzat ettiğini söyledi. Bu davranışı sebebiyle kendisini tebrike gelenlere haberin asılsız olduğunu söyleyemeyen Yezîd b. Atâ kölesini âzat etmek zorunda kaldı. İbn Hibbân ise bu olayın bir hac mevsiminde Müzdelife dönüşü meydana geldiğini, Yezîd b. Atâ'dan istediği yardımı göremeyen fakir bir hemşehrisinin ondan bu şekilde intikam aldığını kaydetmektedir.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Avâne'nin okumayı bilmekle beraber yazı

yazamadığını, rivayet ettiği hadisleri başkalarına yazdırıp ezberlediğini söylemektedir. Şu‘be b. Haccâc, Affân b. Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in belirttiklerine göre Ebû Avâne elindeki kitaplardan rivayet ettiğinde

son derecede güvenilir olmakla beraber ezberinden rivayet ettiği zaman yanılırdı. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, onun yazılı rivayetlerinin Şu‘be b. Haccâc'ın ezbere rivayetlerinden daha sağlam olduğunu belirtmiştir. Kendisinden faydalanılmasını tavsiye eden Şu‘be b. Haccâc, Ebû Hüreyre'den naklettiği hadislerin güvenilir olduğunu söylerdi. Hakkındaki değerlendirmeler onun güvenilir bir muhaddis olduğunu ortaya koymaktadır. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır.

Ebû Avâne Rebîülevvel 176'da (Temmuz 792) Basra'da vefat etti. Aynı yılın rebîülâhirinde (ağustos) bir cumartesi günü vefat ettiği de rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 287-288; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 629; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VIII, 181; a.mlf., et-Târîhu's-sagır, II, 210, 212; İclî, es-Sikāt, s. 464; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, IX, 40-41; İbn Hibbân, es-Sikāt, VII, 562-563; a.mlf., Meşâhîr, s. 160; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 490-495; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 236-237; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 217-222; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 434-435; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, XI, 116-120.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ AZBE

أبو عذبة

Ebû Azbe Hasen b. Abdilmuhsin (ö. 1172/1759’dan sonra)

Mâtürîdiyye ile Eş‘ariyye arasındaki görüş ayrılıkları hakkında yazdığı eseriyle tanınan Sünnî âlim.

(bk. er-RAVZATÜ’l-BEHİYYE)

EBÛ BASÎR

أبو بصير

Ebû Basîr Utbe b. Esîd b. Câriye es-Sekafî (ö. 6/628)

Sahâbî.

Adının Ubeyd olduğu da söylenir. Kureyş kabilesinden ve Benî Zühre'nin müttefiklerindendi. Müslüman olduğu için Kureyşliler tarafından Mekke'de hapsedilmişti. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Mekke'den kaçıp Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına gitti. Bunun üzerine müşrikler, Hudeybiye Antlaşması gereğince Ebû Basîr'in kendilerine iade edilmesi için Medine'ye iki muhafız gönderdiler. Hz. Peygamber Ebû Basîr'i çağırarak kendisini Kureyşliler'e teslim etmek zorunda olduğunu, fakat Allah'ın ona ve onun durumundaki çaresiz müslümanlara yakında bir çıkış yolu göstereceğini söyledi. Ebû Basîr düşmana teslim edilmemesini istediyse de Hz. Peygamber antlaşma esaslarına uymak zorunda kaldı.

Ebû Basîr ile iki muhafız Mekke'ye giderken Zülhuleyfe'de yemek molası verdikleri bir sırada Ebû Basîr onlardan birinin kılıcını ele geçirerek kılıç sahibini öldürdü, öteki Medine'ye kaçıp canını kurtardı. Onun ardından Hz. Peygamber'in yanına giden Ebû Basîr durumu anlattı ve kendisini düşmana teslim etmek suretiyle onun verdiği sözü yerine getirdiğini, ancak kendisinin hem canını hem de dinini düşman elinden kurtardığını söyledi. Hz. Peygamber etrafındakilere, "Ne yaman adam! Eğer aklına uyan birileri çıksa tam bir savaş tahrikçisi!" dedi. Bu sözlerden tekrar Mekkeliler'e teslim edileceği mânasını çıkaran Ebû Basîr Kızıldeniz sahilindeki Sîfülbahr'e kaçtı. Sahîh-i Buhârî'de yer alan bu rivayetten farklı olarak Vâkıdî, Ebû Basîr'in öldürdüğü kişinin üzerinden çıkanların beşte birini almayı Hz. Peygamber'e teklif ettiğini, fakat Peygamber'in Kureyşliler'le yapılan antlaşmaya aykırı gördüğü bu teklifi kabul etmediğini, Ebû Basîr'e istediği yere gidebileceğini söylediğini, onun da Mekke-Şam yolu üzerinde bulunan Îs'e gidip yerleştiğini kaydetmektedir.

Başta Hudeybiye Antlaşması sırasında antlaşma şartları gereğince Kureyşliler'e teslim edilen Ebû Cendel olmak üzere Ebû Basîr'in başından geçenleri haber alan müşriklerin elindeki diğer müslümanlar Ebû Basîr'in yanına kaçtılar. Sayıları yetmişi, bazı rivayetlere göre 300'ü bulunca yaptıkları çete savaşlarıyla Kureyşliler'e ait ticaret kervanlarını soymaya ve kervancıları öldürmeye başladılar. Bunun üzerine Mekkeliler, kendilerinden İslâmiyet'i kabul edenlerin Hudeybiye Antlaşması gereğince iade edilmesi şartından vazgeçtiklerini, Ebû Basîr ve arkadaşlarının Medine'ye kabul edilebileceklerini bildirdiler. Buna karşılık ticaret kervanlarının soyulmasına meydan verilmemesini istediler. Hz. Peygamber Ebû Basîr ve arkadaşlarına Medine'ye gelmelerini emreden bir mektup gönderdi. Ancak mektup oraya ulaştığında Ebû Basîr ölüm döşeğindeydi, az sonra da vefat etti. Ebû Cendel ve arkadaşları Ebû Basîr'i bulundukları yerde defnettiler ve kabrinin yanına bir mescid yaptılar. Daha sonra da Medine'ye döndüler.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 331; Buhârî, "Şürût", 15; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 626-630; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 323-324; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 638-639; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 20-22; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, VI, 492-495; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, VI, 35-36; a.mlf., el-Kâmil, II, 205-206; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 176; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), V, 411-414; a.mlf., el-İsâbe (Bicâvî), IV, 433; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 248-256.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ BEKİR

أبو بكر

Ebû Bekr Abdullāh b. Ebî Kuhâfe Osmân b. Âmir el-Kureşî et-Teymî (ö. 13/634)

İlk müslümanlardan, Hulefâ-yi Râşidîn'in birincisi.

Fil Vak'ası'ndan üç yıl kadar sonra Mekke'de doğdu. Annesi Ümmü'l-Hayr Selmâ bint Sahr, Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evinde bulunduğu sırada İslâmiyet'i kabul etti. Babası Ebû Kuhâfe, Mekke fethinden (8/630) hemen sonra oğlu Ebû Bekir'in aracılığıyla müslüman oldu. Anne ve babasının mensup olduğu Teym kabilesinin soyu Mürre b. Kâ'b'da Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşir. Resûl-i Ekrem'den iki veya üç yaş küçük olan Ebû Bekir kaynaklarda adından çok Atîk lakabıyla anılmıştır. "Güzel, soylu, eski, âzat edilmiş" gibi mânalara gelen bu lakabın ona annesi tarafından verildiği veya çok eskiden beri hayır yaptığı, yüzü ve ahlâkı güzel olduğu, yahut da soyunda ayıplanacak bir husus bulunmadığı için Atîk diye anıldığı rivayet edilmekle birlikte Hz. Peygamber'in, "Sen Allah'ın cehennemden âzat ettiği kimsesin" (Tirmizî, "Menâkıb", 16) şeklindeki iltifatına mazhar olduktan sonra bu lakapla anılmaya başlandığı bilinmektedir. Câhiliye döneminde Abdü'l-Kâ'be olan adının müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından Abdullah olarak değiştirildiği rivayet edilir. Servetini Allah yolunda harcayıp eski elbiseler giydiği için "Zü'l-hilâl" (ذو الخلال), çok şefkatli ve merhametli olduğu için "Evvâh" lakaplarıyla da anılmıştır. Ancak onun en meşhur lakabı Sıddîk'tir. "Çok samimi, çok sadık" anlamına gelen bu lakap kendisine, mi'rac olayı başta olmak üzere gaybla ilgili haberleri hiç tereddütsüz kabul

ettiği için bizzat Resûl-i Ekrem tarafından verilmiş ve İslâm literatüründe bununla şöhret bulmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun devlet yönetimi görevini üstlendiği için de "Halîfetü Resûlillâh" unvanıyla anılmıştır. Bekir adlı bir çocuğu olmadığı halde kendisine Ebû Bekir

künyesinin niçin verildiği konusunda kaynaklarda yeterli bilgi yoktur.

Ebû Bekir’in çocukluğu, gençliği ve müslüman olmadan önceki hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Yalnız elbise ve kumaş ticaretiyle meşgul olduğu, İslâmiyet’i kabul ettiği sırada 40.000 dirhem kadar sermayesi bulunduğu, ticaret kervanlarıyla Suriye ve Yemen’e seyahat ettiği bilinmektedir. Hz. Peygamber’in yirmi beş yaşlarında iken katıldığı Suriye ticaret kervanında onun da bulunduğu rivayet edilir.

Ebû Bekir’in nasıl müslüman olduğu hususunda da kaynaklarda pek az bilgi bulunmaktadır. Genellikle Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu haber alınca yanına gittiği ve kendisiyle görüştükten sonra İslâmiyet’i kabul ettiğine inanılır. Buna karşılık hemen bütün kaynaklarda Ebû Bekir’in İslâmiyet’i ilk kabul eden kişi olup olmadığı konusundaki çeşitli rivayetlere yer verilmiştir (Câhiz, s. 3-13). Hz. Peygamber’in onun üstünlüğünden söz ederken kendisini herkesin yalanladığı bir sırada Ebû Bekir’in inandığını ve İslâmiyet için her şeyini feda ettiğini söylemesi (Buhârî, “Fezâ’ilü ashâbi’n-nebî”, 5) onun ilk müslümanlardan olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda, Suriye’ye yaptığı seyahatlerde rahip Bahîrâ, rahip Nestûrâ ve Yemen’deki Ezdli bilginle görüştüğüne ve yine Suriye’de gördüğü bir rüya üzerine Hz. Peygamber’in risâletine hemen iman etmeye hazır hale geldiğine dair menkıbevî rivayetler bulunmaktadır (Muhibbüddin et-Taberî, I, 83-88; Köksal, III, 111-114).

Mekke döneminde İslâmiyet’in yayılmasında Hz. Ebû Bekir’in Kureyş’in ileri gelenlerinden biri olmasının büyük tesiri vardır. Hz. Peygamber’in Mekkeliler’i İslâmiyet’e gizlice davet ettiği sıralarda Kureyş’in ileri gelenlerinden birçok kimse onun vasıtasıyla müslüman olmuştur. Bunlar arasında, başta aşere-i mübeşşereden Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah, Sa‘d b. Ebû Vakkas, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh olmak üzere Osman b. Maz‘ûn, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Seleme el-Mahzûmî, Hâlid b. Saîd b. Âs, Ubeyde b. Hâris, Habbâb b. Eret, Erkam b. Ebü’l-Erkam, Bilâl-i Habeşî, Suheyb-i Rûmî gibi önemli kişiler bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Mekke döneminde Kureyşli müşriklerin ağır işkencelerine mâruz kalan müslüman kölelerle yabancılardan erkek, kadın, zayıf ve güçsüz pek çok kimseyi efendilerine büyük paralar ödeyerek satın alıp âzat etmiştir. Kurtardığı bu sahâbîler arasında Bilâl-i Habeşî, annesi

Hamâme, Âmir b. Füheyre, Ubeys, Ümmü Ubeys, Ebû Fükeyhe, Zinnîre, Nehdiye ve Lübeyne sayılabilir. Onun servetini bu şekilde harcamasından rahatsız olan babası Ebû Kuhâfe, güçsüz ve zayıf köleler yerine güçlü kuvvetli kimseleri satın almasını tavsiye ettiği zaman babasına satın aldığı kölelerden faydalanmayı düşünmediğini, bu hareketiyle Allah'ın rızâsını kazanmayı umduğunu söylemiştir. Taberî, onun Allah yolundaki bu fedakârlığı üzerine Leyl sûresinin 5-7. âyetlerinin nâzil olduğunu rivayet eder (Câmiʿu'l-beyân, XXX, 142). Hz. Peygamber'in Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evinde bulunduğu bir sırada Ebû Bekir'in ısrarı üzerine Mescidi Harâm'a gidildi, o esnada üzerine saldıran Utbe b. Rebîa tarafından öldüresiye dövüldü. Kendine gelince annesinden Hz. Peygamber'in bulunduğu Erkam'ın evine götürülmesini istedi. Resûlullah'ı sağ salim görünce ağlayarak ona sarılıp öptü; sonra da kendisine yardım eden annesinin hidayete ulaşması için Resûl-i Ekrem'in duasını niyaz etti. Hz. Peygamber onun bu samimi arzusu üzerine dua edince annesi müslüman oldu.

Resûl-i Ekrem Mekke'ye gelen insanları İslâmiyet'e davet ederken ensâb ilmini iyi bilen Ebû Bekir onun yanında bulunarak çeşitli kabile mensuplarıyla kolayca dostluk kurmasında kendisine yardımcı olurdu. Hz. Peygamber'in risâletinin beşinci yılında (615-616) Kureyşliler'in müslümanlara işkenceyi arttırması ve özellikle kendisinin yüksek sesle Kur'an okumasına engel olmaları üzerine dayısının oğlu Hâris b. Hâlid ile Habeşistan'a gitmek üzere Mekke'den ayrıldı. Yolda karşılaştığı dostu İbnü'd-Düğunne Kureyşliler'le konuşarak dinini kimseye açıklamaması şartıyla onun Mekke'de kalmasını sağladı. Ancak Ebû Bekir gizlice ibadet etmeye ve Kur'an'ı sessiz okumaya uzun süre dayanamayıp Kureyşliler'le yaptığı anlaşmayı bozdu. Bunun üzerine İbnü'd-Düğunne artık kendisini himaye etmeyeceğini bildirince Hz. Ebû Bekir sadece Allah'ın himayesine sığındığını söyleyerek Mekke'de oturmaya devam etti.

Müslümanlar Medine'ye hicret etmeye başlayınca Ebû Bekir de hicret için Hz. Peygamber'den izin istedi. Resûlullah ona acele etmemesini, Allah'ın kendisine bir arkadaş bulacağını söyleyince Hz. Peygamber ile birlikte hicret etme şerefine nâil olacağını anlayarak hazırlık yapmaya başladı. Bu konuşmadan dört ay sonra Resûl-i Ekrem Kureyşliler kendisini öldürmeye karar verince Ebû Bekir'in evine gelerek Medine'ye hicret edeceklerini

söyledi. O gece müşrikler tarafından evi kuşatılan Hz. Peygamber yatağına Hz. Ali'yi yatırarak Ebû Bekir'le birlikte Sevr mağarasına doğru hareket ettiler. Resûl-i Ekrem, kendilerini takip eden müşriklerin mağaranın ağzına kadar gelmesi üzerine korkuya kapılan Hz. Ebû Bekir'i teselli ederek onların kendilerine zarar veremeyeceğini söyledi (Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 1). Daha sonra nâzil olan ve Ebû Bekir'in bu üzüntüsünü dile getiren âyet-i kerîmede Resûl-i Ekrem'in onu, "Üzülme, Allah bizimledir" (et-Tevbe 9/40) diye teselli ettiği belirtilmektedir. Hz. Ebû Bekir bu özel durumu sebebiyle Türk ve İran edebiyatlarında "yâr-ı gār (mağara dostu, can yoldaşı) ifadesiyle anılmıştır. Mekke döneminde Hz. Peygamber onunla Hz. Ömer arasında kardeşlik bağı kurmuştu (İbn Sa'd, I, 238; III, 174, 175). Medine'de ise evinde misafir olduğu Hârice b. Zeyd ile arasında kardeşlik bağı kuruldu. Hârice b. Zeyd'in, servetini kendisiyle paylaşma teklifini kabul etmeyip hicret ederken

yanına aldığı paradan artakalan 5000 dirhemle Medine'de ticarete başladı. Fakat şehrin havası sağlığına iyi gelmedi ve sıtmaya tutuldu, oğlu Abdullah'a mektup yazarak Mekke'de kalan ailesini Medine'ye getirmesini istedi. Abdullah da kız kardeşleri Esmâ ve Âişe ile annesi Ümmü Rûmân, Hz. Peygamber'in hanımı Sevde ile kızları Fâtıma ve Ümmü Külsûm ile birlikte Medine'ye hicret etti.

Hz. Ebû Bekir hicretten sonra Resûl-i Ekrem'in mescid yapılmasını uygun gördüğü arsayı satın alarak Medine'deki faaliyetlerine başladı. Mekke döneminde olduğu gibi, Medine döneminde katıldığı seriyyeler ve 9. yılda (631) emîr-i hac tayin edildiği günler dışında Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmadı. Kumandanlığını Resûlullah'ın yaptığı bütün savaşlarda, Hudeybiye Antlaşması, Umretü'l-kazâ ve Vedâ haccında bulundu. Resûl-i Ekrem Bedir Gazvesi'ne karar vermeden önce onunla istişare etti; Ebû Bekir, Resûlullah için kurulan kumandanlık karargâhında onun yanında yerini aldı. Bu gazvede müşriklerin safında bulunan oğlu Abdurrahman ile savaşmasına Hz. Peygamber izin vermedi. Bedir'de alınan esirlere nasıl davranılması gerektiği konusunda Hz. Peygamber onun görüşüne uydu. Hz. Ebû Bekir, Uhud'da savaş müslümanlar aleyhine gelişme gösterdiği andan itibaren vücudunu Resûlullah'a siper eden ve yanından hiç ayrılmayan birkaç sahâbîden biridir.

Hicretin 6. yılında (627) müslümanlar Hudeybiye'de Kureyşli süvarilerle karşılaştıkları zaman da Hz. Peygamber yine onunla istişare etti. Barış görüşmeleri esnasında, Kureyş elçisi Urve b. Mes'ûd'un müslümanları hedef alan ve onların Resûl-i Ekrem'i bırakıp kaçacaklarını iddia eden hakaret dolu sözlerine sert tepki gösterdi. Hudeybiye Antlaşması üzerine nâzil olan Feth sûresini en iyi anlayanlardan biri olarak umre yapılmadan Medine'ye dönme kararını bir türlü kabul edemeyen Hz. Ömer'i ikna etti. Hz. Peygamber 7. yılın Şâban ayında (Aralık 628) Necid bölgesine gönderdiği seriyyeye Ebû Bekir'i kumandan tayin etti; o da Benî Kilâb ve Benî Fezâre kabilelerini yola getirerek Medine'ye döndü (İbn Sa'd, II, 117-118). Mekke'nin fethinde İslâm ordusu şehre girdiği zaman doğruca babasının yanına gitti, onu Hz. Peygamber'in huzuruna getirerek müslüman olmasını sağladı. Böylece sağlığında annesi, babası ve bütün çocukları müslüman olan yegâne sahâbî oldu (İbn Sa'd, V, 451). Hz. Ebû Bekir Huneyn Gazvesi ve Tâif Muhasarası'na da katıldı. Tebük Gazvesi'nde Resûlullah'ın kendisine verdiği en büyük sancağı taşıdı. Ordunun bu gazveye hazırlanması için bütün servetini Resûl-i Ekrem'in emrine tahsis etti. Hicretin 9. yılında (631) bizzat hacca gitmeyen Hz. Peygamber onu 300 sahâbî ile emîr-i hac tayin etti. Bir yıl sonra da Hz. Peygamber ile birlikte Vedâ haccına katıldı.

Hicretin 11. yılı Safer ayının son haftasında (Mayıs 632) rahatsızlanan Hz. Peygamber ashabına yaptığı konuşmada, Allah Teâlâ'nın bir kulunu dünya ile kendi yanında olandan birini tercih etmekte serbest bıraktığını, o kulun da Allah'ın yanında olanı tercih ettiğini söylemesi üzerine Hz. Ebû Bekir kastedilen kişinin Resûl-i Ekrem olduğunu anladı ve ağlamaya başladı. Resûlullah onun susmasını istedi ve Ebû Bekir'in kapısı dışında mescidin avlusuna açılan bütün kapıların kapatılmasını emretti. Bunun sebebini açıklarken de İslâmiyet'e ondan daha faydalı kimseyi tanımadığını, insanlar arasında bir dost edinecek olsa onu tercih edeceğini söyledi. Namaza çıkamayacak kadar hastalanınca namazı Ebû Bekir'in kıldırmasını istedi (Hz. Ebû Bekir'in kaç vakit namaz kıldırdığı hakkındaki rivayetler için bk. Kettânî, I, 146-147).

Resûl-i Ekrem pazartesi günü kendini iyi hissederek sabah namazı için mescide gitti ve namaz kıldırmakta olan Ebû Bekir'in yanında namaza durdu. Hz. Peygamber'in iyileşmesine bütün sahâbîler gibi çok sevinen Hz.

Ebû Bekir namazdan sonra kendisini ziyaret ederek bir süreden beri uğramadığı evine gitmek üzere izin aldı. Birkaç saat sonra Resûlullah'ın vefat ettiğini öğrendi. Onun hücre-i saâdetine girerek yüzünü açtı, alnını öptü ve daha sonra mescide geçti. Başta Hz. Ömer olmak üzere şaşkınlık içinde bulunan ve Hz. Peygamber'in vefatına inanmak istemeyen sahâbîleri ikna eden meşhur konuşmasını yaptı.

Ensarın Sakıfetü Benî Sâide'de toplanarak halife seçimi konusunu görüştüğünü öğrenince Hz. Ömer'le birlikte oraya giden Hz. Ebû Bekir, ensar ve muhacirlerden birer emîr seçilmesini isteyen sahâbîlere bu görüşün doğru olmadığını, İslâm birliğini sağlamak için tek lider etrafında toplanmak gerektiğini söyledi. Aday olarak da Hz. Ömer'le Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı gösterdi. Fakat sahâbîler onun halife olmasını uygun görerek Mescidi Nebevî'de kendisine biat ettiler. Hz. Ebû Bekir, takip edeceği siyasetin genel esaslarını ortaya koyan meşhur hutbesinde müslümanların en iyisi olmadığı halde onlara başkan seçildiğini ifade ederek doğru hareket ederse kendisine yardım etmelerini, yanlış davranırsa doğrultmalarını, Allah'a ve Resulü'ne itaat ettiği müddetçe müslümanların kendisine itaat etmelerini istedi.

Hz. Ebû Bekir'in halife olduktan sonraki ilk icraatı, Üsâme b. Zeyd'in kumandasında sefere hazırlanan orduyu göndermek olmuştur. Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Mûte Savaşı'nda şehid olanların intikamını almak üzere hazırladığı ve Suriye'ye doğru göndermeyi kararlaştırdığı ordu onun rahatsızlığı ve vefatı dolayısıyla yola çıkamamıştı. Dinden dönme olaylarından (bk. RİDDE) çekinen bazı sahâbîler mürtedlerin Medine'ye saldırabileceklerinden endişe ettiklerini Ebû Bekir'e bildirerek Üsâme kumandasındaki orduyu göndermemesini rica ettiler. Diğer bazı sahâbîler de Üsâme'nin çok genç ve tecrübesiz, ayrıca âzatlı bir kölenin oğlu olduğunu ileri sürerek onu değiştirmesini teklif ettiler. Hz. Ebû Bekir bütün bu teklif ve itirazları reddedip 1 Rebîülâhir 11 (26 Haziran 632) tarihinde Üsâme ordusuna

hareket emrini verdi. Üsâme atlı, kendisi yaya olarak bir müddet yürüdükten sonra askerlere bir hitabede bulundu. Onlara Allah yolunda kâfirlerle savaşmayı, hainlik etmemeyi, sözünde durmayı, ganimet malına zarar vermemeyi, korkup çekinmemeyi, fesad çıkarmamayı, emirlere karşı

gelmemeyi, çocukları, kadınları ve yaşlı insanları öldürmemeyi, meyve veren ağaçları kesmemeyi, yemek ihtiyaçları dışında koyun, sığır ve develeri boğazlamamayı, manastırlara çekilmiş kimselere dokunmamayı, kendilerine ikram edilen yemekleri Allah'ın ismini anarak yemeyi tavsiye etti. Düşmanla savaş yapmayan bu ordu bazı âsi kabileleri yola getirerek Medine'ye döndü.

Resûl-i Ekrem'in peygamberlik görevini tamamladıktan sonra hastalanması, peygamber olduğunu ileri süren bazı yalancılara cesaret vermişti. Onun vefatıyla birlikte bu hareketler isyana dönüştü. Kabilelerin bir kısmı da Resûlullah'ın vefatı üzerine namaz kılmakla beraber devlete artık zekât vermeyeceklerini ilân ettiler. Bu arada Arabistan'ın muhtelif yerlerinde yaşayan yeni müslüman olmuş bazı kabileler Medine ile irtibatlarını kestiler. Bunların bir kısmı yalancı peygamberlere tâbi olurken bazıları zekât vermeyeceklerini bildirdiler. Peygamber olduğunu iddia edenlerle savaşma konusunda bir ihtilâf bulunmamakla birlikte zekât vermek istemeyenlerle mücadele hususunda müslümanlar arasında farklı görüşler ortaya çıktı. Hz. Ömer, "Lâ ilâhe illallah" diyenlerle savaşmanın doğru olmayacağını söylerken bazıları o yıl zekât toplanmasından vazgeçilmesini teklif ettiler. Hangi sebeple olursa olsun irtidad edenlerle mücadelede kararlı olan Hz. Ebû Bekir önce Medine'deki sahâbîlerin tereddütlerini giderdi. Namaz ile zekâtı birbirinden ayrı düşünmenin doğru olmayacağını, bunları ayrı birer ibadetmiş gibi görmek isteyenlerle savaşmanın şart olduğunu belirtti. Dinin tamamlandığını, onun bazı esaslarının terkedilmesine izin vermeyeceğini söyleyerek Hz. Ömer'den yardım istedi. Bu kararlı tavrıyla bütün tereddütleri gideren Hz. Ebû Bekir 11 yılı Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhir) ayında (Ağustos-Eylül 632), 100 kişilik bir süvari birliğinin başına geçerek Fezâre kabilesinin zekâtına el koyan ve Medine'ye saldırmak isteyen Hârice b. Hısn el-Fezârî'nin üzerine yürüdü. Kısa bir çarpışmadan sonra âsileri dağıttı. Birkaç gün bekledikten sonra Medine ve çevresindeki kabilelerden gelen yardımcı güçlerle birleşerek peygamberlik iddiasında bulunan Tuleyha b. Huveylid üzerine yürümeyi kararlaştırdı. Ancak Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin ısrarları üzerine ordunun başına Hâlid b. Velîd'i getirerek Medine'ye döndü. Hâlid b. Velîd, irtidad hareketlerinin bastırılmasında ve bilhassa Tuleyha, Secah ve Müseylimetülkezzâb'ın ortadan kaldırılmasında büyük başarı kazandı. Böylece Arap yarımadası büyük bir fitneden kurtulmuş oldu. Yemen ve

Hadramut'taki isyanlar Muhâcir b. Ebû Ümeyye kumandasındaki ordu ile mahallî valilerin gayretleri sonucunda bastırıldı. Bahreyn ve Uman'daki isyanlar da aynı şekilde sona erdi.

Hz. Ebû Bekir, İslâm dinini tebliğ etme konusunda Hz. Peygamber'in başlattığı stratejiyi devam ettirerek Sâsânîler'in elinde bulunan Fırat'ın aşağı taraflarındaki bölgelere ordu göndermeye karar verdi. Bekir b. Vâil kabilesinin önemli bir kolu olan Şeybânîler'in reisi Müsennâ b. Hârise'nin Medine'ye gelerek İranlılar'la savaşmak üzere kabilesine kumandan tayin edilmesini istemesi üzerine Hâlid b. Velîd'i Sâsânîler'le yapılacak savaşa başkumandan tayin etti ve Müsennâ'ya destek vermesini istedi. Hâlid Basra körfezindeki önemli yerleşim merkezlerini fethetti. Daha sonra aldığı bir emirle Suriye cephesine geçti.

Müslümanların Bizans İmparatorluğu ile askerî mücadelesi Hz. Peygamber zamanında yapılan Mûte Savaşı'yla başlamış, Tebük seferiyle devam etmişti. Bizanslılar'la yapılan bu savaşların hedefi bölgenin güvenliğini sağlamak, orada yaşayanların uğradığı zulüm ve haksızlığa son vermekti. Hz. Ebû Bekir de bu amaçla 633 yılı sonbaharında her biri 3000 kişiden oluşan üç ayrı birliği Suriye'nin güney ve güneydoğu sınırlarına göndermeyi kararlaştırdı. Yezîd b. Ebû Süfyân ile Şürahbîl b. Hasene'yi Tebük-Maan istikametinde, Amr b. Âs'ı Eyle üzerinden sahil istikametinde yola çıkardı. Kısa bir müddet sonra orduların mevcudu 7500'e ulaştı. Başkumandanlığa önce Amr b. Âs, daha sonra da Ebû Ubeyde b. Cerrâh getirildi. Vâdilarabe, Filistin'deki Kaysâriye ve Gazze şehirleri fethedildi. Bu sırada halifeden emir alan Hâlid b. Velîd Dımaşk şehri yakınlarına ulaşıp Mercirâhit karargâhındaki Bizans askerlerini mağlûp etti (18 Safer 13/23 Nisan 634). Daha sonra Dımaşk'ın güneyine doğru ilerleyerek diğer kumandanlarla birleşti ve Busrâ şehrini fethetti. Bizans'a karşı Suriye'de yapılan Ecnâdeyn Savaşı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634) sonunda Filistin'in kapıları müslümanlara açılmış oldu. Hz. Ebû Bekir, başkumandanlığını Hâlid b. Velîd'in yaptığı Ecnâdeyn Savaşı'nın neticesini öğrendikten sonra 22 Cemâziyelâhir 13 (23 Ağustos 634) tarihinde altmış üç yaşında vefat etti.

Hz. Ebû Bekir 13 yılı Cemâziyelâhir ayının başında (Ağustos 634) hastalanınca sahâbîlerle hilâfet meselesini istişare etti ve Hz. Ömer'i veliaht

bırakmayı kararlaştırarak Hz. Osman'a bir ahidnâme yazdırdı. Kızı Âişe'ye, vefat edince maaşının geri kalan kısmını beytülmâle iade etmesini ve Hz. Peygamber'in kabrinin yanına defnedilmesini vasiyet etti. Cenazesinin eski elbiseleriyle kefenlenmesini, karısı Esmâ bint Umeys tarafından yıkanmasını ve oğlu Abdurrahman'ın ona yardım etmesini istedi. Cenaze namazını Hz. Ömer kıldırdı. Hz. Ömer, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah ve oğlu Abdurrahman tarafından kabre konuldu.

Şahsiyeti ve İlmi. Hz. Ebû Bekir kaynaklarda orta boylu, zayıf yapılı, seyrek sakallı, keskin bakışlı, gür saçlı, sarıya çalan beyazlıkta güzel ve ince yüzlü olarak tasvir edilir.

İlk evliliğini Kuteyle bint Abdüluzzâ adlı bir hanımla yaptı. Bu evlilikten oğlu Abdullah ile kızı Esmâ doğdu. Kuteyle İslâmiyet'i kabul etmeyince onu boşayıp Ümmü Rûmân ile evlendi. Ümmü Rûmân'dan Abdurrahman ile Âişe dünyaya geldi. Ümmü Rûmân vefat edince Esmâ bint Umeys ile evlendi ve bu hanımından Muhammed adını verdiği bir oğlu oldu. Vefatından birkaç ay sonra da diğer hanımı Habîbe bint Hârice'den Ümmü Külsûm adlı kızı dünyaya geldi.

Hz. Ebû Bekir Resûl-i Ekrem'e en yakın sahâbî idi. Kızı Âişe ile Hz. Peygamber'in evlenmesine dair hicretten önce verilen karar onların dostluğunu daha da pekiştirdi. Mekke döneminde meydana gelen iki olay onun Kur'ân-ı Kerîm'e ve Resûl-i Ekrem'in peygamberliğine olan kuvvetli imanını ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki Rûm sûresiyle ilgilidir. Bizans ve Sâsânî devletleri arasında 611 yılında başlayıp 619 yılına kadar devam eden savaşlarda Sâsânîler üstünlük sağlayarak Suriye ve Filistin'i işgal etmişlerdi. Bizans'ın mağlûbiyeti üzerine Mekkeli müşrikler ateşperest İranlılar'ın tarafını tutmuşlar, onlar Ehl-i kitap olan Bizans'a üstün geldikleri gibi kendilerinin de müslümanlara üstün geleceklerini söylemeye başlamışlardı. Bunun üzerine Rûm sûresi nâzil olmuş ve Rumlar'ın bu yenilgiden sonra üç ile dokuz yıl içinde galip gelecekleri haber verilmişti (er-Rûm 30/1-4). Kur'an'ın gelecekle ilgili haberine inanan Hz. Ebû Bekir, Bizans'ın Sâsânîler'e on yıl içerisinde galip geleceğine dair Übey b. Halef ile 100 deve karşılığında iddiaya girmişti. Kur'ân-ı Kerîm'in bu mûcizesi Aralık 627 tarihinde meydana gelen Ninevâ Savaşı'nda gerçekleşti. Hz. Ebû Bekir de o sırada hayatta olmayan Übeyy'in mirasçılarından aldığı 100

deveyi Hz. Peygamber'in emri üzerine fakirlere dağıttı. Onun güçlü imanını gösteren diğer olay ise İsrâ mûcizesidir. Hz. Peygamber mi'racdan bahsedince bazı müşrikler Ebû Bekir'e gelerek arkadaşının geceleyin Mescidi Aksâ'ya gittiğinden, orada namaz kılıp Mekke'ye geri döndüğünden bahsettiğini söylediler. Mantık dışı buldukları bu olayı Hz. Ebû Bekir'in kabul etmeyeceğini beklerken ondan, "Eğer bunu Muhammed söylüyorsa şüphesiz doğrudur" karşılığını aldılar. Hz. Ebû Bekir'in mi'rac olayını bu şekilde kabul etmesi üzerine Resûl-i Ekrem kendisine Sıddîk lakabını vermiştir.

Resûl-i Ekrem bütün işlerinde Ebû Bekir'e danıştığı için bazı kaynaklarda kendisinden "Peygamber'in veziri" diye söz edilmektedir (Kettânî, I, 95-98). Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtiplerinden olan Hz. Ebû Bekir onun sırrını saklamayı çok iyi bilir, yanında pek edepli davranırdı. Medine'ye elçiler geldiğinde onlara Hz. Peygamber'i nasıl selâmlayacaklarını öğretir, huzurunda sükûnetle oturmalarını tenbih ederdi (a.g.e., I, 119-120). Gördüğü rüyaları Resûl-i Ekrem'e anlatır, bazan Hz. Peygamber'in veya diğer sahâbîlerin rüyalarını onun huzurunda yorumlar, olaylar ve verilecek kararlar üzerinde değerlendirmeler yapardı (Buhârî, "Eymân ve'n-nüzûr", 9, "Taʿbîr", 28, 29, 30, 47). Resûl-i Ekrem'e en çok kimi sevdiği sorulunca önce Hz. Âişe'nin, sonra da Hz. Ebû Bekir'in adını zikreder, insanların genellikle kendilerine yapılan iyiliğe karşılık verdiklerini, Hz. Ebû Bekir'in yaptığı iyiliklerin karşılığını kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın vereceğini söylerdi. Câhiliye döneminde Kureyş'in kan davaları ile diyetlerdeki ihtilâflarına bakmakla görevli olan Ebû Bekir beşerî münasebetleri düzenlemeyi iyi bilirdi. Güzel ahlâkı, doğruluğu ve dürüstlüğü ile tanındığı, kabilesi arasında sevilip sayılan ve güvenilen bir kişi olduğu için herkes bilgisinden faydalanır, önemli işlerde kendisine danışılırdı. Câhiliye devrinde putlara tapmamış, o dönemin her türlü kötülüğünden, şeref ve haysiyet kırıcı hallerinden uzak bir hayat yaşamıştı. İçki içmediği gibi içki içenin namusunu ve mürüvvetini kaybedeceğini söylerdi. Başta Kureyş olmak üzere Arap kabilelerinin tarihini çok iyi bilirdi ve en iyi ensâb âlimlerinden sayılırdı. Ahlâk ve mizaç itibariyle kendisine benzediği Hz. Peygamber ile İslâmiyet'ten önce çok yakın bir arkadaşlık ve dostluk kurmuştu. Onunla birlikte olduğu zamanlarda huzur duyar, Mekke'den ayrıldığında onu özler, döndüğünde ilk önce onu ziyaret ederdi. Kus b. Sâide'nin Ukâz'da yaptığı meşhur konuşmasını Hz. Peygamber'le birlikte

dinlemiş, tek Allah'a inanmayı tavsiye edip bir peygamberin geleceğini haber veren bu konuşmadan sonra âdeta yeni peygamberin gelmesini hasretle beklemeye başlamıştı.

Hz. Ebû Bekir Kur'ân-ı Kerîm'i, Resûl-i Ekrem'in söz ve hareketlerini en iyi ve en süratli şekilde anlama kabiliyetine sahipti. Kur'an'ı ezbere bilir ve çok duygulu bir şekilde okurdu (Kettânî, I, 126-128). Nitekim imamlık yapacak kimselerin Kur'an'ı en iyi bilen ve en güzel okuyanlardan seçilmesini tavsiye eden Hz. Peygamber, yerine namaz kıldırmakla sadece onu görevlendirmişti. Hilâfeti esnasında Kur'ân-ı Kerîm'i mushaf haline getirmek suretiyle İslâmiyet'e en büyük hizmeti yapmıştır.

Mütevazi, yumuşak huylu, hassas, uysal ve hoşsohbet bir insan olan Hz. Ebû Bekir halifeliği sırasında daha da mütevazi olmaya çalıştı. Kendini beğenenlere çok kızardı. Fakirlere, zor durumda olanlara yardım eder, misafirlere ikramda bulunurdu. Hiddeti, cesareti ve atılganlığı hemen farkedilmezdi. Biat merasiminden sonraki hutbelerinden birinde öfkelendiği zaman kendisinden uzak durulmasını tavsiye etmişti. Her zaman vakarlı ve ağır başlıydı. Az konuşur, kumandan ve valilerine de az konuşmalarını tavsiye ederdi. Onun dürüstlüğü çok meşhurdu. Başkalarının hakkına titizlikle riayet ederdi.

Hz. Ebû Bekir hadislerin rivayetine önem verir, Resûl-i Ekrem'den bizzat duymadığı bir hadisi rivayet eden sahâbîlerden bunu Resûlullah'ın söylediğine dair şahit getirmesini istediği olurdu (Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 2). Onun Hz. Peygamber'in hadislerinden 500 kadarını bir kitapta toplattığı, fakat hadisleri toplayanın bazı yanlışlıklar yapmış olabileceği düşüncesiyle bunları imha ettiğine dair rivayeti Zehebî doğru bulmamaktadır (a.g.e., I, 5). Zehebî'nin, "Allah bilir ya bu haber sahih değildir" ifadesi Muhammed Hamîdullah tarafından Hz. Ebû Bekir'in sözü olarak nakledilmiş ve onun hadis rivayet etmeyi doğru bulmadığı şeklinde yanlış anlaşılmıştır (Hemmâm İbn Munebbih'in Sahifesi, s. 38-39). Bu sözün Ebû Bekir'e ait olmadığı Kenzü'l-ʿummâl'de açıkça görülmektedir (Müttakī el-Hindî, X, 285-286, hadis nr. 29.460). Hz. Ebû Bekir'in Resûl-i Ekrem'den 142 hadis rivayet etmesi, onun hadislerin rivayetine ve toplanmasına karşı olduğu iddiasını çürütmeye yeterlidir. Bu hadislerin altısı hem Buhârî hem Müslim'de, ayrıca on biri sadece Buhârî'de, biri de

Müslim'de yer almaktadır. Hz. Ebû Bekir'in rivayet ettiği 142 hadis, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî tarafından Müsnedü Ebî Bekri's-Sıddîk, adıyla bir araya getirilmiştir (nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1390/1970, trc. Ahmed Davudoğlu, İstanbul 1981). Hz. Ebû Bekir'den hadis rivayet eden meşhur sahâbîler arasında oğulları Abdurrahman ve Muhammed, kızları Âişe ve Esmâ ile Hz. Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre,

Abdullah b. Amr zikredilebilir. Hz. Ebû Bekir'in az hadis rivayet etmesini, onun hadis nakletme ihtiyacının fazlaca hissedilmediği, herkesin Hz. Peygamber'i çok canlı bir şekilde hatırladığı bir devirde yaşaması ve halifelik döneminin çok kısa olmasıyla izah etmek mümkündür.

Hz. Ebû Bekir ile Ömer "şeyhayn" diye anılmış, Kur'an ve Sünnet'i çok iyi bildiği için Ebû Bekir'e "şeyhülislâm" unvanının verildiğini söyleyenler de olmuştur (Kettânî, III, 176-177). Bazı fakih sahâbîler, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in ittifak ettikleri hususları diğer sahâbîlerin görüşlerine tercih etmişlerdir. İkisi arasında ihtilâf bulunduğu zaman Ebû Bekir'in görüşünün tercih edildiğini belirten İbn Kayyim el-Cevziyye onun nassa muhalif, kaynağı zayıf hiçbir fetva ve hükmünün bulunmadığını, ayrıca hilâfetinin Hz. Peygamber'in yönetimine tamamen uygun olduğunu söyler (İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, IV, 119-120). Hz. Ebû Bekir'in İslâm hukukunun çeşitli konularına dair görüşleri Muhammed Revvâs Kal'acî tarafından Mevsûʿatü fıkhi Ebî Bekri's-Sıddîk, adıyla müstakil bir eserde toplanmıştır (Dımaşk 1403/1983).

Halife seçildikten altı ay kadar sonra evinde veya evinin yanında ilk defa beytülmâli kuran Hz. Ebû Bekir, buraya muhafız tayin edilmesini teklif edenlere de kilitli olduğu için korkuya gerek bulunmadığını söyledi. Esasen kendisi, ganimet ve fey gelirlerini sahâbîler arasında eşit olarak hemen dağıttığı için beytülmâlin korunmasına fazla ihtiyaç yoktu. Nitekim vefat ettiği zaman Hz. Ömer bazı sahâbîlerle beytülmâle girdiğinde burada bir dirhemden başka bir şey bulamamıştır. İşlerinin çokluğu sebebiyle evini Medine'nin merkezine taşıdığında beytülmâle Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı, kazâ işlerine Hz. Ömer'i, kâtipliğine Zeyd b. Sâbit ile Hz. Osman'ı, hâcibliğine âzatlısı Şedîd'i, Medine'nin gece bekçiliğine de Abdullah b. Mes'ûd'u tayin etti. Hilâfeti döneminde devlet idaresinde büyük gelişmeler

olmadığı için yeni müesseselere ihtiyaç duyulmamıştır.

Hz. Ebû Bekir'in kumandanlarına ve valilerine verdiği emirler İslâm'ın ve Kur'an'ın evrensel esaslarına dayanmaktadır. Bu emirlerin savaş hukuku ve gayri müslimlerin statüsüyle ilgili olanları dikkat çekicidir. Bu arada irtidad edenlerin üzerine gönderdiği başkumandan Hâlid b. Velîd'e, düşmana onların kullandıkları silâhlarla mukabele etmesini emretmesi, değişen savaş teknolojisine rağmen İslâmiyet'in insan hayatını her şeyin üstünde tuttuğunu göstermesi bakımından çok önemli bir husustur. Hz. Ömer'in teklifi üzerine müellefe-i kulûb*a zekât gelirlerinden pay vermemesi, ganimetin beşte birinin taksiminde Peygamber yakınlarına eskiden olduğu gibi hisse ödememesi onun döneminin diğer önemli gelişmeleridir. Halife olduktan sonra eski mesleği olan ticaretle uğraşmasını uygun görmeyen Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh kendisine maaş bağlanmasına ön ayak olmuşlardır. Hz. Ebû Bekir devlet işlerinde Resûl-i Ekrem'den intikal eden mührü, şahsî işlerinde ise "Ni'me'l-kādiru Allah" (Kettânî, I, 256) veya "Abdün zelîl li-rabbin celîl" (Nüveyrî, XIX, 144) ibaresini taşıyan mührünü kullanırdı.

İslâm tarihinde "halife" tabiri ilk defa Hz. Ebû Bekir hakkında kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem'in halefi olması sebebiyle ashap tarafından kendisine verilen bu unvana itiraz etmemiş, fakat "halîfetullah" unvanını uygun görmemiştir. Sünnî ulemâsı onun müslümanların en faziletlisi ve hilâfet makamına en uygun sahâbî olduğunda ittifak etmiştir. Buna karşılık Şiîler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halife olmasıyla ilgili ilâhî emir bulunduğunu, Ebû Bekir'in bu emre uymadığını ve Resûlullah'ın cenazesi daha ortada iken hilâfeti Hz. Ali'den gasbettiğini ileri sürmüşlerdir. Sünnî kaynakların ittifakla belirttiğine göre Hz. Ebû Bekir Resûl-i Ekrem'in cenazesiyle meşgul olurken ensarın emîr seçmek üzere toplandığını öğrenip oraya gitmiş, tek bir halife etrafında birleşmek gerektiğini belirterek Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı aday göstermiş, fakat sahâbîler onun Resûlullah'a olan yakınlığını dikkate alarak kendisini halife seçip biat etmişlerdir. Hz. Ali'yi halifeliğe daha uygun gören Hâşimoğulları'ndan bir grup sadece bir gün gecikmeyle biat etmişlerdir. Hz. Ali'nin ise Fedek arazisi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'e dargın olan hanımı Hz. Fâtıma'yı üzmemek için onun vefatına kadar biat etmeyi ertelediği ve hilâfet meselesinin çözümünün kendisi dışında cereyan ettiği için kırgınlık

duyduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten de Hz. Ali, Ebû Bekir'e halife olduktan altı ay sonra Hz. Fâtıma vefat edince biat etmiştir. Bununla beraber hiçbir zaman kendisinin halife olmasıyla ilgili bir nastan söz etmediği gibi Ebû Bekir'e biat ettikleri için sahâbeye gücendiğini ima bile etmemiştir. Esasen Hz. Ali'nin hilâfetine dair bir nas bulunsaydı başta kendisi olmak üzere diğer sahâbîler de bu konuda kesinlikle sessiz kalmazlardı. Öte yandan Şiîler'in, Hz. Ali'nin nassa rağmen Hz. Ebû Bekir'e biat etmesindeki çelişkiyi ortadan kaldırmak için onun takıyye* yaptığını veya İslâmiyet'in gelişmesine engel olmamak için biat etmek zorunda kaldığını söylemeleri de inandırıcı görünmemektedir. Sünnîler, Hz. Osman halife olduğunda İslâmiyet'in bir yandan Buhârâ'ya, öte yandan Kuzey Afrika'ya kadar ulaştığını, Hz. Ali'nin böyle bir düşünceye sahip olduğu takdirde özellikle Hz. Osman'a biat etmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Hz. Ali'nin Hz. Ömer ve Osman'a biat etmesi ve çocuklarına onların adlarını vermesi de hilâfet konusunda hakkının yenildiği düşüncesine sahip olmadığına delil gösterilmiştir.

Diğer taraftan Şiîler Hz. Ebû Bekir'i, Fedek arazisi konusunda Hz. Fâtıma'yı üzdüğü, dinî konuları yeterince bilmediği, Hz. Ömer'i kendi yerine halife tayin ettiği gibi iddialarla tenkit etmişlerdir (tenkitler için bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 132 vd., bu tenkitlere verilen cevaplar için bk. İbn Teymiyye, VIII, 226 vd.). Halbuki Ebû Bekir Fâtıma'yı şahsî kanaati sebebiyle üzmemiş, peygamberlerin miras

bırakmayacağını ifade eden hadise göre (Buhârî, "Humus", 1, "Fezâˀilü ashâbi'n-nebî", 12, "Megāzî", 14, 38, "Nafakāt", 3, "Ferâˀiz", 3, "İʿtisâm", 5; Müslim, "Cihâd", 49-52, 54, 56) hareket etmiştir. Onun dinî konuları yeterince bilmediği iddiası bazı uydurma rivayetlere ve zoraki yorumlara dayanmaktadır. Hz. Ebû Bekir, yıllarca Resûlullah ile birlikte bulunmuş bir kişi olarak ortaya çıkan meselelere ya şahsî bilgi ve ferâsetiyle veya ileri gelen sahâbîlerle istişare etmek suretiyle çözümler getirmiştir. Kendi yerine Hz. Ömer'i halife tayin etmesi de bu istişarelerin bir sonucudur. Esasen Hz. Ömer'in başarılı yönetimi bu tayinin ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir.

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali sahâbîler arasında en güzel konuşan iki hatip olarak tanınır. Ebû Bekir'in çok tesirli konuşmaları fesahat ve belâgat

bakımından olduğu kadar muhtevalarının güzelliğiyle de ünlüdür. Onun bazı özlü sözleri şöyledir: “Sana yol göstermek isteyenden durumunu gizleme, aksi takdirde kendini aldatırsın”; “Bir hayrı kaçırırsan onu yakalamaya çalış, ulaşınca da onu geç”; “Sabır imanın yarısı, yakīn ise tamamıdır”; “Ölüme karşı haris ol, sana hayat verilir”. Hz. Ebû Bekir’in bir kitap haline getirilen vecize niteliğindeki sözleri bazı müellifler tarafından şerhedilmiştir. Bunlara örnek olarak Reşîdüddin Muhammed b. Muhammed Vatvât’ın Tuhfetü’s-sadîk ile’s-sadîk min kelâmi Ebî Bekri’s-Sıddîḳ’ı (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 657; Ayasofya, nr. 2854), Kastamonulu Mustafa b. Muhammed’in Şerh-i Sad (Miʾe) Kelime-i Ebû Bekr’i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1351; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3469) ve Cemâleddin el-Halvetî’nin aynı adlı eseri (İÜ Ktp., AY, nr. 411) zikredilebilir.

Hz. Ebû Bekir’in, tanınmış edip ve hatiplerin sözlerini gençliğinden beri dikkatle dinlediği, okuduğu, birçoğunu ezberlediği, bunları sık sık tekrarladığı ve ezberindeki şiirleri çok güzel okuduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber şairi Hassân b. Sâbit’e, Kureyş’in ensâbı konusunda ihtiyaç duyduğu bilgileri Ebû Bekir’den öğrenmesini tavsiye ederdi. Hz. Ebû Bekir’in şair olduğunu ileri sürenler de vardır. Hatta onun soyundan gelen Halvetî şeyhlerinden Mustafa el-Bekrî es-Sıddîkı’nin ceddinin sözlerinden bir divan derlediği de bilinmektedir (Kettânî, I, 284). Abdülhay es-Sâlimî’nin Eşʿâru Ebî Bekri’s-Sıddîk, adlı eseri Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Nâfiz Paşa, nr. 443, vr. 32-52). Kasîde-i Bürde’nin baş tarafında, “Kasîde-i Ebû Bekri’s-Sıddîk radıyallahü anh” başlığıyla yer alan bir sayfalık kaside (İstanbul 1326) Osmanlı medreselerinde talebelere okutulurdu. Ancak güvenilir kaynaklar Hz. Ebû Bekir’in şair olmadığını ve şiir söylemediğini belirtirler.

Hz. Ebû Bekir’in soyundan gelenler Bekrî ve Sıddîkī nisbeleriyle anılır. Muhammed Tevfik b. Ali el-Bekrî, bu aile mensuplarının şecere ve hal tercümeleri hakkında Kitâbü beyti’s-Sıddîk (Kahire 1323), İbrâhim b. Emîr el-Ubeydî de ʿUmdetü’t-tahkīk fî beşâʾiri âli Sıddîk (Kahire 1307) adlı eserleri kaleme almışlardır.

Tasavvufta “sıddîkıyyet” makamı Hz. Ebû Bekir’e nisbet edilir. Sülûk usulü olarak zikr-i hafîyi benimseyen Nakşibendiyye tarikatı mensupları, Hz.

Peygamber’in hicret esnasında Sevr mağarasında bulundukları sırada Hz. Ebû Bekir’e bu zikir tarzını öğrettiğine inanırlar. Hz. Ebû Bekir’e nisbet edilen ve Bekriyye veya Sıddîkıyye adıyla anılan tarikat bugünkü anlaşılan mânada bir tarikat olmayıp hafî zikir tarzını ifade eder. Bu zikir tarzı Bâyezîd-i Bistâmî’den sonra Hâcegâniyye-Nakşibendiyye silsilesinde devam etmiştir. Nakşibendiyye’nin Hz. Ebû Bekir’e ulaşan bu silsilesine Bekrî veya Sıddîkī silsile adı verilir. Bu tarikatın Hz. Ali’ye ulaşan iki ayrı Alevî silsilesi daha vardır.

Hz. Ebû Bekir’in ashabın en faziletlisi olduğunu, hatta nasla halife tayin edildiğini ileri süren bir gruba Bekriyye denildiği bazı kaynaklarda yer almakla birlikte bu kullanılış yaygınlık kazanmamıştır.

İslâmî Türk edebiyatının daha çok dinî-tasavvufî mahsullerinde Hz. Ebû Bekir’in şahsiyetiyle ilgili bazı motif ve imajlara rastlanmaktadır. Ayrıca az sayıda müstakil mensur eserde onun hayatı ve faziletleri konu edilmiştir. Hz. Ebû Bekir’in şahsiyeti etrafında meydana getirilen manzum eserlerin birinci grubunu hakkında yazılmış methiyeler, na‘tler, hilyeler, ilâhi ve kasideler teşkil eder. İslâmî Türk edebiyatında Hz. Peygamber’in hayatından bahseden manzum ve mensur eserlerde de Resûl-i Ekrem’e olan yakınlığı sebebiyle ona genişçe yer verilmiştir. Bunların yanı sıra Hz. Peygamber’in mi‘racını işleyen mi‘râciyyelerle hicretini anlatan hicretnâmelerde de Hz. Ebû Bekir’e özellikle yer verilmiştir.

Literatür. Hz. Ebû Bekir’in hayatı bazı tabakat kitaplarıyla Hulefâ-yi Râşidîn ve aşere-i mübeşşere hakkında yazılan eserlerin baş tarafında yer almakla beraber ona dair pek çok müstakil eser kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Hayseme b. Süleyman (ö. 343/954-55), Fezâʾilü’s-Sıddîk Ebî Bekr (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1980); Muhammed b. Ali el-Uşârî, Fezâʾilü Ebî Bekri’s-Sıddîk (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tarih, nr. 424); Ahmed b. İsmâil et-Tâlkânî, el-Burhânü’l-enver fî menâkıbi’s-sıddîkı’l-ekber (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 539/3); İbn Belbân, Tuhfetü’s-sıddîk fî fezâʾili Ebî Bekri’s-Sıddîk (nşr. Muhyiddin Mettû , Dımaşk 1988); Süyûtî, er-Ravzü’l-enîk fî fazli’s-Sıddîk (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1990); Ömer Ebü’n-Nasr, Ebû Bekri’s-Sıddîk (Beyrut 1934); Muhammed Hüseyin Heykel, es-Sıddîk Ebû Bekr (Kahire 1979, 8. bs.); Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Ebû Bekri’s-Sıddîk bi-kalemi

ʿAlî b. Ebî Tâlib (Bağdat 1979); Abbas Mahmûd el-Akkād, Abkariyyetü'sSıddîk (Hz. Ebû Bekir: Şahsiyeti ve Dehâsı adıyla Ali Özek tarafından tercüme edilmiştir, İstanbul 1968); Mahmûd Hakkı, Ebû Bekri's-Sıddîk Radıyallahu anh'ın Hayatı ([baskı yeri yok] 1337);

Muhammed Mecdûb, Meşâhid min hayâti's-Sıddîk (Tunus 1982); Hüseyin Abdullah Bâselâme, Hilâfetü Ebî Bekri's-Sıddîk (Cidde 1403/1983); Muhammed Rızâ, Ebû Bekri's-Sıddîk evvelü'l-Hulefâʾi'r-Râşidîn (Beyrut 1403/1983); Seyyid Ahmed İbrâhim Hammûr, Ebû Bekri's-Sıddîk ve hayâtü'd-devleti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye fî-zılâli hilâfetih (Kahire 1984) ve Kazıyyetü menʿi'z-zekât bi-menâtıkı'l-Medîne ve mukāvemetü's-Sıddîk mâniʿîhâ fî fecri hilâfetih (Kahire 1989); Cemâl Abdülhâdî Muhammed Mes'ûd – Vefâ Muhammed Rif'at Cum'a, Ahtâʾ yecibü en-tüsahhaha fi't-târîh: istihlâfü Ebî Bekri's-Sıddîk (Kahire 1406/1986); Ali Tantâvî, Ebû Bekri's-Sıddîk (Cidde 1406/1986); Muhammed Habîburrahman Khan Sherwani, Hazrat Abū Bakr (Delhi 1987); Abdurrahman eş-Şerkāvî, es-Sıddîk evvelü'l-hulefâʾ (Mansûre [Kahire] 1987); Abduh Gālib Ahmed Îsâ, Sîretü's-sahâbî seyyidinâ Ebî Bekri's-Sıddîk (Beyrut 1987); Hâlid Baytâr, Ebû Bekri's-Sıddîk (Zerka [Ürdün] 1988); Muhammed Hilmi Mahmûd, Ebû Bekri's-Sıddîk ve't-tecemmuʿu'l-ʿArabî (Kahire 1989); Kutub İbrâhim Muhammed, es-Siyâsetü'l-mâliyye li-Ebî Bekri's-Sıddîk (Kahire 1990); Ahmed Kemâl Şa't, es-Sıddîk beyne's-sünne ve'ş-Şîʿa (Kahire 1990). Ebû Bekir'in hilâfetini delillerle ispat etmek üzere yazılan risâleler arasından Muhammed el-Ardahânî'nin Risâle fî isbâti hilâfeti Ebî Bekri's-Sıddîk bi'n-nüsûs,'u (İÜ Ktp., AY, nr. 2615), adı bilinmeyen bir müellifin Mesâʾilü'r-ruhbân ve'l-kıssîsîn fî hilâfeti Ebî Bekri's-Sıddîḳ'ı (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1600) sayılabilir. Sâlim Ahmed Sellâme, el-Âyât ve'l-ehâdîsü'l-vâride fî şeʾni Ebî Bekri's-Sıddîk radıyallahu anh adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1403).

Bunlardan başka çeşitli kaynaklarda Vâkıdî'nin Sîretü Ebî Bekr ve vefâtühû adlı eseri, İbn Cerîr et-Taberî ve Ebü'l-Kasım İbn Asâkir'in Fezâʾilü Ebî Bekr adlı eserleri, Zehebî'nin Tevkıfu ehli't-tevfîk ʿalâ menâkıbi's-Sıddîḳ'ı kaydedilmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in, ortak bazı halleri sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn ile beraber ele alındığı bazı çalışmalar da vardır: İbn Teymiyye, Risâle fî tafdîli Ebî

Bekr ve ʿÖmer (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, Mecmua, nr. 307/5); Süyûtî, İlkāmü'l-hacer li-men zekkâ sâbbe Ebî Bekr ve Ömer (nşr. Mustafa Âşûr, Riyad 1409/1989); Hâmid b. Alî el-İmâdî ed-Dımaşkı, ed-Dürrü'l-müstetâb fî muvâfakāti ʿÖmer b. el-Hattâb ve Ebî Bekr ve ʿAlî Ebî Türâb (Nuruosmaniye Ktp., nr. 428, 575; Bağdat, Evkaf, Hadis, nr. 2952); Ahmed b. İsmâil et-Tâlkânî, Muhtâru ehâdîsi's-sâdıkı's-sadûk fî fezâʾili's-Sıddîk ve'l-Fârûk (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 539/5).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 31-34; Müsned, I, 2-14; Buhârî, "Cenâʾiz", 3, "Humus", 1, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 5-6, 12, "Megāzî", 14, 38, 66, "Nafakāt", 3, "Eymân ve'n-nüzûr", 9, "Büyûʿ", 15, "Ferâʾiz", 3, "Taʿbîr", 28, 29, 30, 47, "Hudûd", 31, "Ahkâm", 51, "Menâkıbü'l-Ensâr", 11, 45, "Libâs", 46, 50, 55, "Fezâʾilü'l-Kurân", 3, 4, "İʿtisâm", 5; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 1-13, "Îmân", 32, "Cihâd", 4952, 54, 56, "Zühd", 75, "Rüʾyâ", 17, "Salât", 90, 95, 97, 102-104; Tirmizî, "Menâkıb", 1416; Hemmâm İbn Münebbih'in Sahifesi (trc. Talât Koçyiğit), Ankara 1967, s. 38-39; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 249-253, 259, 317-319; II, 373-374, 398-399, 480-493, 505-506, 558-559, 613-616; III, 95, 190, 299-319; IV, 364, 649-664, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 226-239, 432-436, 442-443, 473-478, 491-492; II, 42-43, 47-49, 64-65, 117-118, 150-151, 190-191, 216-228, 246-249, 266-271, 278-282, 290-298, 312-320, 335-340, 375-378; III, 169-213; V, 451, ayrıca bk. İndeks; Câhiz, el-ʿOsmâniyye (nşr. Abdüsselâm Hârûn), Bağdad 1374/1955, s. 3-279 (bk. İndeks); İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 167-178; a.mlf., el-İmâme ve's-siyâse, Kahire 1378/1967, I, 12-24; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 13-16, 28-36, 40-46, 118-167, 344-357; a.mlf., Ensâb, I, 63, 123, 128-130, 182-206, 250-271, 326-339, 363-370, 376-384, 411-427, 447-453, 473-476, 511-535, 540-592; Ahmed b. Ali el-Mervezî, Müsnedü Ebî Bekri's-Sıddîk, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Dımaşk 1970, s. 546-557; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), X, 95-96; XXI, 11 vd.; XXVIII, 81-82; XXX, 142; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 314-318, 374-382, 446-448, 474-476, 616-618, 634-644; III, 21-22, 31-32, 82-85, 98-99, 196-213, 219-228, 249-265, 275-282, 298-436, 444-448,

ayrıca bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştikāk, s. 49-50; İbn Hibbân el-Büstî, es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ (nşr. Seyyid Aziz Bey), Beyrut 1407/1987, s. 419-452; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâzü'n-nadire fî menâkıbi'l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, I, 17-268; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 963-978; Beyhakī, el-İʿtikād ʿalâ mezhebi's-selef ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Beyrut 1404/1984, s. 189-210; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Hatîb), s. 41-52; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXIII, 186-192; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, III, 205-224; V, 150-151; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 8-145; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-midah, (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1987, s. 143-148; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1406/1986, VIII, 226 vd., 266-294, 364-427, 469-488; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcü'l-kerâme (İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne içinde), Kahire 1328/1962, s. 132-136; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 2-5; a.mlf., el-Müntekā min Minhâci'l-iʿtidâl (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Dımaşk, ts., s. 543-562; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, IV, 119-120; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 169-175; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, V, 315-317; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XIII, 242-261; Süyûtî, Hz. Ebû Bekir (trc. Lütfi Doğan – İsmail Ezherli), Ankara 1957, s. 12-179; a.mlf., İlkāmü'l-hacer li-men zekkâ sâbbe Ebî Bekr ve ʿÖmer (nşr. Mustafa Âşûr), Riyâd, ts.; a.mlf., el-Hâvî li'l-fetâvî, Beyrut, ts., II, 44-54; Meclisî, Bihârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXVIII, 175-312; Şevkânî, Derrü's-sehâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 123-153; Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, X, 285-286 (hadis nr. 29.460); Mahmûd Hakkı, Ebû Bekri's-Sıddîk, İstanbul 1337, s. 13-37; Ömer Rıza [Doğrul], İslâm Tarihi Sadr-ı İslâm I: Hazreti Ebû Bekir, İstanbul 1347/1928; M. Hüseyin Heykel, es-Sıddîk Ebû Bekr, Kahire 1383/1964; Abbas Mahmûd el-Akkād, Hz. Ebû Bekir: Şahsiyeti ve Dehası (trc. Ali Özek), İstanbul 1968; Zâfir el-Kasımî, Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîh, Beyrut 1974, I, 117 vd., 121-165; S. Athar Husain, The Glorious Caliphate, Lucknow 1980, s. 5-46; Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1981, s. 34-36; M. Abdülhay Muhammed, Sadrü'l-İslâm ve'd-devletü'l-Ümeviyye, Beyrut 1983, s. 26-38; Ali Yardım, Hadis, İzmir 1984, I, 112; II, 18,19, 26; Abdülhüseyin Şerefeddin el-Mûsevî, en-Nas ve'l-ictihâd, Kum 1404, s. 6-92; Cemâl Abdülhâdî – Vefâ Muhammed Rif'at Cum'a, Ahtâʾ yecibü en tüsahhaha fi't-târîh: istihlâfü Ebî Bekri's-Sıddîk, Kahire 1406/1986; Ali et-Tantâvî, Ebû Bekri's-Sıddîk, Cidde 1406/1986; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1987,

III, 417-423; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), I, 89-144; Tâhâ Hüseyin, eş-Şeyhân, Kahire, ts., s. 5-110; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), III, 111-114; Mûsâ Mûsevî, eş-Şîʿa ve't-tashîh, [baskı yeri yok] 1408/1988, s. 35-50; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü't-tuhfeti'l-İsnâʿaşeriyye, İstanbul 1989, s. 238-247; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I-III, tür.yer.; Mustafa Fayda, Halid bin Velid, İstanbul 1990, s. 241-392; F. Buhl, "Ebû Bekir", İA, IV, 12-14; W. Montgomery Watt, "Abū Bakr", EI^{2} (Fr.), I, 112-114.

Mustafa Fayda

EBÛ BEKİR b. ABDULLAH el-AYDERÛS

أبو بكر بن عبد الله العيدروس

Ayderûsiyye tarikatının kurucusu, Aden’in en büyük velîsi ve mânevî koruyucusu kabul edilen Yemenli mutasavvıf.

(bk. AYDERÛS; AYDERÛSİYYE)

EBÛ BEKİR b. ABDURRAHMAN

أبو بكر بن عبد الرحمن

Ebû Abdirrahmân Ebû Bekr b. Abdirrahmân b. Hâris b. Hişâm el-Mahzûmî (ö. 94/713)

Medineli tâbiî, fakih ve muhaddis.

Hz. Ömer'in halifeliği döneminde (634-644) doğdu. Hem adının hem künyesinin Ebû Bekir, adının Muhammed veya Mugīre, künyesinin Ebû Abdurrahman olduğu şeklinde çeşitli rivayetler vardır. En kuvvetli ihtimal adının Ebû Bekir, künyesinin Ebû Abdurrahman olmasıdır. Muhammed ve Mugīre ise kardeşlerinin isimleridir. Ebû Bekir'in dedesi Hâris b. Hişâm, Kureyş'in kollarından Benî Mahzûm'a mensup seçkin bir sahâbî olup Ebû Cehil'in anne bir kardeşidir. Babası Abdurrahman, Hz. Peygamber hayatta iken doğan ve Hz. Osman zamanında mushaf nüshalarının çoğaltılmasıyla görevlendirilen heyetin içinde yer alan bir tâbiî, annesi ise Lüeyoğulları'ndan Fâhite bint Inebe'dir. Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'ye karşı savaşan orduya katılmak isteyen Ebû Bekir yaşı küçük olduğu için askere alınmamıştır.

Hadis âlimleri yetiştiren bir aileye mensup olan Ebû Bekir iyi bir tahsil görmüş, hadis ve fıkıh alanında devrinin sayılı otoriteleri arasına girmiştir. Başta babası olmak üzere Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Ümmü Ma'kıl, Esmâ bint Umeys, Ammâr b. Yâsir, Ebû Mes'ûd el-Bedrî, Ebû Hüreyre, Mervân b. Hakem, Ebû Râfi' gibi birçok seçkin sahâbî ve tâbiîden hadis dinlemiştir. Kendisinden de oğulları Abdullah, Abdülmelik, Ömer ve Seleme'nin yanı sıra Amr b. Dînâr, Mücâhid b. Cebr, Ömer b. Abdülazîz, Şa'bî, Zührî gibi pek çok âlim hadis rivayet etmiştir. Kaynaklar, Kütüb-i Sitte'de rivayetleri bulunan, naklettiği hadislerin çoğu kazâ ve ahkâmla ilgili olan Ebû Bekir'in sika* bir râvi sayıldığını kaydetmektedir.

Ebû Bekir bir görüşe göre, İmam Mâlik'in ilmî silsilesi arasında sayılan ve Medineli yedi fakih (fukahâ-i seb'a*) diye anılan âlimlerdendir. Bunlar

arasında sayılıp sayılmaması bir yana, özellikle Medine'de ashaptan sonraki dönemin ilim ve fetva mercii konumuna gelen sayılı tâbiîden biri olduğu hususunda şüphe yoktur. Nitekim Medine Valisi Ömer b. Abdülazîz'in danışma meclisinde yer alan on fakihten biriydi.

Her gün oruç tuttuğu ve çok namaz kıldığı için kendisine "Kureyş'in rahibi (zâhidi)" lakabı takılan Ebû Bekir'in ilmiyle amel eden, iç temizliği yanında dış güzelliğine de önem veren, emanete riayette çok titiz davranan bir kimse olduğu kaydedilmektedir. Sultanlarla sık sık görüşen âlimlerin onlara ilimleriyle faydalı olacakları inancında olan Ebû Bekir'in devrindeki devlet adamlarıyla yakınlık kurduğu bilinmektedir. Meselâ Halife Abdülmelik b. Mervân kendisine çok saygı gösterip ikramda bulunmuş, oğulları Velîd ve Süleyman'a da aynı şekilde davranmalarını vasiyet etmiştir.

Ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybeden Ebû Bekir'in vefat tarihi olarak 93 (712) ve 95 (714) yıllarını verenler varsa da kaynakların çoğunluğuna göre, içinde çok fakih öldüğü için "senetü'l-fukahâ" denilen 94 (713) senesinde vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 207-209, 444; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 695; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 303-304; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), II, 611; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 404; II, 141, 179, 350; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, IX, 9; a.mlf., et-Târîhu's-sagır, I, 226, 232, 235; İclî, es-Sikāt, s. 492; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîh, I, 233, 352, 353, 401, 425-426, 472, 558, 559, 693, 714; III, 435; Ebû Zür'a ed-Dımaşkı, Târîḫ (nşr. Şükrullah Ni'metullah el-Kûcânî), Dımaşk 1980, I, 314, 406, 591; İbn Hibbân, es-Sikāt, V, 560; Ebû Nuaym, Hilye, II, 187-188; İbn Hazm, Cemhere, s. 145; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâ, s. 42; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Kureşiyyîn (nşr. M. Nâif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 359; Nevevî, Tehzîb, I/2, s. 194-195; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 282-283; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 416-419; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 6364; Safedî,

el-Vâfî, X, 235-236; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 115-116; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 30-32.

M. Özgü Aras

EBÛ BEKİR b. AYDOĞDU

(bk. İBNÜ'l-CÜNDÎ)

EBÛ BEKİR b. AYYÂŞ

أبو بكر بن عيّاش

Ebû Bekr Şu‘be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (ö. 193/809)

Yedi kıraat imamından Âsım’ın meşhur iki râvisinden biri.

Kendisine dayanan bir rivayete göre 95 (713) yılında doğdu. Esedoğulları’ndan Vâsıl b. Hayyân’ın mevlâ*sı olduğu için Esedî nisbesini alan Ebû Bekir, buğday ticareti yapması sebebiyle “Hannât” lakabıyla da anılmıştır.

Kıraat ilmini Âsım’dan öğrendi. Bu konuda kendisi, Kur’an’ı beşer âyetlik bölümler halinde Âsım’dan öğrenip üç defa hatmettiğini, onun dışında hiç kimseden Kur’an ve kıraat dersi almadığını söylemekte, yaklaşık üç yıl (başka bir rivayete göre yedi yıl) bu maksatla hocasının yanına gidip geldiğini anlatmaktadır. Âsım, Ebû Abdurrahman es-Sülemî’den öğrendiği kıraati Hafs b. Süleyman’a, Zir b. Hubeyş’ten öğrendiği kıraati de Ebû Bekir’e okuttuğunu söylediğine göre (Zehebî, Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 92) Ebû Bekir’in kıraat rivayetindeki senedi Âsım-Zir b. Hubeyş-Abdullah b. Mes‘ûd-Hz. Peygamber olarak ortaya çıkmaktadır. Onun Atâ b. Sâib ve Eslem el-Minkarî’den de kıraat okuduğu rivayet edilmişse de Zehebî bu rivayetin senedini zayıf görmektedir (a.g.e., I, 137-138). Ebû Bekir hadis ilminde ise başta kıraat hocası Âsım olmak üzere Ebû İshak es-Sebîî, Humeyd et-Tavîl, A‘meş, Habîb b. Ebû Sâbit, Hişâm b. Urve gibi âlimlerden rivayette bulundu. Kendisinden de Abdullah b. Mübârek, Vekî‘, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe vb. tanınmış muhaddisler hadis rivayet etmişlerdir. Diğer taraftan Yahyâ el-Uleymî, Ebû Yûsuf el-A‘şâ, Abdülhamid b. Sâlih el-Bürcümî, Hafs ed-Dûrî ve kırâat-i seb‘a imamlarından Kisâî başta olmak üzere pek çok kişi ondan kıraat öğrendi. Ancak Ebû Bekir, ölümüne yaklaşık yirmi yıl kala kıraat okutmayı bırakıp bu ilme ait ihtilâfları (vecihler) rivayet etmekle meşgul oldu. Yahyâ b. Âdem de bunları yazıya geçirdi ve bu çalışma Âsım kıraatinin yazılı kaynaklarından birini teşkil etti (Zehebî, Aʿlâmü’n-

nübelâ˒, VIII, 505).

Ebû Bekir, devrinin yaygın anlayışına göre çeşitli hocalardan ders almak yerine

kıraat ilmini sadece Âsım’dan öğrenmesi sebebiyle onun pek çok talebesi arasında seçkin yerini aldı ve Kûfeliler’in Âsım kıraati konusunda en çok güvendikleri kişilerden biri oldu. Âsım’ın üvey oğlu Hafs’la birlikte bu kıraatin ebedîleştirilmesini sağladı. İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) Kitâbü’s-Seba’sından sonra kırâat-i seb‘a imamlarının râvi sayısını iki ile sınırlayarak telif edilen kaynaklarda (meselâ bk. İbnü’l-Bâziş, I, 55-148) Âsım’ın iki râvisinden biri olarak Ebû Bekir’in rivayeti esas alındı. Kur’ân-ı Kerîm’de Hafs’a göre 520 yerde (İbnü’l-Cezerî, I, 254) farklı okuyuşu olan Ebû Bekir’e ve onun kıraattaki rivayetine ilk dönemlerde Kûfeliler tarafından Hafs ve Âsım’ın diğer talebelerine nisbetle daha çok güvenildiği ileri sürülmüşse de (İbn Mücâhid, s. 71) zaman geçtikçe onun rivayeti yayılma şansını kaybetmiş, pek çok kurrâ ve râvinin kıraat ve rivayetlerinde olduğu gibi kitapların satırları arasında kalmıştır (Ebû Bekir’le Hafs arasındaki farklı okuyuşları bir arada toplayan müstakil eserlere örnek olarak bk. Ebû Bekir Abdullah b. Mansûr el-Bâkıllânî, Risâle fî zikri’l-ihtilâf beyne sâhibey ˓Âsım Ebî Bekr ve Hafs, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1457, vr. 19b-42a; TSMK, III. Ahmed, nr. 1177, vr. 225a-261b).

Kıraat ilmindeki tartışılmazlığına karşılık Ebû Bekir’in hadis rivayetindeki yeri hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Yahyâ b. Maîn onun sika* olduğunu söylerken Ahmed b. Hanbel aynı görüşe katılmakla birlikte zaman zaman yanıldığına dikkat çekmiş (el-İlel, II, 481), Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın ona önem vermediğini kaydetmiştir. Bir başka rivayette Ahmed b. Hanbel’in onun için, “Çok hata yapardı, ancak yazdıkları sağlamdır” dediği zikredilmiştir (Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, VIII, 497). Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn ise şeyhleri arasında Ebû Bekir’den daha çok hata yapan bir kimsenin bulunmadığını kaydetmiştir. Diğer taraftan Ebû Abdullah el-Muaytî’nin naklettiğine göre, bir gün Mekke’de meşhur muhaddis Süfyân b. Uyeyne ile Ebû Bekir’in birlikte oldukları sırada yanlarına gelen birisi Süfyân’a bir hadis sormuş, o da Ebû Bekir’i gösterip, “Bu şeyh dururken bana sorma” demek suretiyle ona verdiği değeri ve duyduğu güveni ortaya koymuştur. Bu değişik değerlendirmelerden anlaşıldığına göre Ebû Bekir

zaman zaman ve özellikle ileri yaşlarda (İbn Hibbân, VII, 669) yanılmaları ile dikkat çekmiş olsa da sağlam karakteri, geniş bilgisi ve üstün ahlâkı sebebiyle muhaddisler onun rivayetlerine itibar etmişler, Müslim dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri senedinde onun da yer aldığı hadislere eserlerinde yer vermişlerdir.

Kaynaklarda ibadete düşkünlüğünden söz edilen ve kırk yıl süreyle her gün bir hatim (bir rivayete göre hayatı boyunca 18.000 hatim) indirdiği kaydedilen Ebû Bekir, sözünü esirgemeyen, gösteriş ve riyadan hoşlanmayan, sünnete bağlılığı ve helâl-haram anlayışındaki titizliğiyle tanınan bir kişiydi. Kaynaklarda bu karakterini ortaya koyan çeşitli olaylar anlatılır (bk. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 498-500). Zehebî, onun kırk yıl süreyle her gün bir hatim indirdiğini bildiren rivayeti değerlendirirken bunun gerçekten takdirle karşılanması gerektiğini ancak Hz. Peygamber'in tavsiyesine uymanın daha önemli olduğunu kaydetmiş, Peygamber'in Abdullah b. Amr b. Âs'ı üç günden az bir süre içinde Kur'an'ı hatmetmekten menettiğini ve, "Üç günden az bir zaman içinde Kur'an'ı hatmeden ondan hiçbir şey anlamaz" dediğini hatırlatmıştır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 503; a.mlf., Maʿrifetü'l-kurrâʾ, vr. 41[a]; ayrıca bk. Buhârî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 34; Ebû Dâvûd, "Salât", 323; Tirmizî, "Kırâʾat", 13).

Ebû Bekir b. Ayyâş halku'l-Kur'ân* konusundaki tartışmalara da girerek Kur'an mahlûktur diyenin kâfir, zındık ve Allah düşmanı olduğunu söylemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in otuz cüze bölünmesiyle ilgili olarak Eczâʾü selâsîn adıyla bir eser telif ettiği kaydedilen (İbnü'n-Nedîm, s. 39) Ebû Bekir, Cemâziyelevvel 193'te (Mart 809) Kûfe'de vefat etti. Bazı kaynaklarda vefat tarihi 194 (810) olarak da zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 34; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, IX, 14; Ebû Dâvûd, "Salât", 323; Tirmizî, "Kırâʾat", 13; İbn Sa'd, et-Tabakāt, VI, 386; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 696; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasıyyullah), I, 158-159, 347, 433; II, 52, 375, 481; İclî, es-Sikāt, s. 492; İbn Kuteybe, el-

Maʿârif (Ukkâşe), s. 509, 530, 599; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa fi’l-kırâʾât (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 70-71, 94-95; el-Cerh ve’t-taʿdîl, IX, 348-350; İbn Hibbân, es-Sikāt, VII, 668-670; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 39; Ebû Nuaym, Hilye, VIII, 303-319; İbnü’l-Bâziş, el-İknâʿ, I, 55-148; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 495-508; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 92, 134-138; a.e., Millet Ktp., nr. 2500, vr. 39b-41ª; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 499-503; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 265-266; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 254, 325-327, 460; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 34-37; Sezgin, GAS, I, 10-11.

Tayyar Altıkulaç

EBÛ BEKİR el-BAYTÂR

(bk. İBNÜ’l-MÜNZİR el-BAYTÂR)

EBÛ BEKİR b. BEHRÂM

أبو بكر بن بهرام

Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkī (ö. 1102/1691)

Osmanlı coğrafyacısı.

Coğrafyacı Ebûbekir Efendi adıyla da bilinen müellif, bazı eserlerde yanlış olarak İbn Behrâm diye tanınan Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Behrâm ed-Dımaşkī’ye ait künye ile gösterilmektedir. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Kendisinden bahseden kaynaklarda Şam’da doğduğu ve Türk asıllı olduğu belirtilmektedir. Tahsilini Şam’da tamamladı. Muhtemelen Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın Şam beylerbeyiliği sırasında onun hizmetine girdi. Bu sebeple Köprülüzâde’nin sadâret kaymakamlığı vazifesine getirildiği tarih olan 1661’de İstanbul’da bulunduğu söylenebilir. Kendi ifadesine göre paşanın 1663 Avusturya seferine de katılmıştır. Daha sonra ilmiye sınıfına geçerek İzzetî Şeyh Mehmed Efendi’den mülâzemet almış ve müderris olmuştur (1669). İstanbul’da yirmi yılı aşkın bir süre müderrislik yapmış, Süleymaniye müderrisi iken Şubat 1690’da Halep kadılığına getirilmiş, bir yıl kadar bulunduğu Halep kadılığından azledildikten bir ay sonra vefat etmiştir (Cemâziyelâhir 1102/Mart 1691).

XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyacılığının son temsilcisi olan Ebû Bekir b. Behrâm, öncülüğünü Kâtib Çelebi’nin yaptığı Batı kaynaklı coğrafya kitaplarının aktarılmasında muhtevalı çalışmalarıyla önemli rol oynamış ve kendinden sonra gelenleri daha farklı eserler hazırlamaya sevketmiştir.

Eserleri. 1. Ebû Bekir’in coğrafya çalışmalarının temelini, Cihannümâ’nın müellif müsveddelerine yaptığı müdahaleler teşkil etmektedir. Kâtib Çelebi’nin ilk telifini aksettiren nüshasında (Viyana, Nationalbibliothek, Mxt. 389) onun bahis ve başlık açtığı halde yazamadığı veya bir iki satırlık bilgi verdiği konuları kendi müşahedeleri ve devrine ait bilgilerle, fakat genelde çeşitli eserlerden nakiller yaparak tamamlamaya çalışmıştır. Kâtib

Çelebi’nin ikinci telifine ait müellif müsveddesinde (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1624) yaptığı ilâvelerse ilkine oranla daha az olup kolayca farkedilmektedir.

Onun eklediği birtakım derkenarlar ve eserin sonundaki iki varaktan ibaret ilâveler asıl metinden sanılarak Cihannümâ’nın bu nüshadan yapılan kopyalarının pek çoğunda ve basma nüshasında tekrarlanmıştır. Ayrıca Ebû Bekir’in müsveddelerdeki haritaları da elden geçirdiği anlaşılmaktadır. 2. Ebû Bekir’in Cihannümâ üzerindeki bir başka çalışmasını, ikinci telif Cihannümâ’ya yaptığı zeyil teşkil eder. İsimsiz olan bu çalışmaya ait nüsha (London British Library, Or. nr. 1030), Rumeli dışındaki bütün Osmanlı ülkelerinin tarihî coğrafyası ile önemli kısmı Anadolu şehirlerine ait on beş haritayı içine alır. Yukarıda sözü edilen müdahalelerin geliştirilerek aktarılması ile meydana gelen bu zeyil, İbrâhim Müteferrika’nın 1145’te (1732) neşrettiği Cihannümâ’ya ilâve ettiği kısımların da yegâne kaynağı olarak büyük bölümüyle basılmıştır. Müellifin aynı sahada parçalar halinde kalmış çalışmaları da bulunmaktadır. Dresden’deki nüshada (Londesbibliothek, nr. 370) kendisini “el-mütercim” olarak belirten Ebû Bekir, Atlas Maior tercümesiyle meşgul iken 1683’te Almanya ve Macaristan ahvalinin bir an önce hazırlanması emrini aldığını ifade etmektedir. Ayrıca Boğdan, Eflak, Besarabya ve Kırım’ın tasvirlerinin bulunduğu ona ait bir başka çalışma da Viyana’dadır (Nationalbibliothek, H.O. 231). 3. Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor. Eser Coğrafyâ-yı Umûmî, Tercüme-i Coğrafyâ-yı Kebîr, Coğrafyâ-yı Kebîr, Tercüme-i Atlas Mayor ve Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tercümeti Atlas Mayor gibi değişik isimlerle anılmaktadır. Ancak Ebû Bekir’in eserine verdiği ad başlıkta belirtilen şekildedir. Bu eser, baba oğul Wilhelm ve Joan Blaeu’nun 1662’de basılan ve Atlas maior sive cosmographia Blaviana qua solum salum Coelum accuratissime describuntur adını taşıyan dünya coğrafyasının tercümesidir. Hollanda elçisi Justinus Coljer, 1668’de Edirne’de bulunan IV. Mehmed’e bu eseri takdim ettiğinde tercümesiyle önce Dîvân-ı Hümâyun tercümanlarından hekim A. Mavrocordato görevlendirilmiş ve kendisine yardımcı olarak Sakızlı bir Fransız Cizviti tayin edilmişti. Ancak bu görevin yerine getirilememesi üzerine daha sonra Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın teklifi ve IV. Mehmed’in fermanı ile tercüme işi Mayıs 1675’te Ebû Bekir’e verilmiştir. Tercümesini 1685’te bitirerek altı cilt halinde saraya teslim eden müellifin “tahrir” olarak

belirttiği, eserde tercümenin dışına çıkılan konular, İslâm memleketlerine ve özellikle Osmanlı ülkelerine aittir. Nusretü'l-İslâm ayrıca Copernicus sisteminden ilk bahseden eserler arasında bulunmakla da dikkati çekmiştir (müellif müsveddelerinin beş cildi Kahire'de Hidîviyye Ktp., nr. 8890'da ve saraya takdim için hazırlanmış olan iki cilt eksiğiyle mevcut dokuz ciltlik takımı TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 325-333'tedir. Muhtelif nüshaları arasında dört ciltlik takımı da bulunmaktadır). 4. İhtisâr-ı Tahrîr-i Atlas Mayor. Bazı nüshalarında adı İhtisâr-ı Tercüme-i Atlas Mayor veya Muhtasar-ı Atlas Mayor şeklindedir. Ebû Bekir, yaptığı tercümeye ait nüshaların elinde kalmaması yüzünden devamlı olarak elinin altında bulundurup kullanabilmesi amacıyla Nusretü'l-İslâm'ı kısaltıp kendisi için bu eseri hazırladığını belirtir. Osmanlı ülkelerinin daha geniş olarak ele alındığı bu iki ciltlik eser çok tutulmuş ve çoğaltılmış (bir nüshası TSMK, Revan Köşkü, nr. 1634'tedir), Arapça'ya da tercüme edilmiştir (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 176). 5. Cevelânü'l-efkâr fî avâlimi'l-aktâr. Diğer coğrafya çalışmalarını tamamlayıcı bir muhtevaya sahip olduğu müellifin ifadelerinden anlaşılan bu eserin şimdilik herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 6. el-Fethu'r-rahmânî fî tarzi'd-Devleti'l-Osmânî. II. Süleyman'ın emri üzerine 1689'da kaleme alınan eser, Osmanlı Devleti'nin genel durumu ve teşkilâtı hakkındadır. Macaristan'da bulunan bir nüshası G. Hazai tarafından neşre hazırlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkı, Cihânnümâ Zeyli, London British Library, Or., nr. 1030, vr. 100b; a.mlf., Nusretü'l-İslâm ve's-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor, TSMK, Bağdad Köşkü, nr. 325, I, vr. 1b-2b, 75ª; nr. 330, VII, vr. 48b; a.mlf., İhtisâr-ı Tahrîr-i Atlas Mayor, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1634, I, vr. 1b-2ª; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 33 vd.; Kâtib Çelebi, Cihânnümâ, Wien Nationalbibliothek, nr. 389, tür.yer.; a.e., TSMK, Revan Köşkü, nr. 1624/I, vr. 1b, 2ª, 15ª, 104ª, 106b, 152b, 156'daki çıkmalar, 158b-159b; a.mlf., Cihânnüma, s. 418, 422, 432, 445, 451, 630; Şehrîzâde Mehmed Said, Nevpeydâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 5b-6ª, 7ª, 80ª, 92ª-b, 93b; Atâ Bey, Târih, III, 325; H. L. Fleischer, Catalogus Codium

Manuscriptorum Orientalium Bibliothecae regiae Dresdensis, Leipzig 1831, s. 57; Flügel, Handschriften, II, 434-436; a.mlf., Keşfü'z-zunûn İndeks, V, 641; Rieu, Catalogue, s. 111; Dağıstânî, Fihrist, s. 240-241; Sicilli Osmânî, I, 174-175; Osmanlı Müellifleri, III, 315; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 244; Îzâhu'l-meknûn, II, 165; F. Taeschner, "Ankara Bei Den Osmanischen Geographen Des 17 Jhdts.", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Zeki Velidî Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 147-153; a.mlf., "Zur Geschichte des Djihannuma", MSOS, II/29 (1926), s. 104-108, 111; a.mlf., "F. Babinger: Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, mit einem Anhang: Osmanische Zeitrechungen von Joachim Mayr, Leipzig 1927", Byzantinish-Neuqrieche Jahrbücher, VII, Atina 1930, s. 492-493; a.mlf., "Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen, Katib Çelebi's Cihannüma", Imago Mundi, I, Berlin 1935, s. 45-46; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 467-470; Babinger (Üçok), s. 248-250; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 153-155, 170; Ramazan Şeşen v.dğr., Catalogue of Manuscripts in the Köprülü Library, İstanbul 1986, II, 495-496; Fihrisü'l-mahtûtâti't-Türkiyyeti'l-ʿOsmâniyye: 1870-1980 (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-kavmiyye), Kahire 1987, I, 286, 330; IV (1992), s. 216-217; Fikret Sarıcaoğlu, "Cihânnümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşkî – İbrahim Müteferrika", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 128-137, 141; Th. D. Goodrich, "The Earliest Ottoman, Maritime Atlas-The Walters Deniz Atlası", AO, XI (1988), s. 27 ve nr. 7; G. J. Halasi-Kun, "The Map of Şekl-i Yeni Felemenk Maa Ingiliz in Ebū Bakir of Dimaşkı's Tercüme-i Atlas Mayor", a.e., XI (1988), s. 51-70; I. Dorogi – G. Hazai, "Ebû Bekir Dımaşkî'nin Osmanlı Devletinin Tarihi, Yapısı ve Durumuna Ait Eseri Hakkında", TTK Bildiri Özetleri, XI, Ankara 1990, s. 76; Orhan Şaik Gökyay, "Cihannümâ", DİA, VII, 541-542.

Fikret Sarıcaoğlu

EBÛ BEKİR ed-DÜKKĪ

(bk. DÜKKĪ)

EBÛ BEKİR b. EBÛ ÂSIM

(bk. İBN EBÛ ÂSIM)

EBÛ BEKİR b. EBÛ ŞEYBE

(bk. İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR el-ENBÂRÎ

(bk. İBNÜ’l-ENBÂRÎ)

EBÛ BEKİR el-ESAM

(bk. ESAM, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR el-HADDÂD

(bk. HADDÂD, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR el-HALLÂL

(bk. HALLÂL, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR el-HÂRİZMÎ

(bk. HÂRİZMÎ, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR b. HAZM

أبو بكر بن حزم

Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm el-Ensârî (ö. 120/738 [?])

Muhaddis tâbiî, hadislerin toplanmasına yardımcı olan Medine valisi ve kadısı.

120 (738) yılında seksen dört yaşlarında vefat ettiği rivayeti dikkate alınırsa (Vekî‘, I, 143) 36 (656) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Adı ile künyesinin aynı olduğu kaydedilmekte, bazı kaynaklarda ise künyesi Ebû Muhammed şeklinde geçmektedir. Ensarın Hazrec koluna mensup olduğu için Hazrecî nisbesiyle de anılmaktadır. Yaşı küçük tâbiîlerden olan Ebû Bekir iyi bir öğrenim imkânı elde ederek Hz. Osman'ın oğlu Ebân'dan fıkıh dersleri almış, teyzesi Amre bint Abdurrahman ile Ömer b. Abdülazîz, Abdurrahman b. Avf'ın oğlu Ebû Seleme, Sâib b. Yezîd gibi ünlü kişilerden hadis rivayet etmiştir. Sahâbî olan dedesi Amr b. Hazm'dan babası vasıtasıyla rivayet ettiği hadislerle dikkati çekmiş, kendisinden oğulları Abdullah ve Muhammed ile amcasının oğlu Muhammed b. Ammâre, Abdurrahman el-Evzâî, Amr b. Dînâr, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Sahâbî Ammâre b. Hazm'in kızı Fâtıma ile evlenmiş, bu evlilikten siyer ve megazî müellifi Abdullah dünyaya gelmiştir (bk. ABDULLAH b. EBÛ BEKİR b. MUHAMMED).

Ebû Bekir b. Hazm Emevîler döneminde çeşitli idarî görevlerde bulunmuştur. Süleyman b. Abdülmelik onu Medine'ye vali ve kadı olarak tayin etmiş (96/715), bu görevini II. Yezîd devrine kadar beş yıl sürdürmüş, II. Yezîd kendisini valilikten almakla beraber kadılık görevi 118 (736) yılına kadar devam etmiştir. Daha sonra çok kısa bir dönem için tekrar Medine valiliğine getirildiği rivayet edilmektedir. Belâzürî'nin onun Mekke kadılığı yaptığını söylemesi ise bir zühul eseridir.

Ömer b. Abdülazîz, hadislerin derlenmesi konusunda Ebû Bekir b. Hazm'e

gönderdiği ünlü fermanında âlimlerin ölüp gitmesiyle ilmin yok olmasından endişe ettiğini söyleyerek Hz. Peygamber'in hadislerini, sünnetlerini, bu arada teyzesi Amre bint Abdurrahman'ın ve Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk'ın rivayetlerini araştırıp yazmasını istemiştir. Bunun üzerine Ebû Bekir'in harekete geçerek halifenin istediği rivayetleri derleyip kendisine gönderdiği belirtilmektedir. İbn Sa'd, onun Hz. Peygamber'e hizmet eden hür ve köle bütün sahâbîlerin isimlerini ve hücre-i saâdete dair bilgileri toplayıp halifeye gönderdiğini kaydeder (et-Tabakāt, I, 497-498, 500). Kendisiyle halife arasında başka konularla ilgili olarak çeşitli yazışmaların geçtiği anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdülazîz onu hac emîri olarak da görevlendirmiştir.

Ebû Bekir b. Hazm güvenilir bir muhaddis, aynı zamanda Medine'de kendi döneminin en iyi kadısı idi. İmam Mâlik, Ebû Bekir'in ensardan Medine'de valilik yapan tek şahsiyet olduğunu belirttikten sonra onun gibi mükemmel bir insan, başarılı bir vali ve kusursuz bir kadı görmediğini söyler. Ebû Bekir oğlu Abdullah ile çok ilgilenir, onu hadis sahasında ilerlemeye, hadisleri tenkit süzgecinden geçirmeye teşvik ederdi. Abdullah, babasının tarih ve megāzî konularına dair rivayetlerini ihtiva eden kitaplarının kaybolduğunu belirtmiştir.

Ebû Bekir b. Hazm'in 100 (718), 110 (728), 117 (735) veya 120 (738) yıllarında vefat ettiği kaydedilmektedir. Ancak 118 (736) yılına kadar kadılık görevine devam ettiğine göre 120 (738) yılında öldüğüne dair olan rivayet ağırlık kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Mukaddime", 43; Buhârî, "ʿİlim", 34; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 497-498, 500, 501; V, 346, 348, 364, 368, 391, 400; a.e.: el-mütemmim, s. 124-127; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 63; Vekî', Ahbârü'l-kudât, I, 135-148, 159, 174-176, 264; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, IX, 337; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 76; Hatîb, Takyîdü'l-ʿilm, Dımaşk 1949, s. 105-106; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 313-314; a.mlf., el-ʿİber, I, 117; İbn Hacer,

Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 38-40; a.mlf., Fethu'l-bârî, Bulak 1300, I, 174; Cehşiyârî, el-Vüzerâ˒ ve'l-küttâb, s. 53-54; Mahmûd Yâsîn, "Abdullah b. Ebî Bekir b. Muhammed b. ˓Amr b. Hazm el-Ensârî", Âdâbü'r-râfideyn, VI, Musul 1975, s. 163-166; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâ˒ili'l-˓Arab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 283-286.

Selman Başaran

EBÛ BEKİR İBNÜ’l-ARABÎ

(bk. İBNÜ’l-ARABÎ, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR er-RÂZÎ, Ahmed b. Ali

(bk. CESSÂS)

EBÛ BEKİR er-RÂZÎ, Muhammed b. Zekeriyyâ

(bk. RÂZÎ, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR es-SÛLÎ

(bk. SÛLÎ, Ebû Bekir)

EBÛ BEKİR eş-ŞÂFİÎ

أبو بكر الشافعي

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. İbrâhîm el-Bezzâz eş-Şâfiî el-Bağdâdî (ö. 354/965)

Muhaddis ve fakih.

260 (873-74) yılında Dicle yakınlarındaki Cebbül kasabasında doğdu. “Bezzâz” lakabını elbise ticareti yaptığı için aldığı rivayet edilir. On altı yaşında iken

hadis öğrenmeye başladı. Mısır, Dımaşk, Cezîre gibi ilim merkezlerini dolaşarak Ebû Kılâbe er-Rakāşî, Muhammed b. Mesleme, Hâris b. Ebû Üsâme, İbn Ebü’d-Dünyâ, Ebû Müslim el-Keccî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel vb. meşhur hocalardan ders aldı. Daha sonra Bağdat’a yerleşerek hadis rivayet etmeye başladı. Büveyhîler burada ashabın faziletinden bahsetmeyi yasaklayarak cami kapılarına onları kötüleyici ifadeler astırdıkları zaman Ebû Bekir eş-Şâfiî bu yasağa aldırmayıp şehir camiinde talebelerine sahâbenin faziletine dair dersler vermiş, hadisler yazdırmıştır. Bu derslerinde kendisinden Dârekutnî başta olmak üzere İbn Şâhîn, Ebû Abdullah İbn Mende, İbn Şâzân el-Bağdâdî ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi âlimler faydalanmıştır. Uzun yıllar yaşaması sebebiyle birçok muhaddisten âlî senedlerle sadece kendisi rivayette bulunduğu için kalabalık talebe grupları etrafında toplanmış, Ebû Bekir de kurduğu imlâ* meclislerinde onlara hadis rivayet etmiştir. Dârekutnî, devrinin muhaddisleri arasında ondan daha güvenilir bir kimse bulunmadığını ifade etmiş, Zehebî ise hadiste hüccet* olduğunu belirtmiştir.

İlmî çalışmalarının yanı sıra ticaretle de meşgul olduğu için muhtelif şehirlere gidip gelen Ebû Bekir eş-Şâfiî Zilhicce 354’te (Aralık 965) Bağdat’ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel’in mezarının yanına defnedildi.

Eserleri. Ebû Bekir eş-Şâfiî’nin günümüze kadar gelen eserleri şunlardır: 1.

el-Fevâʾid. Hocalarından âlî isnadla rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden ve Zehebî tarafından on bir cüzden meydana geldiği belirtilen eserin yazma bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 49/1, vr. 1[a]-143b). Talebesi Ebû Tâlib Muhammed b. Gaylân tarafından rivayet edildiği için el-Gaylâniyyât diye de meşhur olan eserin el-Fevâʾidü'l-müntehabeti'l-ʿavâlî ʿani'ş-şüyûhi'l-meşhûre bi'l-Gaylâniyyât adlı başka bir nüshası British Museum'dadır (Suppl., 135, Or. 3059; diğer nüshaları için bk. Sezgin, I, 191). Zehebî'nin 10.000 hadis ihtiva ettiğini söylediği eserin dört râvili hadislerini Dârekutnî el-Ehâdîsü'r-rubâʿiyyât adıyla bir araya getirmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 85/2). 2. Müsnedü Mûsâ el-Kâzım b. Caʿfer b. Muhammed. Eserin yazma bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 34/3).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, V, 456-458; İbnü's-Salâh, Tabakātü'l-fukahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 537, vr. 25b-26[a]; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 880-881; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 39-44; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 196-197; Safedî, el-Vâfî, III, 347; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 260; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 343; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 361; Keşfü'z-zunûn, II, 1214; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 16; Brockelmann, GAL Suppl., I, 274; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 194; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 44; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 92; Sezgin, GAS, I, 191; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 139-140.

Selman Başaran

EBÛ BEKİR et-TAMESTÂNÎ

أبو بكر الطمستاني

Ebû Bekr et-Tamestânî el-Fârisî (ö. 340/951)

İlk dönem sûfîlerinden.

İran'ın Tamestân şehrinde doğdu. İlk tahsilini burada yaptıktan sonra tasavvufa yöneldi. İran'ın birçok şehrini dolaştı, karşılaştığı sûfîlerden istifade etti. Dönemin meşhur sûfîsi Ebû Bekir eş-Şiblî ve Şîrazlı İbrâhim ed-Debbâğ'ın sohbetlerine katıldı. Attâr'ın Tezkiretü'l-evliyâ˒sında yanlışlıkla Ebû Bekir es-Saydalânî olarak tanıtılan Tamestânî Nîşâbur'da vefat etti. Kuzey Irak'ın Hîre şehrinde medfun olduğuna dair bir rivayet de vardır (Kuşeyrî, s. 371).

Ebû Bekir et-Tamestânî, tasavvufun kuruluş döneminde görüş ve tesbitleriyle bu disipline önemli katkılarda bulunan sûfîlerden biridir. Sohbet, hicret, nefis, ilim, zühd, tasavvuf, tarikat, riyâzet gibi terimlere getirdiği yorumlar tasavvufî çevrelerde kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Allah'a giden yolların insanların sayısı kadar çok olduğunu söyleyen ilk sûfî odur (Sülemî, s. 472). Ebû Bekir bu tesbitiyle, bir yandan psikolojik ve pedagojik bir gerçeğe işaret ederken öte yandan özellikle Hallâc-ı Mansûr'un idamıyla birlikte ortaya çıkan olumsuz atmosferi yumuşatmayı hedeflemişti. Ona göre insanların en iyisi, kendi tuttuğu yolu tek doğru yol kabul etmeyen, dolayısıyla kendi kusurlarını görebilen kimsedir (a.e., s. 472).

Nefehâtü'l-üns Tercümesi'nde (s. 238), Ebû Bekir'in sekr ve muhabbet ağırlıklı bir tasavvufî anlayışı benimsediği söyleniyorsa da kendisinden nakledilen sözlerde bu husus pek görülmemektedir. Bunun sebebi Melâmî tavrı olabileceği gibi Hallâc'ın idamına sebebiyet veren ortamdan çekinmesi de olabilir. Hallâc gibi coşkun bir sûfî olan Ebû Bekir eş-Şiblî'nin Tamestânî'ye büyük saygı duyması da meşrebi konusunda dikkate alınması gereken bir husustur. Tevhid kavramını "tevhid, tevhid eden ve

tevhid edilen" şeklinde üçe ayırması da "enelhak" olarak ortaya çıkan ve daha sonraki asırlarda vahdet-i vücûdun temelini oluşturan tasavvufî tevhid anlayışına farklı bir yaklaşım biçiminde değerlendirilebilir.

Ebû Bekir et-Tamestânî'ye göre esas eğitim metodu sohbettir. Tamestânî, "sahâbe" kelimesinin "sohbet" kökünden geldiğine dikkat çekerek ashabın "sâbikūn" (en önde gidenler) şeklinde nitelendirilmesinin temel sebebini Hz. Peygamber'le sohbet etmiş olmalarıyla açıklar. Esas olan Allah ile sohbet edebilmektir; bunu yapamayanlar öncelikle Allah ile sohbet edebilenlerle sohbet etmeli, onlardan faydalanmalıdır (Sülemî, s. 473). Sohbetin vazgeçilmez şartı hicrettir. Hicret nefsin arzularını öldürmek, gönül eğitiminin önündeki engelleri kaldırmak, bâtıldan hakka, yanlıştan doğruya göç etmektir. Hicretin en önemli unsuru zühd ve riyâzet, az yemek, az uyumak, az konuşmak ve yalnız yaşamaktır. Ashabın üstünlüğü, zâhirî planda Hz. Peygamber'in sohbetlerine katılmış olmalarından, bâtınî planda ise Allah'a hicret etmelerinden ileri gelir (a.e., s. 473).

Allah ile kul arasındaki en kesif hicabın nefis olduğunu söyleyen ve nefsânî arzuların öldürülmesi konusuna ayrı bir önem veren Ebû Bekir, bu konunun titizlikle takip edilmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü bazı nefsânî arzular sönerken başka arzular yeniden alevlenebilir. Ona göre ilim de böyledir; zira bir yandan cehaleti ortadan kaldırırken öte yandan nefsin arzularına alet olmasıyla mânen küçülmeye ve çöküntüye sebep olabilir. Bunun en belirgin tezahürlerinden biri, nefis terbiyesini gerçekleştiremeyen ilim adamlarının birtakım te'villere başvurarak kendilerini savunmaya kalkışmalarıdır. Tamestânî ayrıca zihinden geçen bir kötülüğün kalpte yarattığı huzursuzluğa bu kötülüğün cezası olarak bakmış, bu cezayı da fikirde kalmayıp fiile dönüşmesi halinde verilecek daha ağır cezaya karşı bir uyarı olarak değerlendirmiştir.

Sûfîler arasında tartışma konusu olan, kul ile Allah arasındaki mânevî yolun

kuldan Allah'a doğru mu gittiği, yoksa Allah'tan kula doğru mu geldiği meselesine Ebû Bekir, "Yol O'nundur, bunun için O'nsuz O'na yol yoktur" tesbitiyle açıklık getirmiştir. Bu tesbitiyle de kişinin kâmil insan olmasında kendi gayret ve çabasının rolü olmakla birlikte esas unsurun Allah'ın lutuf ve ihsanı olduğuna işaret etmiştir.

Ebû Bekir et-Tamestânî’nin, “Ölüm âhiretin kapısıdır ve oradan girmeden vuslat gerçekleşmez” sözü, sonraki yüzyıllarda Mevlânâ’da “şeb-i arûs” tabirinde ifadesini bulacak olan anlayışın temelini teşkil etmiştir. Nefsini öldürerek gerçeği bulan kişi, dünyada hayatının sona ermesiyle gerçek sevgilisine kavuşacaktır. Onun için Tamestânî, “Kalbin hayatı nefsin ölümündedir” demiştir (Sülemî, s. 471, 472).

Onun, “Tasavvuf bir harekettir, sükûnun olduğu yerde tasavvuf yoktur” şeklindeki tarifi bütün tasavvuf klasiklerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 471-474; Ebû Nuaym, Hilye, X, 382; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 133, 247, 371, 413, 418; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ˒ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1905-1907, II, 257; Yâkūt, Mu˓cemü’l-büldân, IV, 41; İbnü’l-Mülakkın, Tabakātü’l-evliyâ˒, s. 353-354; Câmî, Nefehât, s. 190; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 237-238; Şa‘rânî, Tabakāt, I, 121-122; Münâvî, Kevâkib, II, 16-17; Herevî, Tabakāt, s. 514; Arûsî, Netâ˒icü’l-efkâri’l-kudsiyye, Dımaşk, ts., II, 8-9.

Mustafa Bilgin

EBÛ BEKİR ez-ZÜBEYDÎ

(bk. ZÜBEYDÎ, Ebû Bekir)

EBÛ BEKR-i TİHRÂNÎ

أبو بكر تهراني

(ö. IX./XV. yüzyıl)

Akkoyunlular tarihine dair yazdığı Kitâb-ı Diyarbekriyye adlı eseriyle tanınan münşî ve tarihçi.

(bk. KİTÂB-ı DİYARBEKRİYYE)

EBÛ BEKRE

أبو بكرة

Ebû Bekre Nüfey‘ b. Mesrûh es-Sekafî (ö. 51/671 [?])

Sahâbî.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Vâsıt yakınlarındaki Zendeverd şehrinden olan annesi Sümeyye’nin İran kisrâsı tarafından Yemen Meliki Ebü’l-Hayr’a hediye edildiği, melikin de ülkesine dönerken Tâif’te hastalandığı sırada kendisini tedavi eden meşhur Arap tabibi Hâris b. Kelede’ye onu hediye ettiği bilinmektedir. Sümeyye, Hâris b. Kelede’nin kölesi Mesrûh ile evlendirilmiş ve bu evlilikten Nüfey‘ dünyaya gelmiştir. Kaynakların birçoğunda Hâris b. Kelede’ye nisbet edilmesi onun kölesi olması sebebiyledir. Ebû Bekre’nin müslüman olduktan sonra Hâris b. Kelede’ye nisbet edilmeyi reddetmesi de onun oğlu olmadığını göstermektedir (Zehebî, III, 6). Ziyâd b. Ebîh Nüfey‘in anne bir kardeşidir.

Tâif Muhasarası’nda (8/630) müslümanlara katılacak hürlerin serbest, kölelerin hür olacağı ilân edilince Tâif Kalesi’nden kaçıp gelen yirmi üç köleden biri de Nüfey‘ idi. Kaleden aşağıya bekre (veya bekere) denen bir kuyu çıkrığı ile indiği için Hz. Peygamber kendisine “Ebû Bekre” diye iltifat etti ve o günden sonra hep bu künye ile anıldı. Hz. Peygamber’in emriyle İslâmiyet’i Amr b. Saîd b. Âs’tan öğrendi. Kız kardeşi Ezde’nin kocası olan ashâb-ı Suffe’den Utbe b. Gazvân Hz. Ömer devrinde Basra’ya vali tayin edilince Bahreyn’de bulunan Ebû Bekre’yi yanına aldırdı. Ebû Bekre burada uzun süre kaldığı için Basrî nisbesiyle de anılır.

Ebû Bekre ve kardeşi Ziyâd b. Ebîh, iki kişiyle birlikte Mugīre b. Şu‘be’nin zina yaptığını ileri sürdüler. Ancak Ziyâd’ın olayda gördüğü şahsı tam teşhis edemediğini söylemesi üzerine Mugīre b. Şu‘be recm cezasından kurtuldu. Ebû Bekre ile diğer iki kişi ise iddialarını ispat edebilmek için yeterli sayıya (en az dört kişi) ulaşamadıklarından had cezasına çarptırıldılar. Bundan böyle şahitliklerinin kabul edilebilmesi için Mugīre

hakkındaki bu iddiaları ile ilgili olarak tövbe etmeleri teklif edilince iki arkadaşı bu isteği yerine getirdiği halde Ebû Bekre tövbe teklifini kabul etmedi. Kardeşi Ziyâd'ın gerek bu olaydaki tutumu, gerekse Muâviye'nin hilâfet mücadelesi sırasında Ebû Süfyân'ın oğluymuş gibi ona nisbet edilmeyi uygun görmesi sebebiyle onunla bir daha konuşmadı. Oğullarının kardeşi tarafından himaye edilip önemli mevkilere getirilmelerini de tasvip etmedi. Cemel Vak'ası'nda Hz. Âişe taraftarı iken Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisi hatırlayarak geri çekildi ve tarafsız kalmayı tercih etti. Aynı gerekçe ile Sıffîn Savaşı'na da katılmadı.

Kırk çocuğu olduğu nakledilen Ebû Bekre, Hz. Peygamber'den 132 hadis rivayet etmiştir. Bunlardan sekizi Sahîhayn'da bulunmakta, ayrıca beşi yalnız Buhârî'de, biri Müslim'in eserinde yer almaktadır. Rivayetlerinin tamamı Kütüb-i Sitte'nin diğer eserleriyle öteki hadis kitaplarında yer almış olup Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki rivayetleriyle ilgili olarak Ebû Bekir b. Ali es-Somâlî Merviyyâtü's-sahâbî Ebî Bekre fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 1399/1979). Ebû Bekre'den oğulları Abdullah, Ubeydullah, Abdurrahman, Abdülazîz, Müslim, Merrâr ve torunu Bahr b. Merrâr ile Ebû Osman en-Nehdî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve daha başkaları rivayette bulunmuşlardır.

Ebû Bekre, kardeşi Ziyâd b. Ebîh'in valiliği zamanında 51 (671) veya 52 (672) yılında Basra'da vefat etti. Cenaze namazını sahâbî Ebû Berze el-Eslemî kıldırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Megāzî", 56; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, VIII, 112-113; Vâkıdî, el-Megāzî, III, 931-932; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 485; İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 15-16; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 288-289; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VIII, 489; İbn Abdülber, el-İstî'âb, III, 567-569; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Hatîb), s. 101, 237-238; İbnü'l-Cevzî, Telkīhu fühûmi'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 401; Yâkūt,

Muʿcemü'l-büldân, III, 154; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, V, 354-355; VI, 38-39; a.mlf., el-Kâmil, III, 443; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 5-10; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, Beyrut 1986, VII, 29-30; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ, Kahire 1941, I, 418; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 571-572; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, X, 469-470; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 275; M. Th. Houtsma, "Ebû Bekre", İA, IV, 14.

Asri Çubukçu

EBÛ BERZE

أبو برزة

Ebû Berze Nadle b. Ubeyd b. el-Hâris el-Eslemî (ö. 65/685 [?])

Sahâbî.

Künyesiyle meşhur olduğu için hem kendinin hem babasının adı hususunda ihtilâf edilmiştir. Adı Nadle iken Hz. Peygamber tarafından Abdullah olarak değiştirildiği veya adının Hâlid olduğu söylenmekte, babasının ise Amr, Âiz, Niyâr, Nadle, Ubeyd veya Abdullah diye bilindiği kaydedilmektedir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve daha birçok âlime göre ise adı ve soy şeceresi yukarıda gösterildiği şekildedir.

Ebû Berze ilk müslümanlar arasında sayılmaktadır. Hayber ve Mekke'nin fethi ile Huneyn Gazvesi'nde bulundu. Ayrıca yedi sekiz gazveye katıldı. Hz. Peygamber onunla Ebû Bekre arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Mekke fethedildiğinde ölüm cezasından kurtulmak için Kâbe'nin örtüsü altına sığınan Abdüluzzâ b. Hatal'ı Hz. Peygamber'in izniyle onun öldürdüğü bilinmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde Basra'ya yerleşti. Horasan fetihlerine iştirak etti. Sıffîn'de Hz. Ali tarafında yer aldı; onun Hâricîler'le yaptığı Nehrevan Savaşı'na ve Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Ezârika ile yaptığı savaşa katıldı. I. Mervân ve Abdullah b. Zübeyr dönemlerinde müslümanlar arasında çıkan ihtilâflardan ve bu ihtilâfların yol açtığı üzücü olaylardan son derece etkilendi. Kendisi bu çekişmelerin dışında kaldığı gibi çevresindekileri de uzak tutmaya çalıştı. Bunca kargaşaya sebep oldukları için Kureyşliler'e karşı duyduğu kızgınlıktan dolayı Allah katında mükâfat almayı umduğunu söylerdi. Hz. Hüseyin şehid edilip başı Yezîd b. Muâviye'ye getirildiğinde Ebû Berze orada bulunuyordu.

Ebû Berze'nin nerede öldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Yezîd b. Muâviye döneminde (680-683) Basra'da veya 60 (680) yılından önce yahut 64 (684) yılında vefat ettiğini söyleyenler bulunduğu gibi katıldığı

savaşların birinde şehid düşerek Horasan’da, Merv’de, Herat’ta, Nîşâbur’da, Sicistan’la Herat arasındaki Mefâze’de öldüğünü ileri sürenler de vardır. Fakat Buhârî onun Abdülmelik b. Mervân’ın hilâfetine kadar (65/685) yaşadığına hükmetmiştir (bk. İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, X, 447).

Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir’den rivayetleri bulunan Ebû Berze kırk altı hadis nakletmiş, bunlardan on yedisi Kütüb-i Sitte’de, ikisi hem Sahîh-i Buhârî hem de Sahîh-i Müslim’de, ayrıca ikisi Buhârî’de, ikisi Müslim’de yer almıştır. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde tekrarlarıyla birlikte kırk yedi hadisi bulunmaktadır. Kendisinden en çok rivayette bulunan oğlu Mugīre ile torunu Münye bint Ubeyd’den başka Ebû Osman en-Nehdî, Abdullah b. Büreyde, Hasan-ı Basrî, Abdullah b. Mutarrif gibi tâbiîler ona talebelik etmişlerdir.

Müsamahakâr bir insan olan Ebû Berze dinde kolaylık göstermenin esas olduğunu söylerdi. Ahvaz’da Hâricîler’le savaştığı günlerde devesinin yularını tutarak namaz kılarken deve onu kıbleye doğru çekti, o da arkasından yürüdü. Bu davranışını ayıplayan bir Hâricî’ye Hz. Peygamber’in sohbetlerinde bizzat bulunduğunu, onunla birlikte savaşlara katıldığını, kendisinden hep kolaylık gördüğünü ve kendisinin de bu anlayışı benimsediğini söyledi (Buhârî, “ʿAmel fi’s-salât”, 11).

Ebû Berze fakirlere, yetimlere ve kimsesiz kadınlara karşı son derece merhametli davranır, onlara sabah akşam yemek vermeye çalışırdı. Çok ibadet eder, gece namazlarına aile fertlerini de kaldırırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 419-426; Buhârî, “ʿAmel fi’s-salât”, 11; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, VIII, 118; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 298-300; VII, 9, 366; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 241, 441; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 355; VIII, 499; İbn Hibbân, es-Sikāt, III, 419-420; Ebû Nuaym, Hilye, II, 32-33; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 24; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I,

182-183; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, V, 321-322; VI, 31-32; Nevevî, Tehzîb, II, 179; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 40-43; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 41-60, s. 331-333; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 556-557; IV, 19; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, X, 446-447; Zürkānî, Şerhu'l-Mevâhib, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, II, 314; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 358.

Selman Başaran

EBÛ BEYHES

أبو بيهس

Ebû Beyhes Heysam b. Câbir. (ö. 94/713)

Hâricîler’e bağlı Beyhesiyye kolunun kurucusu.

(bk. BEYHESİYYE)

EBÛ BİLÂL

(bk. MİRDÂS b. UDEYYE)

EBÛ BÜRDE, Âmir b. Ebû Mûsâ

(bk. EŞ‘ARÎ, Ebû Bürde)

EBÛ BÜRDE, Büreyd b. Abdullah

أبو بردة بريد بن عبد الله

Ebû Bürde Büreyd b. Abdillâh b. Ebî Bürde b. Ebî Mûsâ el-Eş‘arî el-Kûfî (ö. 140/757 [?])

Muhaddis.

Dedesi Ebû Bürde el-Eş‘arî Kûfe kadısıydı. Büyük dedesi ise meşhur sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’dir. Babası Abdullah b. Ebû Bürde, dedesi Ebû Bürde Âmir b. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den hadis rivayet etmiştir. Ebû Bürde Kûfe’de yetişti. Dedesinden başka Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rebâh gibi tâbiîlerden hadis öğrendi. Kendisinden de Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne Ebû Üsâme Hammâd b. Üsâme, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn vb. muhaddisler rivayette bulundular. Kendisinden en fazla rivayette bulunan öğrencisi Ebû Üsâme’dir. Hadis münekkitlerinden Yahyâ b. Maîn ve Ebü’l-Hasan el-İclî, İbn Adî gibi âlimler onun güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemektedirler. Ancak Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî rivayetlerine önem vermemekte, özellikle tek başına rivayet ettiği hadisler kabul görmemektedir. Kütüb-i Sitte müellifleri ise onu sadûk* bir râvi kabul ederek rivayetlerine eserlerinde yer vermişlerdir.

Ebû Bürde’nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemekte, 140 (757) yılı civarında vefat ettiği sanılmaktadır.

Ebû Bürde’nin dedesinden, onun da babası Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den rivayet ettiği Müsnedü Büreyd, bir çeşit kırk hadis olup Dârekutnî tarafından tertip edilen bir cüzü Süleymaniye Kütüphanesi’nde Kitâbü’l-Erbaʿîn ve gayruh adlı bir mecmua içinde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136[a]-174b). Kırk ayrı konuya ayrılmış olan eserde bazan bir hadisin - metinleri de az çok farklılık arzeden-ondan fazla rivayeti zikredilmektedir. Tamamı sahih rivayetlerden meydana gelen Müsnedü Büreyd’deki otuz yedi hadisin hem Sahîh-i Buhârî’de hem de Sahîh-i Müslim’de yer alması onun muteber bir metin olduğunu göstermektedir. Eser İsmail Babacan

tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezi olarak incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 56; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 140; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 90; İclî, es-Sikāt, s. 78; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, I, 157-160; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II, 426; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 166; İbn Adî, el-Kâmil, II, 495-496; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, IV, 50-51; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 251-252; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 305; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 431-432; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, III, 263; a.mlf., Hedyü's-sârî (Hatîb), s. 412; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 47.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ CA‘FER el-AHVEL

(bk. ŞEYTÂNÜTTÂK)

EBÛ CA‘FER el-KĀRÎ

أبو جعفر القارئ

Ebû Ca‘fer Yezîd b. el-Ka‘ka‘ el-Mahzûmî elMedenî (ö. 130/747-48)

On kıraat imamından biri, tâbiî.

Adının Fîrûz veya Cündeb olduğu ileri sürülmüşse de doğrusu Yezîd’dir. Abdullah b. Ayyâş’ın âzatlısı olup Hz. Peygamber’in hanımlarından Ümmü Seleme’nin âzatlısı olarak da zikredilmiştir. Bizzat kendisinden nakledildiğine göre küçük bir çocukken bir gün Ümmü Seleme’ye götürülmüş, o da başını okşayarak kendisi için dua etmiştir (İbn Hallikân, V, 318-319).

Kıraat tahsilini Abdullah b. Ayyâş, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre’den yapan Ebû Ca‘fer, hadis alanında Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer b. Hattâb ve Mervân b. Hakem’den faydalandı, onlardan rivayette bulundu. Ebû Ca‘fer’in Kur’an hocaları arasında Zeyd b. Sâbit’in adı zikredilmişse de Zehebî bunun doğru olmadığına işaret etmiştir (Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 72). Kendisinden de kıraatinin meşhur iki râvisi İbn Cemmâz ve İbn Verdân, yedi kıraat imamından Nâfi‘ b. Abdurrahman, Ebû Amr b. Alâ ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem gibi şahsiyetler kıraat öğrenirken el-Muvattaʾ adlı eserinde hadislerine yer vermemekle birlikte Mâlik b. Enes, ayrıca Abdülazîz ed-Derâverdî ve Abdülazîz b. Ebû Hâzim ondan hadis rivayet ettiler. Ebû Dâvûd es-Sünen’inde onun rivayetine yer vermiştir.

Sahih ve mütevâtir kıraatler için öngörülen ve meşhur yedi imamın kıraatinde mevcut olduğu kabul edilen şartları taşıdığı görüşünden hareketle, diğer iki imam Ya‘kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm’ın kıraatleriyle birlikte, İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) Kitâbü’s-Sebʿa’sından sonra da okunmaya devam edilen Ebû Ca‘fer’in kıraati, IV. (X.) yüzyılda on kıraat (bk. KIRAAT) konusunda tedvîn edilen eserlerde yer almış, İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (ö. 381/991) el-Gāye fi’l-kırâʾâti’l-ʿaşr ve Ebü’l-Alâ

el-Hemedânî (ö. 569/1173) Gāyetü’l-ihtisâr fi’l-kırâˀâti’l-ˁaşr adlı eserlerinde on imam içinde ilk sırayı Ebû Ca‘fer’e vermişlerdir.

Hz. Peygamber’in vefatından elli üç yıl sonra Medine’de Mescidi Nebevî’de Kur’an dersleri vermeye başlayan ve ölümüne kadar bu hizmeti sürdürdüğü için “Medine kıraat imamı” diye anılan Ebû Ca‘fer, ramazan aylarında namazlarını kıraat mütehassısı imamların hemen arkasında kılarak cehrî okuyuşlarında meydana gelebilecek hataları düzeltmekle de görevli olmuş, Kâbe’de imamlık yaptığında arkasında Abdullah b. Ömer b. Hattâb’ın namaz kıldığı rivayet edilmiştir.

Ebû Ca‘fer’in kıraatinin değerlendirilmesi konusunda farklı görüşler vardır. Bazı âlimler bu kıraati şâz* olarak nitelendirirken bazıları mütevâtir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zehebî bu iki görüşü zikrettikten sonra ikisinin de doğru olmadığını söylemiş; Ebû Ca‘fer’in kıraatinin âdil ve sika kimseler tarafından nakledilmiş olması, mushaf hattına ve Arap diline uyması sebebiyle kabul gördüğünü zikretmiştir. Zehebî ayrıca sahâbe ve tâbiîn ileri gelenlerinin hayatta olduğu bir dönemde Hz. Peygamber’in mescidinde Kur’an dersleri veren, okuyuşuna kimsenin karşı çıkmadığı bir âlim olarak onun kıraati için şâz terimini kullanmasının doğru olmayacağına dikkat çekmiştir (Maˁrifetü’l-kurrâˀ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 15[a]).

Ebû Ca‘fer kıraatinin bazı özellikleri şunlardır: 1. Hurûf-ı mukattaa*yı hafif sekte ile okur. 2. Harekeli bir harften önce bulunduklarında cemi zamirlerindeki “mim”leri sıla ile (vasıl halinde kendilerinden sonra “vav” takdir ederek) okur: عَلَيْهِمْ عَلَيْهِمُو، مِنكُمْ مِنْكُمُو gibi. 3. هو ve هي zamirlerini, kendilerinden önce fethalı “vav”, “fâ” ve “lâm” bulunduğunda “hâ”nın iskânıyla okur: وَهْوَ , فَهْوَ , لَهْوَ gibi. 4. Bazı istisnaları olmakla birlikte sâkin hemzeleri, bir önceki harfin harekesine uygun bir med harfine ibdal eder: يُؤمنُونَ يُومنُونَ، يَأمرُونَ يَامُرُونَ، بِئسَ بِيسَ gibi. 5. Tenvinden veya sâkin “nun”dan sonra ızhar harflerinden “hâ” (خ) veya “gayn” bulunduğunda bazı istisnaları olsa da ihfâ yaparak okur: مَنْ خَشِيَ , نُزُلا مِنْ غَفورُ gibi. 6. وَكَأَيِّنْ kelimesini وَكَائِنْ şeklinde okur.

Fazla hadis rivayet etmeyen Ebû Câ‘fer’i İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn ve Nesâî sika* olarak değerlendirmiş, İbn Hibbân onun biyografisine es-Sikāt’ında

yer vermiştir. Mâlik b. Enes de ondan “sâlih kişi” diye söz etmiş, Ebû Hâtim er-Râzî ise kendisinden rivayet ettiği hadislerin delil olarak kullanılabileceği (sâlihu’l-hadîs) görüşünü belirtmiştir.

İbadete düşkünlüğü, hayır severliği ve güzel Kur’an okuması ile bilinen Ebû Ca‘fer, doksan yaşının üstünde iken İbnü’l-Cezerî’nin doğru olduğunu söylediği bir rivayete göre 130 (747-48) yılında Medine’de vefat etti. Bu tarih 127, 128, 129, 131 ve 132 olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt: el-mütemmim, s. 151-152; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VIII, 353-354; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 528; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 56-58; İbn Hibbân, es-Sikāt, V, 543-544; İbn Mihrân, el-Gāye fi’l-kırâʾâti’l-ʿaşr (nşr. Muhammed Gıyâs el-Cenbâz), Riyad 1411/1990, s. 37-40; Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, Gāyetü’l-İhtisâr, MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 72, vr. 2b-3b; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), V, 318-319; Zehebî, Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 72-76; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 14a-b, 15a; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 287-288; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 121-140, s. 310-311; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, II, 382-384; a.mlf., Müncidü’l-mukriʾîn, Kahire 1350, s. 28; a.mlf., en-Neşr, I, 178-179; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 58.

Tayyar Altıkulaç

EBÛ CA‘FER el-KÂTİB

(bk. İBNÜ’d-DÂYE)

EBÛ CA‘FER el-MANSÛR

(bk. MANSÛR)

EBÛ CA‘FER en-NEHHÂS

(bk. NEHHÂS)

EBÛ CA‘FER en-NÜFEYLÎ

أبو جعفر النفيلي

Ebû Ca‘fer Abdullah b. Muhammed b. Alî en-Nüfeylî (ö. 234/848)

Hadis hâfızı.

Kudâî ve Harrânî nisbeleriyle de anılır; hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Züheyr b. Muâviye, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Hüşeym b. Beşîr ve Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Zühlî ve daha başka muhaddisler rivayette bulundular.

Rivayetleri Sahîh-i Müslim dışında Kütüb-i Sitte’de yer alan Ebû Ca‘fer en-Nüfeylî’nin değerli bir muhaddis olduğunu birçok hadis otoritesi kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel, onun hâfıza gücünü anlatmak için kendisini elinde kitapla rivayet ederken hiç görmediğini söylemiş, Nüfeylî’den pek çok hadis rivayet etmekle bilinen Ebû Dâvûd ise hâfızası ondan daha güçlü birine rastlamadığını belirtmiştir. Hadis hâfızı unvanını kolay kolay kimseye vermeyen Şâzekûnî’nin bu unvanı sadece ona lâyık gördüğü bilinmektedir. Tanınmış muhaddis İbn Vâre, Nüfeylî’yi dinin direkleri olarak gösterdiği devrinin dört âlimi arasında saymış, Ebû Hâtim er-Râzî ve Dârekutnî de onun sika* ve rivayetleri delil olarak kullanılan bir kimse olduğunu ifade etmişlerdir.

Ebû Ca‘fer en-Nüfeylî, doksan yaşının üzerinde iken Rebîülâhir 234’te (Kasım 848) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, V, 189; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, V, 159; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 320; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 634-637; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 440-441; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 16-18; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 80-81.

Ali Osman Koçkuzu

EBÛ CA‘FER et-TÛSÎ

(bk. TÛSÎ, Ebû Ca‘fer)

EBÛ CEHİL

أبو جهل

Ebü’l-Hakem (Ebû Cehl) Amr b. Hişâm b. Mugīre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 2/624)

Hz. Muhammed’in ve İslâm’ın azılı düşmanlarından biri.

Yaklaşık 570’te Mekke’de doğdu. Asıl adı Amr olup Kureyş’in Mahzûm koluna mensuptur. Ebü’l-Hakem olan künyesi İslâmiyet’e düşmanlığı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından Ebû Cehil şeklinde değiştirilmiştir. Dârünnedve üyesi olan Ebû Cehil, Resûl-i Ekrem’in davetine başından beri karşı çıkmış ve müslümanlar aleyhinde hazırlanan bütün komplolarda yer almıştır. Velîd b. Mugīre ile Ebû Cehil, kendi kabilelerine mensup olmayan birinin peygamberliğini hazmedemedikleri için Hz. Muhammed’e inanmayacaklarını açıkça söylemişlerdir.

Ticarî nüfuz ve servetinden güç alan Ebû Cehil hayatı boyunca İslâmiyet aleyhinde çalıştı, halkın müslüman olmasını engelledi, müslüman olanları da inançlarından vazgeçirmeye gayret etti. İslâmiyet’i kabul eden kişi toplumda itibarlı biri ise ona saygınlığını yitireceğini söyleyerek, ticaretle uğraşıyorsa kendisini iflas ettirmekle tehdit ederek, güçsüz ve kimsesiz ise onu döverek İslâm’dan döndürmeye çalıştı. Ashaptan Ammâr b. Yâsir ile annesine, babasına ve daha birçok müslümana İslâmiyet’i kabul ettikleri için çok ağır işkenceler yaptı; Ammâr’ın annesi Sümeyye’yi şehid etti. Ebû Cehil, ilk müslümanlardan olan üvey kardeşi Ayyâş b. Ebû Rebîa’yı aldatarak hicret ettiği Medine’den tekrar Mekke’ye götürdü ve orada hapsedip Medine’ye dönmesine yıllarca engel oldu.

Ebû Cehil Mekke’ye gelen yabancılara karşı son derece merhametsiz davranırdı. Bir defasında, malını satmak için Mekke’ye gelen Zübeyd kabilesine mensup bir tüccarın malına düşük fiyat biçti. Başka müşteriler ondan korktukları için daha fazla fiyat veremediler. Zor durumda kalan tüccar Hz. Peygamber’e giderek durumunu anlattı ve onun sayesinde malını

değeriyle sattı. Ebû Cehil bunu duyunca Hz. Peygamber'in evine gidip kendisiyle kavga etti.

Kur'an âyetlerini yalanlayan, Resûl-i Ekrem'in halkı İslâm'a davet etmesine mâni olan Ebû Cehil ile on bir müşrik arkadaşı, halkın hac mevsiminde onunla görüşmesini engellemek ve onları iman etmekten vazgeçirmek için aralarında iş bölümü yaparak (bk. el-Hicr 15/90) Mekke'nin girişlerini kontrol altına almışlardı. Resûl-i Ekrem'i kavminin gözünde küçük düşürmeye çalışan Ebû Cehil, bir defasında Hz. Peygamber Kâbe'de namaz kılarken üzerine deve leşi attırmıştı. Başka bir gün de Safâ tepesinde bulunduğu sırada Hz. Peygamber hakkında kötü söz söylemiş, bunu duyan Hamza, Kâbe civarında oturmakta olan Ebû Cehil'in yanına giderek onu başından yaralamıştı.

Hz. Peygamber, İslâmiyet'in yayılmasına yardımı olur düşüncesiyle bazı nüfuzlu kişilerin müslüman olup hidayete ermeleri için Allah'a dua ederdi. İşte onun hidayete ermesini istediklerinden biri de Ebû Cehil idi. İlk müslümanlardan Habbâb b. Eret, Resûlullah'ın, İslâmiyet'i Ebû Cehil veya Ömer b. Hattâb ile kuvvetlendirmesi için dua ettiğini bizzat duyduğunu söyler.

Hicretten birkaç yıl önce Benî Mahzûm'un reisliğine getirilen Ebû Cehil, Hz. Peygamber'e ve müslümanlara her fırsatta sözlü ve fiilî saldırıda bulunmuş, müslümanlara karşı başlatılan boykotla onların Ebû Tâlib mahallesinde üç yıl boyunca tecrit edilmesine önderlik etmiş, dışarıdan yapılmak istenen yardımlara da engel olmuştur. Resûlullah'ın Medine'ye hicretine mâni olmak için Dârünnedve'de yapılan toplantıda, onun her kabileden seçilecek gençler tarafından öldürülmesini teklif eden ve hicret gecesi evini muhasara altına alarak öldürülmesini planlayan da yine Ebû Cehil'dir.

Hz. Peygamber, hicrî 1. yılın Rebîülevvel ayında (Eylül 622) Hamza'yı Ebû Cehil'in başkanlığındaki büyük bir ticaret kervanına karşı sefere memur etti. Sîfülbahr seriyyesi olarak bilinen bu seferden savaş yapılmadan dönüldü.

Ebû Cehil, müşriklerin muharebe ihtiyaçlarının büyük bir kısmını bizzat

karşıladığı Bedir Savaşı'nda ensardan Afrâ'nın oğulları Muâz ve Muavviz tarafından öldürüldü. Bu iki kardeşin onu yaraladıkları ve başının Abdullah b. Mes'ûd tarafından kesildiği de rivayet edilmektedir. Ebû Cehil, katledilen diğer müşriklerle beraber Bedir'deki kör kuyulardan birine atıldı. Hz. Peygamber'in bu ümmetin firavunu olarak tavsif ettiği Ebû Cehil hakkında, İslâmiyet aleyhindeki faaliyetleri, Resûl-i Ekrem'e ve ashabına yaptığı zulüm ve haksızlıklar sebebiyle pek çok âyet nâzil olmuştur (bk. el-En'âm 6/108; el-Hicr 15/90; el-Alak 96/9-18).

Müslümanlığı kabul eden annesi Esmâ bint Muharribe 13 yılı civarında (634) vefat etmiş, Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan oğlu İkrime ise meşhur bir vali ve kumandan olarak İslâm'a hizmet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Megāzî", 2, 7, 8, 10, 12; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 9, 29-30, 33, 35-39, 41-46, 64-67, 70-71, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1936, I, 273, 283, 315, 319, 320, 337, 342, 370, 379, 383; II, 6, 16, 28, 29, 32, 118, 125, 126, 131, 132, 269, 270, 274, 275, 287, 288, 292, 321, 368; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 202, 203, 209, 227; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 139-140, 160-161, 176; Belâzürî, Ensâb, I, 124-130, 133, 142, 158, 160, 208; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 323-325, 333-334, 370-372, 379, 402, 437-438, 443-444, ayrıca bk. İndeks; Halîmî, el-Minhâc, II, 90; İbn Hazm, Cevâmiʿu's-sîre, s. 53, 54, 66; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 56-63, 67, 69, 71-73, 83, 101, 102, 105, 106, 120, 129; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1976, III, 59, 287, 288; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 356; Tecrid Tercemesi, I, 191-193; IV, 226; X, 45, 83, 150-151; XI, 220; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ʿibâd (nşr. Mustafa Abdülvâhid v.dğr.), Kahire 1395-1411/1979-1990, II, 551-553; IV, 77-80; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Glory of Iqbal (trc. M. Asif Kidwai), Lucknow 1979, s. 181-186; a.mlf., Rahmet Peygamberi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1992, s. 102, 112, 152, 153, 182, 188, 310; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 58, 104-105, 120, 171, 184, 237, 246; II, 870; a.mlf., "Hz. Peygamber'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi" (trc. İsmail Yakıt), EAÜİFD, sy. 6 (1986), s. 212-214; Ziriklî, el-Aʿlâm

(Fethullah), V, 87; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Rami Ayas – Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 6, 96, 100, 125-127, 130, 142, 158, 185, 190; a.mlf., "Abū Djahl", EI^2 (İng.), I, 115; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1990, s. 46-57; Martin Lings, Hz. Muhammed'in Hayatı (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1991, s. 89-91, 98-99, 118, 131, 208, ayrıca bk. İndeks; F. Buhl, "Ebû Cehil", İA, IV, 15.

Mehmet Ali Kapar

EBÛ CEHM

أبو جهم

Ebû Cehm Âmir b. Huzeyfe b. Ganim el-Kureşî el-Adevî (ö. 70/690 [?])

Sahâbî.

Hz. Peygamber’in hakemlik yaptığı Kâbe’nin tamiri olayında (605) güçlü kuvvetli bir genç olarak çalıştığı kaynaklarda zikredilmektedir. Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden biri olup adının Ubeyd olduğu da rivayet edilmiştir. Nesep ilmini, Araplar’ın meşhur savaşlarını ve şiiri iyi bilirdi.

Ebû Cehm Mekke’nin fethedildiği gün müslüman oldu. Aynı gün Safâ tepesinde Hz. Peygamber’e biat etti ve Medine’ye göç ederek oraya yerleşti. Huneyn Gazvesi’nde elde edilen ganimetleri Ci‘râne mevkiinde korumakla görevlendirildi. Malların taksiminden önce ganimetten bazı şeyler almak isteyen Hâlid b. Bersâ ile aralarında çıkan kavgada onu yaraladı. Kısas isteyen Hâlid’e Hz. Peygamber diyet vererek gönlünü aldı. Böyle bir olayın onun zekât memurluğu yaptığı sırada cereyan ettiği de Hz. Âişe tarafından nakledilmektedir (Müsned, VI, 232). Ancak bunların aynı hadise olması ihtimali vardır. Ebû Cehm’in Hz. Peygamber’e değerli kumaştan yapılmış iki ucu işlemeli bir ihram hediye ettiği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem namaz kılarken bu ihramın kendisini meşgul ettiğini söyleyerek onu Ebû Cehm’e göndermiş, hediyesinin iade edilmesine üzülmemesi için de ondan işlemesiz ihramını istemişti (Buhârî, “Salât”, 14).

Ebû Cehm Hz. Ömer devrinde itirazcı tabiatı sebebiyle halife tarafından uyarılmış, Hz. Osman’ı hilâfetten uzaklaştırmak isteyen âsileri ikna etmeye gelen Hz. Ali’nin yanında o da bulunmuştur. Hz. Osman’ı şehid eden isyancılar onun cenaze namazının kılınmasına ve Bakī‘ Mezarlığı’na defnedilmesine karşı çıktıklarında Ebû Cehm halifenin namazını Allah ve Resulü’nün kıldığını, o haliyle defnedilmesinin uygun olacağını söylemiş, cenazeyi âsilerden kaçırarak üç kişiyle birlikte geceleyin Bakī‘ dışında bir yere gömmüştür. Ebû Cehm Hz. Ali devrindeki olaylara karışmamıştır.

Muâviye döneminde onunla yan yana oturup sohbet ettiği, sert mizacı ve kırıcı konuşmaları sebebiyle Muâviye tarafından uyarıldığı rivayet edilmektedir.

Ebû Cehm'in 120 yıldan fazla yaşadığı ve Kâbe'nin Abdullah b. Zübeyr devrinde yeniden inşasını (64/683) gördüğü belirtilmektedir. Bu durumda onun Muâviye devrinin sonlarına doğru 60'ta (680) vefat ettiği rivayetinden ziyade 70 (690) yılı civarında öldüğünü kabul etmek uygun olacaktır.

Ebû Cehm, daha Câhiliye devrinde iken zararlı olduğunu farkederek içkiyi bıraktığını söylerdi. Müşrik kadınları boşamayı emreden âyet nâzil olunca (el-Mümtehine 60/10) Hz. Ömer'in boşadığı iki kadından biriyle, o tarihlerde henüz müşrik olan Ebû Cehm evlenmişti. Ashaptan Fâtıma bint Kays, Ebû Cehm'in İslâmiyet'i kabul ettikten sonra kendisiyle evlenmek istediğini belirterek bu konuda Hz. Peygamber'in fikrini sorduğunda Resûl-i Ekrem onun sopasını omuzundan indirmeyen biri olduğunu söylemiş ve Ebû Cehm ile evlenmesinin uygun olmayacağını ifade etmişti.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 232; Buhârî, "Salât", 14; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 341; IV, 138; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 457; III, 78; V, 451; VIII, 13; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 369-370, 372; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 322; II, 323; III, 233; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 640; IV, 198, 359, 413; V, 67; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, I, 52; IV, 286; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 32-33; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, VII, 282; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, III, 536; VI, 57-58; a.mlf., el-Kâmil, III, 53, 162, 330; IV, 45; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 556-557; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 71-73; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 17; Sezgin, GAS, I, 263.

Akif Köten

EBÛ CENDEL

أبو جندل

el-Âs b. Süheyl b. Amr el-Âmirî el-Kureşî (ö. 18/639 [?])

Sahâbî.

Müslüman olduktan sonra Ebû Cendel künyesiyle meşhur olmuştur. Kaynakların bir kısmında kardeşi Abdullah b. Süheyl ile karıştırılmış ve onunla ilgili bazı olaylar Ebû Cendel'e isnat edilmiştir. Ebû Cendel Bedir Gazvesi'nden (2/624) önce Mekke'de müslüman oldu. Bu sebeple babası tarafından hapsedilerek zincire vuruldu ve hicret etmesine izin verilmedi. Hudeybiye Antlaşması'nda (6/628) Mekkeliler'in temsilcisi olan babası Süheyl b. Amr ile Hz. Peygamber antlaşma konularını görüşüp yazılı metni imzaya hazır hale getirdikleri sırada Mekke'de hapsedildiği yerden kaçan Ebû Cendel'in ayaklarındaki zincirleri sürüyerek geldiği görüldü. Bunun üzerine Süheyl Peygamber'den antlaşma gereğince oğlunun iadesini istedi. Hz. Peygamber antlaşmanın henüz imzalanmadığını ve Ebû Cendel'in onun dışında tutulması gerektiğini söylediyse de Süheyl bunu kabul etmedi ve oğlu iade edilmediği takdirde antlaşmayı imzalamayacağını söyledi. Hz. Peygamber onun kendi hatırı için antlaşma dışı tutulmasını istedi, fakat Süheyl bunu da kabul etmedi. Bu arada oğluna işkence etmeyeceğine dair söz verdiği halde onu sürükleyerek götürmeye başladı. Müslümanları derin üzüntüye sevkeden ve "Yevmü Ebî Cendel" diye anılacak olan bu olaya çok üzülen Resûl-i Ekrem Ebû Cendel'i teskin etmeye çalıştı ve Kureyşliler'le yaptığı antlaşmaya sadık kalacağına dair Allah adına söz verdiğini belirterek ona

sabır tavsiye etti; Cenâb-ı Hakk'ın kendi durumunda olanlar için yakında bir çıkış yolu göstereceğini söyledi.

Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra müslüman olarak Medine'ye gelen, fakat Kureyşliler'in isteği üzerine iade edilen Ebû Basîr'in muhafızlardan birini öldürerek Kızıldeniz sahilindeki Sîfülbahr'e kaçtığını haber alan Ebû

Cendel, kendisi gibi hapsedilmiş yetmiş kadar müslümanla oraya kaçtı. Sîfülbahr'deki müslümanların ticaret kervanları için tehlikeli bir güç haline geldiğini gören Kureyşliler, müslüman olup Medine'ye gidenlerin iadesini öngören maddeden vazgeçtiklerini, özellikle de Ebû Basîr ile Ebû Cendel ve arkadaşlarının Medine'ye kabul edilebileceklerini Hz. Peygamber'e bildirdiler. Buna karşılık ticaret kervanlarının vurulmasına meydan verilmemesini istediler. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem Ebû Basîr ve arkadaşlarına bir mektup göndererek Medine'ye gelmelerini emretti. Mektup Sîfülbahr'e ulaştıktan az sonra Ebû Basîr vefat etti. Onun ölümünden sonra oradaki müslümanların reisi durumunda olan Ebû Cendel arkadaşlarıyla birlikte Medine'ye gitti.

Hz. Peygamber'in vefatına kadar Medine'de kalan Ebû Cendel bütün gazvelere iştirak etti. Mekke'nin fethedildiği gün müslüman olan babasıyla birlikte Dımaşk'ın fethine katıldılar. Ebû Cendel'in Dımaşk'ta Dırâr b. Hattâb adlı sahâbî ile beraber şarap içtiği ve içkinin haram kılınmasından önce içenlerin samimi müslüman oldukları takdirde günahlarının bağışlanacağını bildiren âyeti (el-Mâide 5/93) kendi lehlerine yorumlamaya çalışması üzerine vali ve kumandan Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından Halife Ömer'in emriyle cezalandırıldığı rivayet edilmiştir.

Ebû Cendel bazı kaynaklara göre Yemâme Savaşı'na (12/633) iştirak ederek orada otuz sekiz yaşında vefat etmiş, bazılarına göre ise 18 (639) yılında Ürdün'de çıkan veba salgınında babasıyla birlikte ölmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Sulh", 6, "Şurût", 1, 15, "Megāzî", 35, "İʿtisâm", 7; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 228-229; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 607-609, 630; İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 405; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 33-35; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, VI, 5456; a.mlf., el-Kâmil, II, 204-206; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 192-193; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 312; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, Beyrut 1986, VIII, 33-34; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 34; a.mlf., Fethu'l-bârî, Beyrut, ts., V, 260, 262-264, 267; VIII, 174-175.

Asri Çubukçu

EBÛ CÜHAYFE

(bk. VEHB el-HAYR)

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Necâh

أبو داوود سليمان بن نجاح

Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî (ö. 496/1103)

Kıraat âlimi.

413'te (1022) Kurtuba'da doğdu. Kehhâle ve Ahmed Atıyyetullah, babasını Endülüs Emîri Hişâm b. Hakem el-Müeyyed-Billâh'ın âzatlısı olarak göstermişlerse de eski kaynaklara göre adı geçen emîrin mevlâsı olan babası değil kendisidir. Dâniye (Dania) ve Belensiye'de (Valensiye) yaşadığı bilinen Ebû Dâvûd'un hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur.

Kıraat ilmini Ebû Amr ed-Dânî'den tahsil etti. Onun en önde gelen talebesi oldu ve eserlerini rivayet etti. Ayrıca İbn Abdülber enNemerî, İbn Dilhâs el-Uzrî, Ebû Abdullah İbn Sa'dûn el-Karavî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve Ebû Şâkir el-Hatîb gibi hocalardan faydalanarak kendisini tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinde de yetiştirdi. Yazısı güzel olduğu için Sahîh-i Buhârî'yi on, Sahîh-i Müslim'i de altı cilt halinde yazdı ve bu eserleri hocaları Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile Ebü'l-Abbas el-Uzrî'ye defalarca okudu. Kendisinden kıraat ilminde faydalanan pek çok talebe arasında Ebû Abdullah İbn Saîd ed-Dânî, Ebû Ali es-Sadefî, Ahmed b. Sahnûn el-Mürsî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Yahyâ el-Kurtubî ve Feth b. Halef el-Belensî sayılabilir.

İbn Beşküvâl'in sika* olarak değerlendirdiği ve şahsî hayatı bakımından fazilet ve dindarlığına işaret ettiği Ebû Dâvûd, 16 Ramazan 496'da (23 Haziran 1103) Belensiye'de vefat etti.

Eserleri. Yirmi altı telif eseri bulunduğu bildirilen Ebû Dâvûd'un bu eserlerinden kaynaklarda zikredilenler şunlardır: 1. et-Tenzîl fî hicâʾi'l-mesâhif. Müellifin et-Tebyîn li-hicâʾi't-tenzîl adlı eserinin muhtasarı olup bilinen iki yazma nüshasından biri Şam'da (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5964, vr. 1-152, 184-316), diğeri Fas'ta, (Karaviyyin Ktp., nr. 226/1, 81 varak) bulunmaktadır. Teʾlîfün fî resmi'l-hicâʾi'l-vâkıʿ fi'l-Kurʾân adıyla

Fas’ta aynı kütüphanede kayıtlı bulunan (nr. 830/1, 40 varak) ve Ebû Dâvûd’a ait olduğu bildirilen eserin adı geçen kitabın başka bir nüshası olması muhtemeldir. 2. Teʾlîfün fî usûli’z-zabt ve keyfiyyetihî ʿalâ ciheti’l-ihtisâr. Yazma bir nüshası Fas’tadır (Karaviyyin Ktp., nr. 830/2, 2 varak). 3. el-Beyânü’l-câmiʿ li-ʿulûmi’l-Kurʾân. Kur’an ilimlerine dair 300 cüz hacminde bir eserdir. 4. et-Tebyîn li-hicâʾi’t-tenzîl. Mushafların resm-i hattına dair altı ciltlik bir eserdir. 5. el-İʿtimâd fî usûli’l-kırâʾe ve’d-diyâne (fî usûli’l-Kurʾân ve’d-dîn). Hocası Ebû Amr ed-Dânî’nin incelemesinden geçtiği anlaşılan bu manzum eser 18.440 beyit ihtiva etmektedir. 6. es-Salâtü’l-vustâ. Bakara sûresinin 238. âyetinin tefsiri mahiyetinde bir ciltlik bir eserdir. Kaynaklarda adları geçen son dört eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayr, Fehrese, s. 428; İbn Beşküvâl, es-Sıla, s. 203-204; Dabbî, Bugyetü’l-mültemis, s. 303-304; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 168-170; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 450-451; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 316-317; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 207-208; Brockelmann, GAL Suppl., II, 349; Kehhâle, Muʿcemü’l-müellifîn, IV, 278; İzzet Hasan, Fihrisü Mahtûtâti Dâri’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Dımaşk 1962, I, 375; el-Kamûsü’l-İslâmî, II, 340; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 217; el-Fihrisü’ş-şâmil (mahtûtâtü’t-tecvîd), Amman 1406/1986, I, 54; a.e. (resmü’l-mesâhif), Amman 1406/1986, s. 16.

Abdurrahman Çetin

EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ

أبو داوود السجستاني

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889)

Kütüb-i Sitte’den biri olan es-Sünen’in müellifi, muhaddis.

202 (817-18) yılında Sicistan’da doğdu. 203’te (818-19) doğduğunu söyleyenler de vardır. Sicistan, bazılarının ileri sürdüğü gibi Sicistâne diye de anılan Basra’nın bir köyü olmayıp İran ile Afganistan arasındaki sınır bölgesidir. Ailesi aslen Yemen’in Ezd kabilesinden olduğu için Ezdî ve “Sicistanlı” anlamında Siczî nisbeleriyle de anılır. Dedesinin adının Bişr veya Şeddâd olduğu, büyük dedesi İmrân’ın Sıffîn’de Hz. Ali’nin yanında yer aldığı ve bu savaşta öldüğü rivayet edilmektedir.

Kurdukları vakıflar uzun yıllar devam etmiş olan zengin bir aileden gelen Ebû Dâvûd tahsiline Sicistan’da başladı. Hadis bilgisini artırmak maksadıyla on sekiz yaşında seyahate çıkarak önce

Bağdat’a, daha sonra Basra’ya gitti ve orada uzun süre kaldı. En çok faydalandığı hocası kabul edilen Basralı hadis hâfızı Müslim b. İbrâhim el-Ezdî başta olmak üzere Tebûzekî, Ârim el-Basrî ve Ebü’l-Velîd et-Tayâlisî gibi muhaddislerden hadis okudu. Daha sonra diğer önemli ilim merkezlerini dolaşmaya başladı. Çoğu Buhârî ve Müslim’in de hocası olan birçok âlimden istifade etti. Mekke’de Ka‘nebî ve Süleyman b. Harb, 221’de (836) Kûfe’de Hasan b. Rebî‘ el-Becelî, Ahmed b. Yûnus el-Yerbûî, Halep’te Ebû Tevbe el-Halebî, Harran’da Ebû Ca‘fer en-Nüfeylî, 222’de (837) Humus’ta Hayve b. Şüreyh b. Yezîd ve Yezîd b. Abdürabbih, Dımaşk’ta Hişâm b. Ammâr, Horasan’da İshak b. Râhûye, Belh’te Kuteybe b. Saîd, Mısır’da Ahmed b. Sâlih vb. hadis hâfızlarından, ayrıca Ali b. Medînî, Saîd b. Mansûr ve Yahyâ b. Maîn gibi tanınmış muhaddislerden hadis öğrendi. İbn Hacer el-Askalânî onun 300 kadar hocası olduğunu söylemektedir. Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Dâvûd’un hocalarını Tesmiyetü şüyûhi Ebî Dâvûd Süleymân es-Sicistânî (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr.

2089, vr. 74-98) adlı risâlesinde bir araya getirmiştir. Ebû Dâvûd, 230 (844-45) yılında doğan ve sonraları İbn Ebû Dâvûd adıyla tanınmış bir hadis hâfızı olan oğlu Abdullah'ı seyahatlerinin bir kısmında yanına alarak erken bir yaşta hadis öğrenmesini sağladı. Kardeşi Muhammed b. Eş'as da bu seyahatlerinde onlara arkadaşlık etti. Muhtelif zamanlarda gittiği Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel'in ilim meclislerine uzunca bir süre devam ederek bazı önemli fıkıh ve usûl-i fıkıh konularını ondan öğrendi; daha sonra bunları Mesâʾilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel adıyla bir araya getirdi (aş. bk.). Ahmed b. Hanbel'in de ondan bir hadis rivayet ettiği, hatta es-Sünen'i inceleyip beğendiği söylenir. Eğer bu rivayet doğru ise Ebû Dâvûd es-Sünen'i kırk yaşına gelmeden kaleme almış demektir. Hocaları içinde en çok hadis toplayıp ezberleyen muhaddisin Yahyâ b. Maîn, hadislerin fıkhını en iyi anlayanın Ahmed b. Hanbel, hadislerdeki gizli kusurları (illet) en iyi bilenin Ali b. Medînî olduğunu söylerdi.

Ebû Dâvûd tahsil hayatı boyunca muhtelif şehirlerde uzun süre kaldı; bu arada Tarsus'ta yirmi yıl ikamet etti. Memleketi olan Sicistan'a döndükten sonra da Herat'ta ve Bağdat'ta bulundu. Bağdat'ta iken Halife Mu'temid-Alellah'ın kardeşi Emîr Ebû Ahmed Muvaffak b. Mütevekkil, Ebû Dâvûd'un evine giderek zenci hareketi yüzünden Basra'nın yakılıp yıkıldığını, halkının başka yerlere göç ettiğini, eğer Basra'ya gelip yerleşirse İslâm âleminin dört bir yanından ona gelecek talebeler sayesinde Basra'nın yeniden canlanacağını söyledi. Ebû Dâvûd emîrin bu ricası üzerine Basra'ya yerleşti. Zenci hareketi 868-883 yılları arasında devam ettiğine göre (İA, XIII, 521) Ebû Dâvûd'un ölümünden beş altı yıl kadar önce Basra'ya yerleştiği söylenebilir. Burada ve başka yerlerde kendisinden pek çok muhaddis faydalandı. Oğlu Abdullah başta olmak üzere Ebû Îsâ et-Tirmizî, İbn Ebü'd-Dünyâ, bir rivayete göre Nesâî, Abdân el-Ahvâzî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ebû Bekir el-Hallâl ve Ebû Avâne el-İsferâyînî gibi muhaddis ve âlimler ona talebelik ettiler. Basralı talebelerinden Muhammed b. Ahmed el-Lü'lüî ile Ebû Bekir İbn Dâse kendisinden es-Sünen'i rivayet edenlerin en tanınmışlardır. Ebû Dâvûd 16 Şevval 275'te (21 Şubat 889) Basra'da vefat etti ve Süfyân es-Sevrî'nin kabrinin yanına defnedildi.

Hadisçiliği. Birçok hadis âliminin belirttiği gibi Ebû Dâvûd hadislerin zayıfını sağlamından ayırma, rivayetlerdeki ince kusurları tanıma ve hadis

râvilerini tenkit etme hususlarında tanınmış bir âlimdir. Râvileri tenkit ederken kesin bilgi sahibi olmadığı kimseler hakkında görüş bildirmekten sakınırdı. Onların güvenilir olmadığına dair ileri sürülen genel ifadelere önem vermez, hangi sebeplerle cerh edildiklerinin açıkça söylenmesini isterdi. Hadis rivayetinde yetersiz ve liyakatsiz bulduğu kimselere karşı hiç müsamaha göstermez, yakını bile olsa tenkit etmekten çekinmezdi. Nitekim oğlu Abdullah hakkında bilinmeyen bir sebeple yalancı dediği ileri sürülmektedir (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 433). Sahîh-i Buhârî'de iki rivayeti bulunan Ya'kūb b. Humeyd b. Kâsib'in değersiz bir kişi olduğunu göstermek üzere onun rivayetlerinin yazılı olduğu kâğıtlarla kitaplarını kapladığı rivayet edilir (a.g.e., IV, 451). Bir hadisin senedinde kopukluk bulunmadığı ve râvilerinin zayıflığı hakkında fikir birliğine varılmadığı takdirde onu kitabına almakta mahzur görmeyen Ebû Dâvûd, hayatı boyunca yazdığı 500.000 hadis arasından bu özelliklere sahip 4800 rivayeti seçerek es-Sünen'e almıştır.

Devrin hadis hâfızlarından İbrâhim b. Uvreme el-İsfahânî ile hadis hâfızı ve fakih Ebû Bekir b. Sadaka, hiç kimse hakkında kullanmadıkları övgü ifadelerini Ebû Dâvûd için kullanmışlardır. Mûsâ b. Hârûn, onun hadis için yaratıldığını ve ondan daha faziletli birini görmediğini söylemiştir. Talebesi Ebû Bekir el-Hallâl de hocasından, devrinin önde gelen imamlarından biri ve hadislerin sağlamlık derecesini anlayıp kaynağına inme hususunda en yetkili otorite diye söz etmiştir. Hâkim en-Nisâbûrî'ye göre Ebû Dâvûd asrın hadis imamı idi. Muhammed b. Mahled'e göre de 100.000 hadisi rahatlıkla müzakere edebilirdi. Târîhu Herât müellifi İbn Yâsîn ise onu, en ince kusurlara varıncaya kadar rivayetleri çok iyi bilen büyük bir muhaddis ve son derece müttaki bir kimse olarak tanıtmıştır. İbn Hibbân'a göre Ebû Dâvûd fıkıh ve hadisteki bilgisi, hâfıza gücü ve takvâ bakımından en büyük âlimlerden biriydi. Ebû Abdullah İbn Mende, hadislerin sağlamını sakatından, doğrusunu yanlışından dört muhaddisin ayırabildiğini söyleyerek sırasıyla Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin adını verirdi.

es-Sünen'i tasnif ettikten sonra İslâm dünyasında şöhreti artan Ebû Dâvûd, hadis ilmindeki otoritesi yanında fıkıh bilgisiyle de dikkati çekmiştir. Herhangi bir mezhebi taklit etmediği halde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (Tabakātü'l-Hanâbile, I, 159), Ebû İshak eş-Şîrâzî (Tabakātü'l-fukahâʾ, I, 171) ve Ebü'l-Yümn el-Uleymî (el-Menhecü'l-ahmed, I, 256-258) onu Ahmed b.

Hanbel’in talebesi olan Hanbelî fukahası, Sübkî de (Tabakāt, II, 293-296) Şâfiî fukahası arasında saymışlardır.

Ebû Dâvûd, Kur’ân-ı Kerîm’den sonra sünneti ön planda tutma konusunda Selefiyye’nin metodunu benimsemiştir. Hayat tarzı bakımından Hz. Peygamber’e benzetilen Ahmed b. Hanbel’i kendisine örnek aldığı ve zâhidâne bir hayat sürdüğü belirtilmektedir. İlmi her şeyin üstünde tuttuğu için -Buhârî’nin de yaptığı gibi-Emîr Ebû Ahmed el-Muvaffak b. Mütevekkil’in, kendi çocuklarına özel olarak es-Sünen’i okutması teklifini reddetmiş, onlar da diğer hadis talebeleriyle birlikte ayrı bir bölmede Ebû Dâvûd’un derslerine devam etmişlerdir.

Ebû Dâvûd’un güzel sözleri vardır: “Baş olma sevdası gizli şehvettir”. “Sözün hayırlısı kulağa izinsiz girendir”. “Giyeceğe ve yiyeceğe değer vermeyen kimse vücudunu rahat ettirir”. Pratik sonuçlara değer verdiği anlaşılan Ebû Dâvûd, es-Sünen’deki şu dört hadisin iyi bir müslüman olmak isteyen kişiye kâfi geleceğini söylerdi: “Ameller niyetlere göre değerlendirilir”. “İnsanın kendini ilgilendirmeyen işleri bırakması, onun iyi bir müslüman olduğunu gösterir”. “Kişi kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe iyi bir mümin olamaz”. “Helâl de bellidir haram da. Ancak bunların arasında (sakınılması gerekli), halkın çoğunun helâl mi haram mı olduğunu bilmediği şüpheli konular vardır”.

Eserleri. 1. es-Sünen*. Sahihinden zayıfına kadar İslâm hukukuyla ilgili 4800 hadisi topladığı, bunlardan ileri derecede zayıf olanları belirtmeye özen gösterdiği bir eser olup İslâm dünyasında büyük rağbet görmüştür. Muhtelif şerhleri bulunan es-Sünen Kahire’de neşredilmiş (1280), daha sonra da pek çok baskısı yapılmıştır. 2. el-Merâsîl*. 544 mürsel hadisi ihtiva eden ve sahasının ilk ve orijinal eseri olan kitap, bilindiği kadarıyla ilk defa Alî es-Sünnî et-Trablusî tarafından senedleri zikredilmeksizin neşredilmiş (Kahire 1310), daha sonra senedleriyle birlikte muhtelif baskıları yapılmıştır. 3. Mesâʾilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel. el-Mesâʾilü’lletî hâlefe ʿaleyhe’l-İmâm Ahmed b. Hanbel adıyla da bilinen eser, Ahmed b. Hanbel’e sorulan bazı soruların Ebû Dâvûd tarafından kaydedilen cevaplarından ibarettir. Fıkıh bablarına göre tertip edilen kitap Muhammed Behcet Beytâr tarafından neşre hazırlanmış ve Reşîd Rızâ’nın

takdim yazısıyla yayımlanmıştır (Kahire 1353). 4. İcâbâtühû ʿalâ suʾâlâti Ebî ʿUbeyd Muhammed b. ʿAlî b. ʿOsmân el-Âcurrî. Râvilerin cerh ve taʻdîl*ine dair talebesi Ebû Ubeyd el-Âcurrî'nin sorularına verdiği cevapları ihtiva eden ve Âcurrî tarafından derlenen eser beş cüzden meydana gelmektedir. İbn Hacer'in Tehzîbü't-Tehzîb'de çok faydalandığı bu eserin Köprülü Kütüphanesi'ndeki üçüncü cüzü (nr. 292, 30 varak) Muhammed Ali Kāsım el-Ömerî tarafından yayımlanmıştır (Medine 1403). Dördüncü ve beşinci cüzleri Bibliothèque Nationale'de bulunan (nr. 2085, 68 varak) eserin birinci ve ikinci cüzlerinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 5. Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî. Risâle fî vasfi teʾlîfihî li-kitâbi's-Sünen adıyla da anılan risâle, bir müellifin kendi eserini tanıtıp benzerleriyle karşılaştırması ve o devirde pek âdet olmayan bir usulü ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki yegâne nüshasını (Hadis, nr. 348, vr. 188ª-191ª) ilk defa Zâhid Kevserî (Kahire 1369), daha sonra da Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut 1394, 1405) yayımlamışlardır. 6. Kitâbü'z-Zühd. Mağrib hattıyla yazılmış bir nüshası Fas'ta Karaviyyin Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 80/133). 7. Tesmiyetü ihve ellezîne ruviye ʿanhümü'l-hadîs. Tesmiyetü'l-ihve min ehli'l-emsâr adıyla da bilinen risâle Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 129, vr. 216ª-223b). 8. Kitâbü'l-Baʿs ve'n-nüşûr. Brockelmann bu eserin Dımaşk'ta bulunduğunu söylemektedir (GAL [Ar.], III, 189). 9. Kitâbü'l-Kader. Günümüze gelip gelmediği bilinmeyen eser, er-Red ʿalâ ehli'l-kader ve er-Red ʿale'l-kaderiyye adlarıyla da anılmaktadır.

Ebû Dâvûd'un bunlardan başka Nâsihu'l-Kurʾân ve mensûhuh, Delâʾilü'n-nübüvve, et-Teferrüd fi's-sünen, Fezâʾilü'l-ensâr, Müsnedü Mâlik, ed-Duʿâʾ, İbtidâʾü'l-vahy, Ahbârü'l-havâric, Mâ teferrede bihî ehlü'l-emsâr ve el-Âdâbü'ş-şerʿiyye adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

Ebû Dâvûd hakkında müstakil bazı eserler kaleme alınmış ve ilmî araştırmalar yapılmıştır. Ebû Ahmed el-Cellûdî'nin (ö. 302/914-15) Ahbâru Ebî Dâvûd adlı bir eseri vardır (Âga Büzürg-i Tahrânî, I, 316). Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Muhammed Sîrân Efendi el-Endonîsî'nin el-Metrûkûn ve'l-mechûlûn ve merviyyâtühüm fî Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî adıyla yaptığı yüksek lisans tezi basılmıştır (Mekke 1396/1976). Takıyyüddin el-

Mezâhirî en-Nedvî, Ebû Dâvûd el-imâm el-hâfız el-fakīh adlı araştırmasında (Ayn 1978) Ebû Dâvûd'un hayatını ve ilmî şahsiyetini incelemiştir. Muavvad b. Bilâl el-Avfî, yine Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve eseruhû fî ʿilmi'l-hadîs adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Mekke 1400/1980). Muhammed Lutfî es-Sabbâğ'ın da Ebû Dâvûd hayâtühû ve Sünenühû adlı bir çalışması bulunmaktadır (Beyrut 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, Sünen (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1988, nâşirin mukaddimesi, I, 720; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 55-59; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâʾ, I, 171; Tabakātü'l-Hanâbile, I, 159; Nevevî, Tehzîb, II, 224-227; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 203-221; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 433; IV, 451; Sübkî, Tabakāt, II, 293-296; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 169-173; Uleymî, el-Menhecü'l-ahmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd – Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1403/1983, I, 256-258; Keşfü'z-zunûn, II, 1387, 1004-1006, 1402, 1458; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 185-189; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VI, 246-247; M. Abdurrahman el-Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-Ahvezî, Kahire 1386/1967, I, 352-353; Sezgin, GAS, I, 149-152, 165; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânifi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 316; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 215; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 244-254; Şeşen, Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, I, 157; "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", ʿÂlemü'l-kütüb, V/2, Kahire 1984, s. 759; Vahid Çabuk, "Zenc", İA, XIII, 521-522; J. Robson, "Abū Dāʾud al-Sidjistānī", EI² (Fr.), I, 117.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ DÂVÛD et-TAYÂLİSÎ

(bk. TAYÂLİSÎ)

EBÛ DÂVÛDÎLER

(bk. BÂNÎCÛRÎLER)

EBÛ DÜCÂNE

أبو دجانة

Ebû Dücâne Simâk b. Hareşe b. Levzân el-Ensârî (ö. 12/633)

Cengâver sahâbî.

Medineli olup Hazrec kabilesindendir. Nesep zincirinin Simâk b. Evs b. Hareşe olduğu da rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber onunla Utbe b. Gazvân arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurmuştu. Bedir, Uhud gazvelerine ve diğer gazvelere katıldı. Bu savaşlarda Kureyş'in ileri gelen silâhşörlerini öldürdü. Uhud Gazvesi'nin en çetin safhalarında Hz. Peygamber'in yanında bulundu. Zor durumda kalanların yardımına koştu. Müslümanların büyük sıkıntılara düştüğü bu savaşta paniğe kapılmayıp Hz. Peygamber'in etrafında toplanan otuz sahâbîden ve ölüm biatı yapan sekiz kişiden biri de Ebû Dücâne idi. Muhtemelen savaşın başında Hz. Peygamber elindeki kılıcı göstererek onu kendisinden kimin almak istediğini sordu. Bunun üzerine herkes elini uzatarak kılıcı almak istedi. Fakat, "Bunun hakkını kim verir?" deyince herkes elini geri çekti. Ebû Dücâne ise onun hakkının ne olduğunu sordu. "Kırılıncaya kadar düşmana çalmak" cevabını alınca, "Onun hakkını ben veririm yâ Resûlellah!" diyerek kılıcı aldı ve bundan duyduğu sevinci dile getiren irticâlî şiirler söyleyerek düşman saflarına daldı. Bu olaydan sonra kendisine "iki kılıçlı" anlamında "zü's-seyfeyn" lakabı verildi. Bu gazvede Hz. Peygamber'in dişinin kırıldığı ve etrafının sarıldığı bir sırada Ebû Dücâne vücuduyla bir kalkan gibi onu korudu. Kendisini öldürmeye ant içen Abdullah b. Humeyd'i karşılayıp öldürdü. Hz. Peygamber ona, "Allahım! Hareşe'nin oğlundan ben nasıl razı isem sen de razı ol" diye dua etti.

Huneyn Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in etrafı Hevâzinli müşriklerle sarıldığında onun yanında savaşanlardan biri yine Ebû Dücâne idi. Benî Nadîr Gazvesi'nde Ali b. Ebû Tâlib'e yardımla görevlendirildi. Bu vazifesini hakkıyla ifa ettiği için yalnız muhacirlere tahsis edilen ganimet mallarından arkadaşı Sehl b. Huneyf ile kendisine de pay verildi. Tebük

Gazvesi'nde Hazrecliler'in bayrağını o taşıdı.

Ebû Dücâne Yemâme'de Müseylimetülkezzâb'ın katlinde Abdullah b. Zeyd b. Âsım ile beraber bulundu ve burada şehid düştü. Hz. Ali'nin hilâfetine yetiştiği ve Sıffîn'de onun yanında bulunduğu da rivayet edilmektedir. İbn Sa'd (ö. 230/845), kendi zamanında Medine ve Bağdat'ta Ebû Dücâne'nin torunlarının yaşadığını söylemektedir.

Ebû Dücâne çok güçlü ve cesur bir insandı. Bununla gururlanır ve kendisine mahsus bir eda ile yürürdü. Hz. Peygamber'in onun bu tavrını beğenmediği anlaşılmakta, fakat düşman saflarına girişini gördükten sonra, "Allah bu yürüyüşü yalnız bu durumlarda sever" dediği bilinmektedir. Ebû Dücâne en çok iki ameline güvendiğini söylerdi. Bunlardan biri kendini ilgilendirmeyen söze karışmaması, diğeri de kalbinde müslümanlara karşı kötü bir duygu beslememesiydi. Ebû Dücâne'nin hadis rivayet etmediği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, I, 9, 76, 83, 86, 148, 150, 152, 168, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 6-69, 82, 192; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 556-557; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 83-84; IV, 58-59; İbnü'l-Cevzî, Telkīhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 133; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, II, 451-452; VI, 95-96; a.mlf., el-Kâmil, II, 75, 152-153, 155, 174, 366; Nevevî, Tehzîb, II, 227-228; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 243-245; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1950, II, 92-93; Safedî, el-Vâfî, XV, 449; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʾ, Kahire 1941, I, 87, 91, 131, 138, 143, 156, 180, 183, 450; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 58; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 138-139.

Asri Çubukçu

EBÛ DÜLÂME

أبو دلامة

Ebû Dülâme Zend b. Cevn (ö. 161/777-78)

Ünlü Arap mizah şairi.

Kûfe'de fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Aslen Habeşistanlı olan babası Benî Esed'e mensup birinin âzatlı kölesidir. Bazı kaynaklar şairin adını yanlış olarak Zeyd veya Zebd şeklinde yazmışlardır. Emevî Halifesi II. Mervân zamanında (744-750) tanınmaya başlayan Ebû Dülâme, şair olarak Abbâsî halifelerinden Seffâh (750-754) ve bilhassa kendilerine nedimlik yaptığı Mansûr (754-775) ve Mehdî (775-785) dönemlerinde şöhrete kavuşmuştur. Bazı eserlerde Hârûnürreşîd'in (786-809) saltanatının ilk yıllarına ulaştığı kaydedilmekle birlikte kaynakların çoğunda 161'de (777-78) öldüğü belirtilmektedir.

Ebû Dülâme akîdesi ve ahlâkı bozuk, hiç çekinmeden dinî emirlerle alay edebilen bir karaktere sahip olduğu için zındıklıkla itham edilmiştir. Bununla birlikte herkesin hoşlandığı zarif buluşlarıyla nükteler yapan, hoşsohbet ve tatlı dilli bir şairdi. Ebû Müslim-i Horasânî hakkındaki mersiyesiyle meşhur olan Ebû Dülâme'nin saraydaki görevi nükte ve fıkralarıyla halifeleri eğlendirmekti. Mevcut şiirleri onun müstehcen konuları da ele aldığını göstermekte ve bunları halifenin huzurunda bile tekrarlamaktan çekinmediği kaydedilmektedir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin belirttiğine göre câize alabilmek için tatsız övgülerle dilencilik etmekten çekinmezdi. Herkesi, hatta annesini ve kendisini bile hicvettiği nakledilir.

Ebû Dülâme'nin bir divanından söz edilmekte (Keşfü'z-zunûn, I, 771), ancak bu eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Rüşdî Ali Hasan, onun çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan şiirlerini toplayarak Dîvânü Ebî Dülâme el-Esedî adıyla neşretmiştir (Beyrut 1404/1985).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Ebî Dülâme el-Esedî (nşr. Rüşdî Ali Hasan), Beyrut 1404/1985, nâşirin mukaddimesi, s. 3-27; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, II, 776-778; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, X, 235-273; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 184; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 488-493; Harîrî, Makāmât (trc. Sabri Sevsevil), İstanbul 1952, s. 554-555; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 165-168; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 320-327; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 36-47; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 374-375; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 134-135; Keşfü'z-zunûn, I, 771; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 185; Muhammed Ben Cheneb, Abū Dulâma, poète bouffon de la cour des premiers califes abbasides, Alger 1922; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAsrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, II, 300-316; Brockelmann, GAL, I, 72-73; Suppl., I, 111; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IV, 185; Şevkī Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 295-297; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), II, 73-74; Sezgin, GAS, II, 470-471; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 84-86; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 49-50; J. Horovitz, "Ebû Dülâme", İA, IV, 16; a.mlf., "Abū Dulāma", EI² (Fr.), I, 120.

Necati Kara

EBÛ DÜLEF CAMİİ

Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın (847-861) Ca‘feriye şehrinde yaptırdığı, Ebû Dülef el-İclî’nin adıyla anılan cami.

(bk. ABBÂSÎLER [Sanat])

EBÛ DÜLEF el-İCLÎ

أبو دلف العجلي

Ebû Dülef el-Kāsım b. Îsâ b. İdrîs b. Ma‘kıl el-İclî (ö. 225/839 [?])

Dülefî hânedanının kurucusu, kumandan, mûsikişinas, şair ve müellif.

Güney Irak’ta Hîre civarında yaşayan Arap asıllı İcl kabilesine mensuptur. Doğum yeri ve tarihi ile hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Hüşeym b. Beşîr’den hadis rivayet ettiği, kendisinden de Asmaî’nin faydalandığı bilinmektedir. Hârûnürreşîd Ebû Dülef’i genç yaşta Cibâl bölgesine vali tayin etti; o da Kerec Kalesi’ni büyük bir şehir haline getirdi. Bundan dolayı şehre Kerecü Ebû Dülef adı verildi. Hârûnürreşîd’in ölümünden sonra oğulları Emîn ve Me’mûn arasındaki iktidar mücadelesinde Emîn’in saflarında ve İbn Mâhân kumandasındaki ordunun sağ kanadında yer aldı. İbn Mâhân’ın öldürülmesi üzerine ordu dağılınca Ebû Dülef Hemedan tarafına çekildi. Me’mûn’un kumandanı Tâhir b. Hüseyin ona karşı bir harekette bulunmamakla beraber Me’mûn’a biat etmesini istedi. Fakat Ebû Dülef bu teklife yanaşmayarak tekrar Kerec’e yerleşti. Emîn’in 198’de (813) vefatına kadar Me’mûn’a biat etmedi. Ebû Dülef’in şiirlerinden hoşlanan Me’mûn Rey’e gittiğinde kendisini yanına çağırdı. Kavminin ve ailesinin karşı koymasına rağmen halifenin davetini kabul eden Ebû Dülef korktuğunun aksine Me’mûn’dan iyi muamele gördü, gözdeleri arasında yer aldı ve tekrar Cibâl valiliğine tayin edildi.

Deylemîler üzerine sefer düzenleyen ve kalelerini tahrip eden Ebû Dülef, bölgeyi kontrol altına aldıktan sonra onları müslüman olmak veya cizye vermek şartlarından birini kabule zorladı. Bu hizmetinden dolayı Halife Me’mûn İsfahan ve Kazvin’i de onun vilâyetine dahil etti. Mu‘tasım-Billâh döneminde de (833-842) sarayın gözdelerinden olan Ebû Dülef kısa bir süre Dımaşk valiliği yaptı ve Afşin’in kumandası altında Bâbek’e karşı düzenlenen sefere emrindeki gönüllülerle birlikte katıldı (222/836-37). Daha sonra Afşin Haydar b. Kâvûs onu bir suikastle öldürmek istediyse de başkadı Ahmed b. Ebû Duâd’ın müdahalesi sayesinde suikastten kurtuldu.

Yaz mevsimini Cibâl'de, kış mevsimini Bağdat'ta muhtemelen halifenin sarayında geçirdiği bilinen Ebû Dülef 225 (839), diğer bir rivayete göre ise 226 (840-41) yılında Bağdat'ta vefat etti.

Hz. Ali'ye karşı olan derin sevgisi ve ona bağlılığı dolayısıyla bazı kaynaklarda Ebû Dülef'in Şiî olduğu iddia edilmişse de bu doğru değildir (bk. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, s. 169-205). Mu'tezile mezhebine yakınlık duyduğu bilinen Ebû Dülef'in çok iyi şarkı söylediği ve ud çaldığı rivayet edilir. İlim adamlarını ve şairleri himaye etmesi sebebiyle çevresinde değerli kişiler ve sanatçılardan meydana gelen bir halka oluşmuştu.

Ebû Dülef'in Arap şiirinde de önemli bir yeri vardır. İbnü'n-Nedîm'in 100 varak olduğunu söylediği divanının bir kısmı muhtelif kaynaklarda dağınık şekilde günümüze kadar gelmiştir. Sade bir dille yazdığı şiirleri yanında hiçbiri günümüze ulaşmayan, avcılıkla askerî ve siyasî konuları işleyen eserleri de vardır. İbnü'n-Nedîm ve İbn Hallikân'ın naklettiklerine göre kaleme aldığı eserler şunlardır: Kitâbü'l-Büzât ve's-sayd, Kitâbü's-Silâh, Kitâbü'l-Cevârih ve'l-laʿb bihâ, Kitâbü'n-Nüzeh ve Kitâbü Siyâseti'l-mülûk.

Ebû Dülef, hac kervanlarının istifadesi için Bağdat-Hicaz yolu üzerinde bir konaklama tesisi yaptırmıştır. Ölümünden sonra Sâmerrâ yakınlarında Halife Mütevekkil-Alellah tarafından inşa ettirilen cami de onun adını taşımaktadır.

Tarihî kaynaklar, Ebû Dülef'in neslinden gelen ve İran'ın kuzeybatısında siyasî ve kültürel hayatta etkili olan birçok kişiyi zikretmektedir. Kendisi gibi şair olan kardeşi Ma'kıl Abbâsî kumandanlarındandır. Torunlarından şair Bekir b. Abdülazîz Dülefîler hânedanını ihyaya çalışmış, Halife Mu'tazıd-Billâh'a karşı gelmiş, yenilince İsfahan'a çekilerek 285'te (898) orada ölmüştür. Ebü'l-Kāsım Hibetullah b. Ali (ö. 430/1039) Halife Kāim-Biemrillâh'ın veziri, Hibetullah'ın kardeşi Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali Bağdat başkadısı idi. Hibetullah'ın oğlu Ali ise İbn Mâkûlâ adıyla bilinen âlimdir (bk. İBN MÂKÛLÂ; ayrıca bk. DÜLEFÎLER).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 450-451, 466; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 391, 392, 659; IX, 543; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 5-7, 62-63; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, VIII, 248-257; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 334; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 130; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 416-423; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 99; IV, 446; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 252; V, 143, 218; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 466-468; III, 236-242; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 563-564; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 267, 294; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 133; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 233-334; Sezgin, GAS (Ar.), II/4, s. 241-243; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, "Ebû Dülef el-İclî, kāʾiden ve şâʿiren", Mecelletü'l-Bahsi'l-ʿilmî, VI, Mekke 1403/1983, s. 169-205; K. V. Zetterstéen, "Kasım", İA, VI, 378-379; J. E. Bencheikh, "al-Kāsım b. ʿĪsā", EI² (İng.), IV, 718-719; F. M. Donner, "Abū Dolaf al-ʿEjlī", EIr., I, 269-271.

Ahmet Nedim Serinsu

EBÛ DÜLEF el-YENBÛÎ

(bk. MİS‘AR b. MÜHELHİL)

EBÛ EYYÛB el-ENSÂRÎ

أبو أيوب الأنصاري

Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd b. Küleyb el-Ensârî (ö. 49/669)

Hicret sırasında Hz. Peygamber'i Medine'de evine misafir eden ve Türkiye'de "Eyüp Sultan" unvanıyla anılan sahâbî.

Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundandır. Hicretten iki yıl kadar önce hanımı Ümmü Eyyûb ile birlikte müslüman oldu ve ensardan İslâmiyet'i ilk

kabul edenler arasında yer aldı. Nübüvvetin 13. yılında yapılan İkinci Akabe Biatı'nda bulundu (622). Hicretten sonra Resûl-i Ekrem onunla, ileri gelen sahâbîlerden Mus'ab b. Umeyr arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Hz. Peygamber'le birlikte Bedir, Uhud, Hendek, Hayber, Mekke'nin fethi ve Huneyn başta olmak üzere bütün gazvelere katıldı. Savaşlarda ona zarar gelmemesi için yanından ayrılmaz, hatta bazı geceler çadırı etrafında nöbet tutardı. Vahiy kâtiplerinden olması sebebiyle Hz. Peygamber zamanında Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bir araya getirilmesine hizmet etti. Ashap arasında ilmiyle de tanındığı için kendisine sorulan dinî konularda pek çok fetva verdi.

Ebû Eyyûb Hz. Ebû Bekir devrindeki savaşlarla Hz. Ömer devrinde yapılan Suriye, Filistin ve Mısır seferlerine katıldı. Kıbrıs seferinde de bulundu (28/648-49). Medine âsilerin eline geçip Hz. Osman'ın namaz kıldırması engellenince (35/656) herkes tarafından sevilip sayıldığı için Hz. Ali'nin tavsiyesi üzerine bir müddet imamlık yaptı. Hz. Ali halifeliği döneminde Irak'a gittiğinde onu Medine'de yerine vekil bıraktı. Hâricîler'le ve Muâviye ile yapılan savaşlarda Hz. Ali'nin yanında yer aldı. Bu dönemde Basra valisi olan Abdullah b. Abbas Basra'ya gelen Ebû Eyyûb'a, "Senin vaktiyle Hz. Peygamber'e yaptığın gibi ben de bugün sana hizmet etmek istiyorum" diyerek konağını ona bıraktı. Giderken de kendisine 40.000 dirhem, yirmi köle ve değerli hediyeler vererek onu uğurladı (Zehebî, II, 410).

Sağlıklı olan herkesin Allah yolunda savaşa katılması gerektiğine inanan Ebû Eyyûb el-Ensârî, “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız” (el-Bakara 2/195) meâlindeki âyette sözü edilen tehlikeyi savaşa gitmeyip işiyle gücüyle meşgul olmak şeklinde açıklardı. Bu sebeple ihtiyarlık döneminde bile her yıl bir savaşta bulunmaya gayret etti. Katıldığı seferlerin sonuncusu müslümanların ilk İstanbul kuşatması oldu. Onun bu kuşatmadan bir yıl sonra (49/669) gönderilen Yezîd b. Muâviye kumandasındaki takviye birliğin içinde bulunduğu da rivayet edilmektedir. Ebû Eyyûb, kuşatma devam ederken hastalanarak 49 (669) yılında vefat etti. Ancak 50 (670), 52 (672) veya 55 (675) yıllarında öldüğü de ileri sürülmüştür. Cenaze namazını Yezîd b. Muâviye kıldırdı. Vasiyeti üzerine bir askerî birlik tarafından surlara yakın bir yere götürülerek oraya defnedildi. Durumu öğrenen Bizans imparatorunun kuşatma kalktıktan sonra onu kabrinden çıkarıp vahşi hayvanlara yedireceğini söylediği, fakat İslâm ordusu kumandanı tarafından gönderilen cevapta, böyle bir şey yapıldığı takdirde İslâm ülkesinde yaşayan hıristiyanların ve kiliselerin zarar göreceği bildirilince kabre dokunmayacaklarına dair teminat verdiği nakledilmektedir.

Ebû Eyyûb’un kabrinin sonraları bir bina içine alındığı, kıtlık zamanında kabrini ziyarete gelen hıristiyanların onun hürmetine yağmur istediği ve asırlar boyunca bu kabrin itina ile korunduğu söylenmekte, bazı seyyahların verdiği bilgiler de bu rivayetleri doğrulamaktadır. Bu seyyahlardan Ali b. Ebû Bekir el-Herevî (ö. 611/1215), Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin kabrini ziyaret ettiğini belirtmiştir (Ziyârât, vr. 51[a]). Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethinden sonra kabrin yerinin Akşemseddin tarafından keşf* yoluyla belirlendiğine dair Osmanlı tarih kaynaklarında geniş şekilde yer alan haberlerle bu bilgiler çelişmemektedir. Zira kabrin yeri korunmuş olmakla beraber İstanbul’un fethi sırasında sur dışında çok sayıda manastır, kilise, ayazma ve kutsal sayılan mezar bulunduğu için herhalde kabrin yeri kesin olarak bilinmemekteydi. Bir başka ihtimal de 1204 yılında Latinler’in İstanbul’u istilâsı esnasında şehir üç gün boyunca yağmalandığı ve hıristiyanlarca kutsal sayılan yerler yıkıldığı için Ebû Eyyûb’un kabrinin de tahrip edilmiş olmasıdır. Osmanlı padişahlarının tahta cülûsunda kılıç kuşanma merasimleri, şeyhülislâm ve bilhassa nakîbüleşrafın da bulunduğu bir törenle Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin türbesi önünde yapılırdı.

Resûl-i Ekrem Medine’ye hicret edince Medineli müslümanların her biri onu evinde misafir etmek istedi. Ancak Hz. Peygamber, bir tercih yaparak onları gücendirmemek için devesinin çökeceği yere en yakın eve misafir olacağını söyledi. Kendisini taşıyan devenin önce bir yere çöktüğü, buradan hemen kalkıp biraz ileride tekrar çöktüğü görüldü. Resûlullah oraya en yakın olan ve dedesi Abdülmuttalib’in annesi tarafından kendisine yakınlığı da bulunan Ebû Eyyûb’un evine yerleşerek burada yedi ay misafir kaldı. Bundan dolayı Ebû Eyyûb “Mihmandâr-ı Nebî” unvanıyla anılır. Bu ev İslâmiyet’in öğretildiği bir mektep durumundaydı. Hz. Peygamber fakir muhacirlere burada yemek verir, kendisine sunulan hediyeleri fakirlere burada dağıtırdı. Ev sahiplerine her vesile ile dua eder, onların bolluğa kavuşmalarını, huzur ve âfiyet içinde olmalarını dilerdi. Resûl-i Ekrem kendi evine taşındıktan sonra da zaman zaman Ebû Eyyûb’un evine misafir olurdu.

Ebû Eyyûb haksızlıklara tahammül edemez, doğru bildiğini söylemekten çekinmezdi. Cihad maksadıyla gittiği Mısır’da vali olan sahâbî Ukbe b. Âmir’in akşam namazını geç kıldırdığını görünce onu uyardı. Resûl-i Ekrem’in akşamı geç kıldığının zannedilmesine sebebiyet vererek halka kötü örnek olmamasını söyledi. Namazları müstehap olan vakitlerinde kıldırmayan Medine Valisi Mervân b. Hakem’e muhalefet eder, Resûlullah’a uyduğu takdirde kendisine uyacağını, aksi halde aleyhinde bulunacağını açıkça söylerdi. Bir gün Ebû Eyyûb’u Resûl-i Ekrem’in kabrine başını dayamış olduğu halde ağlarken gören Mervân bu hareketinin sünnete aykırı olduğunu söyleyince Ebû Eyyûb, “Ben bu mezar taşına değil Resûlullah’a geldim. Onun, ‘din işlerini ehliyetli kimseler üstlendiği zaman kaygılanmayın; ancak ehil olmayanlar başa geçince ne kadar ağlasanız yeridir’ dediğini duymuştum” diye cevap verdi (Müsned, V, 422).

Medine döneminden itibaren Hz. Peygamber’den hiç ayrılmadığı halde Ebû Eyyûb el-Ensârî’den sadece 150 hadis rivayet edilmesinin iki önemli sebebi vardır. Bunlardan biri hadis rivayetinde çok titiz olması, diğeri de ömrünün savaşlarda geçmesidir. Kendisinin bilmediği bir hadisi Ukbe b. Âmir’den bizzat rivayet etmek için Medine’den Mısır’a kadar gitmesi, söz konusu titizliğin eşsiz bir örneğini ortaya koymaktadır. Ondan hadis rivayet edenler arasında İbn Abbas, İbn Ömer, Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik, Câbir b.

Semüre gibi sahâbîler ve Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Sâlim b. Abdullah, Atâ b. Yesâr gibi tâbiîler bulunmaktadır.

Ebû Eyyûb'un rivayet ettiği hadislerden kırk tanesinin şair Bâkî tarafından Türkçe'ye tercüme edildiği bilinmekle beraber bugüne kadar eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır (bk. BÂKÎ). Nûreddin Ali b. Ahmed el-Karâfî el-Ensârî'nin (ö. 940/1533) Nefehâtü'l-ʿâbiri's-sârî bi-ehâdîsi Ebî Eyyûb el-Ensârî adlı eserinin nüshaları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 942, 2102; Hafîd Efendi, nr. 44; Reîsülküttâb, nr. 276), Nuruosmaniye (nr. 940) ve Beyazıt Devlet (nr. 1077) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu nüshalar 67-97 varak arasında değişmektedir. Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa Efendi'nin Mecmûʿu'l-hadîs bi-rivâyeti Ebî Eyyûb el-Ensârî

adlı eseri ise Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî, nr. 2447, 30 varak). Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshasının (III. Ahmed, nr. 568, 62 varak) adı Kitâb fîmâ revâhü Ebû Eyyûb el-Ensârî mine'l-hadîs'tir. Abdülvehhâb b. Mustafa eş-Şâmî'nin Kevkebü's-sârî bi-ehâdîsi seyyidinâ Ebî Eyyûb el-Ensârî adlı eseri Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Dârülmesnevî, nr. 161, vr. 84-109). Ebü'l-Mevâhib Ahmed b. Îsâ er-Reşîdî er-Rıdvânî'nin Kūtü'l-kulûb fî ehâdîsi Ebî Eyyûb'u Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 570, 77 varak), Muhammed b. Mustafa ed-Desûkī'nin Fethu'l-meliki'l-bârî bi-şerhi baʿzi ehâdîsi Ebî Eyyûb el-Ensârî adlı eseri de Süleymaniye Kütüphanesi'nde (M. Ârif – M. Murad, nr. 5/1, vr. 1-75, müellif hattı) bulunmaktadır.

Reîsülkurrâ Abdullah Eyyûbî'nin Ebû Eyyûb-i Ensârî'den Mervî Hadislerin Şerhi ve Tercümesi adlı bir eseri vardır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 203, 273 varak). Ayrıca Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin menkıbeleriyle türbesini ziyaret ederken uyulacak esasları Âdâbü'l-müsâfirîn adlı risâlesinde ele almıştır (bk. ABDULLAH EYYÛBÎ). Muhammed Abdullah Veled Kerîm, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve merviyyâtühû fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmış (Ümmülkurâ Üniversitesi, Mekke 1400/1980), İsmail L. Çakan da Ebû Eyyûb'un rivayetlerinden derlediği kırk hadisi şerhederek Eyüb Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1990). Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin menâkıbı muhtelif eserlere konu olmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. Abdülhafîz b. Osman et-Tâifî, Cilâʾü'l-kulûb ve keşfü'l-kürûb bi-menâkıbi Ebî Eyyûb

(İstanbul 1298). 2. Ahmed b. Muhyiddin en-Naîmî, Esne’ş-şevâhid fî zikri menâkıbi Ebî Eyyûb Hâlid (TSMK, III. Ahmed, nr. 580, 60 varak). 3. Abdullah b. Sâdık, Menâkıb-ı Ebû Eyyûb el-Ensârî. Bu Türkçe eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4692, 56 varak).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 70; Müsned, IV, 147; V, 416, 417, 422; Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 89, “Kader”, 8; Müslim, “İmâre”, 48, “Eşribe”, 170; Ebû Dâvûd, “Salât”, 6; Tirmizî, “Zühd”, 39, “Tefsîr”, 3, “Eṭʿime”, 13; Nesâî, “Beyʿat”, 32; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1979, IV, 187, 189, 218; Hâkim, el-Müstedrek, I, 90; III, 462; IV, 515; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 323; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 144, 177; II, 100, 140, 141, 144, 145, 152, 167, 175, 359; III, 315, 316, 354, 355; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 110, 116; III, 484, 485; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 119; Belâzürî, Fütûh, (Rıdvân), s. 19, 20, 159; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 5, 6, 220; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, Kahire 1384/1965, IV, 367-368; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 403-404; Herevî, Ziyârât, Bursa Eski Eserler Haraççıoğlu Ktp., nr. 1095, vr. 51[a]; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, II, 94-96; a.mlf., el-Kâmil, III, 459; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 402-413; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 198, 214; İbn Hudeyde, el-Misbâhu’l-mudî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 88-89; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, III, 90-91; a.mlf., el-İsâbe (Bicâvî), II, 234-235; Tecrid Tercemesi, I, 135-138; Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddîn, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4666, vr. 11b-12[a]; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ, I, 181, 193; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 100-101; Münâvî, Feyzü’l-kadîr, VI, 386; Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut 1320, II, 57-65; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, İstanbul 1314, I; Safiyyurrahmân Mübârekfûrî, er-Rahîku’l-mahtûm, Beyrut 1408/1988, s. 167; Ahmed b. Zeynî Dahlân, es-Sîretü’n-nebeviyye (Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn içinde), I, 329; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, İstanbul 1983, s. 375, ayrıca bk. İndeks; Elmalılı, Hak Dini, II, 701-704; A. Süheyl Ünver, İstanbul’da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 30-35; Alasonyalı Hacı Cemal Öğüt, Meşhur

Eyyûb Sultan, İstanbul 1955; Ahmed Nedvî – Saîd Sâhib Ensârî, Asr-ı Saâdet: Peygamberimizin Ashâbı (trc. Ali Genceli, nşr. Eşref Edib), İstanbul 1384/1964, IV, 268-285; Ali İhsan Yurt, Fâtih'in Hocası Akşemseddin, İstanbul 1972, s. 62-67; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1403/1981, s. 32; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, I, 117, 268, 307, 311, 435-437; II, 431; III, 31; İsmail L. Çakan, Eyüb Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis, İstanbul 1990; Marius Canard, "Tarih ve Efsaneye Göre Arapların İstanbul Seferleri", İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 217-222; Hasan Güleç, "Peygamber'in Ev Sahibi Ebû Eyyub Hâlid b. Zeyd el-Ensârî (R.A.)", Diyanet Dergisi, XII/5, Ankara 1973, s. 259-264; [Cl. Huart], "Ebû Eyyûb", İA, IV, 16-17; a.mlf. – E. Lévi-Provençal – J. H. Mordtmann, "Abū Ayyūb al-Ansārī", EI^2 (Fr.), I, 111-112.

Hüseyin Algül

EBÛ EYYÛB el-MÛRİYÂNÎ

(bk. MÛRİYÂNÎ)

EBÛ FİRÂS el-HAMDÂNÎ

أبو فراس الحمداني

Ebû Firâs el-Hâris b. Saîd b. Hamdân el-Hamdânî et-Tağlibî (ö. 357/968)

Hamdânî hânedanına mensup Arap şairi ve kumandanı.

320 (932) yılında Menbic’de, bir başka rivayete göre ise Musul’da Rum asıllı bir câriyeden dünyaya geldi. Babası Ebü’l-Alâ Saîd, 323’te (935) Musul’u işgale teşebbüs ettiği bir sırada yeğeni Nâsırüddevle Hasan b. Abdullah tarafından öldürülünce Ebû Firâs daha üç yaşında iken yetim kaldı. Annesiyle birlikte Âmid (Diyarbakır), Meyyâfârikīn (Silvan), Mardin, Rakka gibi şehirlerde on yıl kadar dolaştıktan sonra Halep’e gitti. Orada, amcazadesi ve aynı zamanda kız kardeşinin kocası olan Melik Seyfüddevle el-Hamdânî’nin himayesine girdi. Sarayda başta Arap dil bilgini İbn Hâleveyh olmak üzere devrin meşhur âlimlerinden ders aldı. 336 (947-48) yılında daha on altı yaşında iken Seyfüddevle tarafından Menbic’e, ardından da Harran’a vali tayin edildi.

Ebû Firâs’ın hayatı, Hamdânîler’in kuzeydeki komşuları Bizanslılar’la ve Hamdânîler’e karşı sürekli isyan eden Suriyeli bedevî kabilelerle mücadele içinde geçti. Zaman zaman Seyfüddevle’nin Bizans’a ve isyancı kabilelere karşı yaptığı seferlerde ona refakat etti. 351’de (962) Halep muhasarasından önce Bizanslılar’ın giriştiği harekât sırasında Menbic civarında esir düştü. Önce Malatya yakınlarında Fırat nehri kıyısında bir Bizans kalesi olan Harşana’ya, oradan da İstanbul’a götürüldü. Receb 355’te (966) yapılan esir mübâdelesine kadar İstanbul’da kaldı. Onun ayrıca 348 (959) yılında Bizanslılar’a esir düştüğü, fakat daha sonra kaçarak kurtulduğu söylenmektedir. Başından geçen her olayı şiirle anlatan Ebû Firâs’ın bu olaydan hiç söz etmemesi bu rivayeti zayıflatmaktadır.

Ebû Firâs memleketine döndükten sonra bu defa Humus’a vali tayin edildi. Safer 356’da (Ocak 967) Seyfüddevle ölünce yerine oğlu Ebü’l-Meâlî Sa‘düddevle Şerîf

geçti. Fakat Ebü'l-Meâlî ile aralarında anlaşmazlık çıktı. Halep'i de ele geçirmek maksadıyla isyan eden Ebû Firâs sonunda yenik düştü. 2 Cemâziyelevvel 357'de (4 Nisan 968), başka bir rivayete göre de 8 Rebîülâhir 357'de (12 Mart 968) Ebü'l-Meâlî Sa'düddevle'nin ordu kumandanlarından Kargaveyh (veya Kargûye) tarafından Humus civarındaki Serîr dağında öldürüldü.

Ebû Firâs büyük âlimlerin, meşhur şair ve kâtiplerin yaşadığı bir devirde, Seyfüddevle gibi ilim ve sanat hâmisi bir emîrin saray muhitinde yetişmiştir. Şiirleri kolay anlaşılan bir şair ve özellikle Seyfüddevle'ye yazdığı mektuplarında görüldüğü kadarıyla üslûp sahibi bir nesir ustasıdır. Onun şiirinin tabii muhiti öncelikle Halep sarayıdır. İlk şiirleri, ailesinin asaletini ve savaşlarda gösterdiği başarıları görkemli bir şekilde anlattığı, bizzat kendini ve hâmisi Seyfüddevle'yi övdüğü klasik türdeki kasidelerden ibarettir. Bunlar arasında, bilhassa Hamdânî hânedanının tarihini hikâye eden ve Margoliouth tarafından sunî tarzda bir destan (epope) olarak değerlendirilen 225 beyitlik "Râiyye"si ile Şam ekolünün bir mensubu olmasına rağmen bir dereceye kadar Bağdat ekolünün de özelliklerini yansıtan dostluk ve aşk temalı bazı şiirleri zikredilebilir. Şair olarak kasidelerinde genellikle sade, samimi ve açık bir ifade kullanmıştır. Bu özelliğiyle şiiri, Seyfüddevle'nin sarayında başlıca rakibi olan şair Mütenebbî'nin edebî sanatlarla örülü, incelikle işlenmiş şiirleri yanında pek sade kalmakla beraber üslûbu çağdaşı birçok şairinkinden farklı değildir. Kısa şiirleri, basit konuları ele alan ve fazla orijinalliği olmayan manzumelerdir. Büyük bir cesaretle Abbâsîler'i hicvedip Ehl-i beyt'i övdüğü kasideleri, siyasî olayları konu alan şiirlere güzel bir örnek teşkil eder. Hikmetli sözlerle öğütler ihtiva eden beyitleri ayrıca zikre değer. Belki de bu sebeple Sâhib b. Abbâd, İmruülkays ve Ebû Firâs'ı kastederek, "Şiir bir melikle başladı, bir başka melikle sona erdi" demiştir.

Ebû Firâs'ın asıl şöhreti, Bizans'taki esareti sırasında kaleme aldığı ve onun âdeta günü gününe tutulmuş hâtıraları mahiyetindeki şiirlerinin önemli bir bölümünü teşkil eden "Rûmiyyât"ından gelir. Bu şiirlerinde bir esirin vatanına, ailesine, dostlarına ve hürriyete duyduğu özlemi müessir ifadelerle dile getirir.

Kaynaklarda şairin ölümünden önce bizzat kendisi tarafından elden

geçirildiği kaydedilen divanını, vefatından kısa bir süre sonra ve çoğu ondan nakledilen şerhlerle birlikte hocası İbn Hâleveyh derlemiştir. Bu divan ilk defa Beyrut'ta basılmış (1873), Nahle Kalfât tarafından şerhedilerek yapılan hatalı ve noksan neşirlerinden sonra (Beyrut 1900, 1910) Sâmî ed-Dehhân eseri tahkik ederek üç cilt halinde mükemmel bir bibliyografya ile birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1944).

Ebû Firâs'ın hayatı ve edebî şahsiyeti üzerinde müstakil birçok çalışma yapılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Ali Cârim, Fârisü Benî Hamdân (Kahire 1945); Muhsin el-Emîn, Ebû Firâs el-Hamdânî (Dımaşk 1945); Nu'mân Mâhir el-Ken'ânî, Şâʿiriyyetü Ebî Firâs (Bağdad 1947); Ahmed Ahmed el-Bedevî, Şâʿiru Benî Hamdân (Kahire 1952); Ömer Ferrûh, Ebû Firâs Fârisü Benî Hamdân (Beyrut 1373/1954); Ahmed Ebû Hakka, Ebû Firâs el-Hamdânî (Beyrut 1960); Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, Ebû Firâs el-Hamdânî: Hayâtühû ve şiʿruhû (Amman 1981); Muhammed Ârif Mahmûd Hüseyin, ʿAnâsırü'l-ibdâʾi'l-fennî fî Râʾiyyeti Ebî Firâs (Kahire 1988). Ayrıca muhtelif kasideleri W. Ahlwardt, Friedrich Rückert, Raudolf Dvorák, Oskar Rescher gibi şarkiyatçılar tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Firâs, Dîvân (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Beyrut 1944, nâşirin mukaddimesi, I, 17-25; Tenûhî, Nişvârü'l-muhâdara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391-93/1971-73, I, 225-227; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, I, 48-103; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 68-71; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1385-86/1965-66, VIII, 545, 574, 588; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 58-64; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 196-197; Safedî, el-Vâfî, XI, 261-265; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 19-20; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, II, 363-376; Serkîs, Muʿcem, I, 336-337; Sâmî el-Keyyâlî, Seyfüddevle ve ʿasrü'l-Hamdâniyyîn, Halep 1939, s. 192-230; Brockelmann, GAL, I, 88-89; Suppl., I, 142-144; a.mlf., "Ebû Firâs", İA, IV, 17; Sezgin, GAS, II, 480-483; C. Zeydân, Âdâb, II, 559-561; Şevkī

Dayf, Târîhu’l-edeb, VI, 707-712; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 203-205; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, II, 495-500; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IV, 307-365; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 432-451; H. A. R. Gibb, “Abū Firās al-Hamdānī”, EI² (İng.), I, 119-120.

Mustafa Kılıçlı

EBÛ FÜKEYHE

أبو فكيهة

Ebû Fükeyhe Yesâr el-Ezdî (ö. 2/624'ten önce)

İlk müslümanlardan.

Yemen'in Ezd kabilesine mensup olduğu rivayet edilir. Adını Eflah diye zikredenler de vardır. Mekke'de ilk müslüman olanlardan biri olan Ebû Fükeyhe, Kureyş'in ileri gelenlerinden Safvân b. Ümeyye'nin veya Abdüddâroğulları'nın kölesiydi.

Kur'ân-ı Kerîm'de "müstaz'afûn" olarak nitelendirilen (en-Nisâ 4/75) ve Kureyşli müşriklerce ağır işkencelere mâruz bırakılan Bilâl-i Habeşî, Ammâr b. Yâsir, Âmir b. Füheyre gibi kimsesiz, ezilmiş müslümanlar grubuna dahildi. İbn Sa'd'ın kaydettiğine göre bunların Mekke'de yakınları bulunmadığı gibi koruyucuları da yoktu. Efendisi olan Abdüddâroğulları Ebû Fükeyhe'ye elbiselerini giydirir, ayaklarını zincirle bağlar, öğle sıcağında yüzü koyun kızgın kumlara yatırır, sırtına ağır taşlar koyarak dininden dönmesi için işkenceye tâbi tutarlardı. Uzun yıllar bu işkencelere katlanan Ebû Fükeyhe ölmek üzere iken Hz. Ebû Bekir tarafından satın alınarak âzat edildi. Daha sonra Habeşistan'a hicret eden ikinci kafile ile birlikte o da Habeşistan'a gitti. Oradan dönen ilk kafilelerle de Medine'ye hicret etti.

İslâm dininin yayılmasında büyük emeği geçen Ebû Fükeyhe işkenceler yüzünden iyice yıprandığı için çok yaşamadı, hicretin ilk senesinde Bedir Gazvesi'nden önce vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 248; IV, 123; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, III, 666; IV, 156-157; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, V, 517; VI, 248; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 667; IV, 156; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), III, 123.

Ali Yardım

EBÛ GĀNİM

أبو غانم

Bişr b. Gānim el-Horâsânî (ö. 200/815 [?])

el-Müdevvene adlı eseriyle tanınan İbâzî fakihi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Horasan'da doğup büyüdüğü ve II. (VIII.) yüzyılın sonu ile III. (IX.) yüzyılın başlarında yaşadığı bilinmektedir. Fuat Sezgin,

vefat tarihinin 200 (815) yılı civarında olduğunu kaydetmektedir (GAS, I, 586).

On iki bölümden meydana gelen el-Müdevvene'yi Horasan'da tamamladıktan sonra Ebû Gānim, Kuzey Afrika'nın büyük şehirlerinden, o dönemin İbâzıyye merkezi Tâhert'e doğru, şehrin kurucusu ve Rüstemîler'in İbâzıyye kolunun ikinci büyük imamı Abdülvehhâb b. Abdurrahman'a kitabını takdim etmek üzere yola çıktı. Bu yolculuk sırasında İbâzîler'in faaliyet merkezi olan Cebelinefûse'ye uğradı. Burada İbâzî şeyhi Ebû Hafs, Amrûs b. Feth'in yanında bir müddet kaldı. Ebû Hafs bu süre içinde el-Müdevvene'den bir nüsha istinsah edip Mağrib İbâzî literatürüne katkıda bulundu. Bu eser el-Müdevvenetü's-sugrâ olarak bilinmektedir. Ebû Gānim daha sonra Tâhert'e geçerek eserini Abdülvehhâb'a takdim etti. Ancak bu nüsha Rüstemî Kütüphanesi'nin tahrip olması sonucunda kaybolmuştur.

Ebû Gānim eserindeki bilgileri, İbâzîler'in ileri gelen âlimleri Ebû Eflah, Hânim b. Mansûr ve özellikle Ebû Ubeyde Müslim et-Temîmî'den, onun talebeleri Abdullah b. Abdülazîz ile Ebü'l-Muarric Ömer b. Muhammed ve diğerleri vasıtasıyla elde etmiştir. Eserin diğer önemli bir özelliği de İbâzîler'den ilk hadis tedvîn eden Hânim b. Mansûr'dan Ebû Yezîd el-Kazvînî vasıtasıyla aldığı hadisleri kaydetmesidir. Bunun yanı sıra Kuzey Afrika'ya giderken Mısır İbâzîleri'nden duyduğu hadis ve rivayetleri

nakletmiş, devrinin diğer İbâzî kaynaklarından da faydalanmıştır. Bu yönleriyle eser güvenilir bir İbâzî kaynağıdır.

J. C. Wilkinson el-Müdevvene'nin, muhtemelen İmam Eflah b. Abdülvehhâb'ın döneminden itibaren yapılan önemli ilâvelerle birlikte Rüstemî devri sonrasında Nükkârîler'in güç kazandığı zamana kadar tedrîcen tamamlandığını söylemektedir (Isl., LXII, 250). Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'ye de atfedilen eser Berberî diline tercüme edilmiştir.

Eserin bizzat Ebû Gānim tarafından yazılmış el-Müdevvenetü's-sugrâ ve Ettafeyyiş (ö. 1332/1914) tarafından hazırlanmış el-Müdevvenetü'l-kübrâ olmak üzere günümüze ulaşan iki ayrı tertibi vardır.

el-Müdevvenetü's-sugrâ (I-II, 1404/1984) ve el-Müdevvenetü'l-kübrâ (I-II, 1404/1984) Uman'da Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekāfe tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer, Kahire 1301, s. 228; Sâlimî, el-Lümʿa, Algiers 1326, s. 184, 197-198; Sezgin, GAS, I, 586; W. Schwartz, Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika, Wiesbaden 1983, s. 42, 44; Pierre Cuperly, "Muhammad atfayyas et sa Risâla Sâfiya fî ba'd Tawârîh ahl wâdî Mizâb", IBLA, XXXV/130 (1972), s. 265; M. Îsâ Mûsâ, "el-Bibliyucrâfiyâtü'l-İbâdiyye", ʿÂlemü'l-kütüb, V/1, Riyad 1984, s. 87; J. C. Wilkinson, "Ibâdi Hadīth: an Essay on Normalization", Isl., LXII (1985), s. 232, 233, 241, 248-251; T. Lewicki, "Abu Ghānim al-Khurāsānī", EI² (İng.), I, 120; a.mlf., "el-Ibādiyya", a.e., III, 653; a.mlf., "Ebû Gānim el-Horâsânî", UDMİ, I, 877-878.

Saffet Köse

EBÛ HAFS el-HADDÂD

أبو حفص الحداد

Ebû Hafs Amr b. Seleme el-Haddâd en-Nîsâbûrî (ö. 260/874)

Melâmet ve fütüvvete dair fikirleriyle tanınan Nîşâburlu sûfî.

Nîşâbur civarındaki Kurdâbâd köyünde doğdu ve burada yaşadı. Babasının adı çeşitli kaynaklarda Mesleme, Sâlim, Seleme (Selme) şeklinde kaydedilmiştir. Ümmî olduğu ve Arapça bilmediği yolundaki rivayetlere bakılırsa Arap olmadığı ve öğrenim görmediği anlaşılır. Kendisinden ilk defa Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) Târîhu Nîsâbûr adlı eserinde bahsetmiş, daha sonra Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyye ve Tabakātü's-sûfiyye'si ile müteakip tabakat kitaplarında çoğu birbirinin aynı olan bilgiler verilmiştir. Mesleği dolayısıyla "Haddâd" (demirci) diye tanınmıştır.

Ebû Hafs hacca giderken sekiz arkadaşıyla birlikte Bağdat'a uğramış, Cüneyd-i Bağdâdî ile görüşmüş ve burada bir yıl kalmıştır. Sülemî Risâletü'l-Melâmetiyye'sinde Ebû Hafs'ın özellikle fütüvvet* konusundaki fikirleriyle Bağdat sûfîlerini kendisine hayran bıraktığını belirtir ve kendisini melâmet* ehlinin temsilcilerinden sayar; aynı müellif Fütüvvet adlı risâlesinde de onun fütüvvete dair görüşlerini aktarır. Tabakat kitaplarında Ebû Hafs'ın bir câriyeye âşık olması ve ona kavuşmak için verdiği çabalardan uzun uzun söz edilerek tasavvufa intisap etmesine bu olayın sebep olduğu belirtilir. Başka bir menkıbeye göre Ebû Hafs, âhiret azabının ağırlığından ve insanların bu azap karşısında duyacakları dehşetten bahseden Zümer sûresinin 47. âyetini dinlerken kendinden geçerek elini ateşe sokmuş ve kızgın demiri çıkartmıştır. Bu olaydan sonra demirciliği bırakıp uzun yıllar nefsini terbiye etmek için çetin riyâzetlere başladı. Ancak bir süre sonra tekrar demirciliğe dönerek mesleğini gizlice sürdürdü ve kazancını fakirlere dağıttı. Zamanla ünü Nîşâbur sınırlarını aştı. Nitekim Bağdat'a gittiğinde Cüneyd-i Bağdâdî ve diğer ünlü sûfîler tarafından karşılanması bunu teyit etmektedir.

Ebû Hafs, Ubeydullah b. Mehdî, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Türâb en-Nahşebî gibi çağındaki büyük sûfîlerin sohbetinde bulundu. Şah b. Şücâ‘ ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûfîler onun tasavvuf anlayışını devam ettirmişlerdir.

Fütüvvet konusu üzerinde ısrarla duran Ebû Hafs’a göre fütüvvet fedakârlık, cömertlik, diğerkâmlık, nefse hâkimiyet, tahammül ve faaliyet gibi unsurları ihtiva eder. “Fütüvvet lâf değil iş ve faaliyettir” sözü Bağdat sûfîleri tarafından çok beğenilmiş, fütüvveti “insaflı olmak fakat insaf beklememektir” şeklinde tarif etmesi Cüneyd-i Bağdâdî’nin çok hoşuna gitmiştir. Ebû Hafs kerem ve cömertliği fütüvvetin esası olarak görür, ayırım gözetmeden herkese iyilik yapılmasını, ancak yapılan iyiliklerin hiç yapılmamış gibi kabul edilmesini ve hatırlanmamasını ister. İnsanların acılarına ortak olmayı fütüvvetin gereği sayan Ebû Hafs kuvvetli bir Melâmetî eğilime sahiptir. Mümkün olduğu kadar tanınmamak gerektiğine inanır. Nefis hakkında oldukça karamsar olup ancak nefsini iyi tanıyan kimsenin taşkınlıktan korunabileceği görüşündedir. Nefsin hevâsına karşı gelmeyi kurtuluşun yolu olarak görür. Hz. Yûsuf bile, “Ben nefsimi temize çıkarmam” (Yûsuf 12/53) demişken, “İnsanoğlu nefsinden nasıl razı olur!” der. Bu yüzden semâdan hoşlanmaz. Rabbine ibadet eden insanın ihlâstan uzaklaşarak kendisini rab yerine koyabileceğinden endişe eder. Onun melâmet anlayışı diğer Melâmetîler’inkinden farklıdır. Melâmet ehli, insanın içinin dışından daha iyi olması lâzım geldiği görüşünde olduğu halde Ebû Hafs içle dış, özle söz arasında tam bir uygunluk bulunması gerektiğine inanır; dıştaki edep güzelliğini içteki hallerin güzelliğinin delili sayar; bu sebeple dış görünüşe ve edebe büyük önem verir. Hatta tasavvufun edepten ibaret olduğunu düşünür.

Ebû Hafs’a göre insan ibadet ve taatten zevk almalıdır. İki rek‘at namaz

kılan ârif namazını bitirmeden bunun hazzını içinde hisseder. Dünyada zevki olmayan bir amelin âhirette sevabı olmaz.

Ebû Hafs’ın zühd anlayaşı da bu konuda sûfîler arasında yaygın olan kanaatten farklıdır. Ona göre hakiki zâhid dünyayı ne över ne de kötüler. Dünya kendisine yönelince sevinmez, uzaklaşınca üzülmez. Dünya tasasını

içinden atıp rahata kavuşan zâhid değildir. Gerçek zâhid dünya tasasını attıktan sonra âhiret için yorulan kişidir. Zühd elde avuçta değil kalpte bulunur. Her zaman Allah'a ihtiyaç duymak, sünnete bağlı kalmak ve helâl rızık yemek tasavvufun esasını teşkil eder. Kerâmetle desteklendiği halde bunun farkında olmayan kişi velîdir.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Hafs'ın rivayet ettiği hadislerin yazılabileceği, ancak delil olarak kullanılamayacağı kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 235, 236; Sülemî, Risâletü'l-Melâmetiyye (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî), Kahire 1364/1945, s. 86-120; a.mlf., Tabakāt, s. 115-122; Ebû Nuaym, Hilye, Kahire 1932-38, X, 229; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 211; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 224 vd.; Kuşeyrî, er-Risâle (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1966, s. 61 vd.; Herevî, Tabakāt (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil, ts., s. 95-102; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, Leiden 1905, I, 322-335; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, Beyrut 1399/1979, IV, 118-121; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 510; a.mlf., el-ʿİber, II, 31; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 41, 66; Câmî, Nefehât, s. 57; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, İstanbul 1270, s. 111; Şa'rânî, et-Tabakāt, Bulak 1276, I, 96; Münâvî, el-Kevâkib, I, 257; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 150; III, 99; M. Molé, Les Mystiques musulmans, Paris 1965, s. 72-77; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 86-87; J. Chabbi, "Abū Hafs Haddād", EIr., I, 293-294.

Tahsin Yazıcı

EBÛ HAFS el-HİNTÂTÎ

أبو حفص الهنتاتي

Ebû Hafs Ömer b. Yahyâ b. Muhammed el-Hintâtî (ö. 571/1175-76)

Muvahhidler Devleti'nin kurucularından.

Aslen Mağrib-i Aksâ'daki (Fas-Moritanya) büyük Berberî kabilelerinden biri olan Masmûde'nin Hintâte (İnt) koluna mensuptur. Muvahhidler'in önderi İbn Tûmert'in davetini kabul ederek bu hareketin "cemaat" ve "muhacirler" adlarıyla anılan ilk on kişisi arasına girdi (514/1120-21). Ebû Hafs'ın güçlü bir kabilenin mensubu olarak Muvahhidler'in başlattığı harekete katılması, daha ilk merhalesinde bu harekete önemli bir askerî destek sağladı.

Ebû Hafs tavizsiz politikasıyla temayüz etti. Bu tavrı kendisini, Muvahhidler'in gerçek kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin (1130-1163) sağ kolu ve idarenin ondan sonraki ikinci adamı mevkiine yükseltti. Bu arada şûrâ heyetinin başkanlığını üstlendi. Hatta Abdülmü'min'den sonra halifeliğe onun getirilmesinin kararlaştırıldığı, ancak bu hakkından Abdülmü'min'in oğlu lehine feragat ettiği rivayet edilmektedir.

Ebû Hafs, Abdülmü'min'in yakını olmasına rağmen İbn Tûmert'in koyduğu ilkelerden sapmalar olduğunu hissettiği zaman onu tenkit etmekten çekinmezdi. Abdülmü'min döneminde Murâbıtlar'a karşı düzenlenen birçok askerî sefere kumandanlık eden ve bu sayede bir kısım Murâbıt topraklarını Muvahhidler Devleti'nin sınırları içine katmış olan Ebû Hafs 526'da (1132) Celâve'yi aldı ve 538'de (1144) Fas'ın zaptıyla görevlendirildi. 539 (1145) yılında Abdülvâdîler'in, Benî Versifîn'in ve diğer bazı Berberî hânedanlarının itaat altına alınmasına katkıda bulundu. Bir yıl sonra da Bergavâta kabilesinin yurdunu ele geçirdi. Bu seferleri sırasında onun Murâbıtlar'a karşı son derece sert davrandığı görülür. Bunda, şeyhi İbn Tûmert'in Murâbıtlar'ı hedef alan, bu arada onları putperestlikle suçlayacak kadar ileri giden tenkitlerinin yanında kabilecilik

anlayışının da rolü olmuştur.

Abdülmü'min'in yerine önce oğlu Ebû Abdullah Muhammed'in, daha sonra da diğer oğlu Ebû Ya'kūb Yûsuf'un veliaht tayin edilmesini teklif eden ve böylece Muvahhidler'in hânedanlığa dönüşmesini sağlayan kişi de rivayete göre Ebû Hafs'tır. Böylece Ebû Hafs, o zamana kadar taviz vermeden savunduğu şeyhi İbn Tûmert'in prensiplerinden birine aykırı hareket etmiş oluyordu. Zira şeyhine göre devletin bir aile tarafından değil şûrâ meclisinin seçeceği ehil kimseler tarafından idare edilmesi esastı.

Ebû Hafs'ın devlet adamı ve kumandan olarak Abdülmü'min dönemindeki nüfuzu Ebû Ya'kūb Yûsuf devrinde de devam etti. 564'te (1169) bir ordunun başında cihad için Endülüs'e geçti. Batalyevs'i (Badajoz) istilâ eden Portekizliler'i buradan kovdu. Onun bu başarısı gerek Endülüs gerekse Kuzey Afrika'da büyük sevinç uyandırdı. Ardından Muvahhid idaresine girmemekte direnen ve Doğu Endülüs'ün tamamını kontrolünde tutan İbn Merdenîş'in itaat altına alınması için yapılan seferlere katıldı. Daha sonra da Kastilyalılar'a karşı yürütülen cihad faaliyetlerine iştirak etti.

Ebû Hafs, Muvahhidler'in yıkılışından sonra kurulan Hafsîler hânedanının da atasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 576, 579, 580; XI, 156, 311; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, Tıtvân 1956, IV, 25; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, I, 277; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 228, 305; Muhammed el-Bâcî el-Mes'ûdî, el-Hulâsatü'n-Nakiyye fî ümerâʾi İfrîkıyye, Tunus 1283, s. 56; el-Hulelü'l-Mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. S. Allûş), Rabat 1936, s. 79; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî, Ahbârü'l-Mehdî b. Tûmert ve bidâyetü devleti'l-Muvahhidîn, Rabat 1971, s. 37, 50, 59-60, 65, 67-68, 82, 84-85, 88; R. Brunschvig, La Berberie occidentale sous les Hafsides, Paris 1940, I, 13-16; M. Abdullah İnân, ʿAsrü'l-Murâbıtîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs, Kahire 1383-84/1964, I, 240, 257, 260, 265, 279; II, 11, 18,

22, 34-35, 39-40, 42, 44, 46, 48, ayrıca bk. İndeks; Ch. A. Julien, Histoire de l’Afrique du Nord Tunisie-Algérie-Maroc, Paris 1980, II, 100-101, 105-106, 112, 135; René Basset, “İbn Tûmert”, İA, V/2, s. 831-833; E. Lévi-Provençal, “Abd al-Muʾmin”, EI² (İng.), I, 78-79; a.mlf., “Abû Hafs ʿUmar b. Yahyā al-Hintātī”, a.e., I, 121-122; J. F. P. Hopkins, “İbn Tūmart”, a.e., III, 958-960.

Mehmet Özdemir

EBÛ HÂMİD el-GIRNÂTÎ

أبو حامد الغرناطي

Ebû Hâmid Muhammed b. Abdirrahmân (Abdirrahîm) b. Süleymân el-Mâzinî el-Gırnâtî (ö. 565/1169)

Endülüslü coğrafyacı ve seyyah.

473'te (1080-81) Gırnata'da (Granada) doğdu ve ilk öğrenimini burada yaptı. İlim tahsil etmek ve çeşitli ülkeleri gezip görmek maksadıyla Endülüs'ten Doğu'ya giden seyyahlara bir örnek teşkil eden Ebû Hâmid'in hayatına dair bilinenler, tabakat kitaplarından ziyade eserlerinde kendisi hakkında verdiği oldukça az sayılabilecek mâlumata dayanmaktadır. 508 (1114-15) yılında Mısır'a gitti ve bir müddet sonra Endülüs'e döndü. 1117'de bu defa Sicilya'ya gitmek üzere Endülüs'ten ayrıldı. Sardunya ve Sicilya adalarına uğradıktan sonra Mısır'ın İskenderiye şehrine ulaştı. Buradan Kahire'ye geçti; bu sırada Kahire'de bulunan ve kendisi gibi Endülüslü olan meşhur âlim Ebû Bekir et-Turtûşî'nin derslerine

devam etti. 1122'de Dımaşk, Ba'lebek ve Tedmür'ü (Palmira) gezdi. 1123 yılında Bağdat'a gitti. Burada iki Abbâsî vezirinin, Avnüddin İbn Hübeyre ile (Yahyâ b. Muhammed eş-Şeybânî) oğlu Muhammed b. Yahyâ'nın maddî ve mânevî desteğini gördü; daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Asya ve Doğu Avrupa istikametinde yeniden seyahate çıktı. 1130'da İran üzerinden Kafkasya ve Yukarı Volga bölgelerine ulaştı. 1135-1136 yıllarında Bulgar topraklarını ve Macar hâkimiyetindeki Başkırt bölgesini dolaştı ve buradaki müslümanlara dinî bilgiler öğretti. Ardından Bağdat'a dönmek için yola çıktı. Karadeniz ve Azak denizini geçerek Ukrayna'ya ulaştı. Derbend üzerinden Hârizm'e girdi. Buhara, Merv, Nîşâbur, İsfahan, Rey ve Basra'yı gezdi. Bağdat'a dönmeden önce hac farîzasını yerine getirmek üzere Mekke ve Medine'ye gitti. Daha sonra kuzeye doğru Necid çölünü geçip güneyden Irak'a girdi. Bu sırada hâmisi Avnüddin İbn Hübeyre Irak'ın gerçek hâkimiydi. Bağdat'a döndüğünde oldukça yaşlanmıştı ve Başkırdistan'da bıraktığı büyük oğlu Hâmid ile ailesini çok özlemişti. Onları görmek üzere

hâmisinden, Anadolu'dan geçmek için Selçuklu Sultanı I. Mesud'dan izin almasını istedi. Ancak bu isteğine cevap almadan Musul'a gitti. 1161'de Musul'da bulunuyordu. Meşhur bilgin Muînüddin el-Erdebîlî'nin ricası üzerine Tuhfetü'l-elbâb adlı eserini Musul'da tamamlayıp (Mart 1162) Halep'e geçti. Burada bir yıl kaldıktan sonra, anavatanları olduğu için bütün Endülüslüler'in gönlünde müstesna bir yeri olan Dımaşk'a döndü ve Safer 565'te (Kasım 1169) burada vefat etti. Çok zeki ve mütevazi bir insandı.

Eserleri. Ebû Hâmid gezip gördüğü yerler hakkında iki eser kaleme almıştır. 1. el-Mugrib (el-Muʿrib) an baʿzı ʿacâʾibi'l-Magrib. Nuhbetü'l-ezhân fî ʿacâʾibi'l-büldân ve ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt adlarıyla da bilinen ve 1155'te tamamlanan eser Avnüddin İbn Hübeyre'ye takdim edilmiştir. el-Mugrib, Endülüs'ün ilginç ve yazara göre üstün yanları hakkındaki açıklamaları, astronomi, astroloji ve tarihle ilgili bazı görüşleri, ayrıca müellifin gezdiği Orta Asya, Doğu Avrupa ve öteki bazı ülkelerin ilgi çekici yerleri, insanları, hayvanları hakkındaki şahsî müşahedelerini ve bu arada bazı efsanevî bilgileri ihtiva etmektedir. Eserde çok sayıda şiire de yer verilmiştir. Müellif, eserin çeşitli yerlerine serpiştirdiği bu şiirleri sırf metni güzelleştirmek ve daha cazip hale getirmek için değil ilmî beyanlarını veya faraziyelerini örneklendirmek ve desteklemek için de kullanmıştır. Bir eseri şiirlerle bezeme ve besleme, dilcilerin ve edebiyatçıların sıkça başvurdukları bir tarz olmakla beraber bu husus, Ebû Hâmid'e kadar Ortaçağ İslâm coğrafyacıları arasında pek görülmez. Bir başka açıdan bakıldığında bu şiir parçalarının, Câhiliye döneminden Abbâsîler'e kadar Araplar'ın kâinat, dünyanın şekli, yıldızlar ve bunların gerek sıcaklık soğukluk, yağış kuraklık, rüzgârlar gibi atmosfer olayları, gerekse insanın davranışları üzerindeki tesirleri hakkındaki inanç ve kanaatlerini tesbite yarayan çok önemli bir malzeme yığını niteliğinde olduğu görülür. Madrid'de Real Academia de Historia Kütüphanesi'ndeki yazma nüshası C. E. Dubler tarafından İspanyolca'ya kısmen tercüme edilerek Arapça orijinaliyle birlikte yayımlanan (Ebū Hāmid el-Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas, Madrid 1953) eseri daha sonra da Ingrid Bejarano yine İspanyolca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (al-Muʿrib ʿan Baʿd ʿAyāʾib al-Magrib [Elogio de Algunas Maravillas del Magrib], Madrid 1991). 2. Tuhfetü'l-elbâb ve nuhbetü'l-aʿcâb (ʿicâb, ʿacâʾib). Dört bölümden meydana gelen ve başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3127; Esad Efendi, nr. 3148) dünyanın

çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser neşredilmiştir (Gabriel Ferrand, “Le Tuhfat al-albāb de Abū Hāmid al-Andalusī al-Garnātī”, JA, CCVII [1925], s. 1-148, 193-304). Ebû Hâmid’in bu iki eseri dışında başka bir kitap yazıp yazmadığı bilinmemekte, ona nisbet edilen bazı eserlerin ise başkalarına ait olduğu tahmin edilmektedir.

Müellif sade bir üslûpla kaleme aldığı eserlerinde seyahatlerini masal gibi anlatmayı tercih etmiştir. Meselâ Mısır’da çok büyük bir yılan gördüğünü, Bulgar topraklarında 4 metreden uzun bir devle karşılaştığını, Gırnata yakınındaki bir caminin avlusunda bulunan bir zeytin ağacının aynı gün içinde çiçek açıp ürün verdiğini, Yemen’de yarısı insan, yarısı hayvan şeklinde bir kabilenin yaşadığını söyler. el-Mugrib’de hayal-gerçek karışımı olaylara tarih sırasına bakılmadan yer verildiği halde Tuhfetü’l-elbâb daha ustaca düzenlenmiştir. Bununla beraber her iki eseri de belirli bir sınıfa sokmak güçtür. Çünkü bunlar ne bir seyahatnâme ne de bir coğrafya kitabı özelliğini taşımaktadır. Müellifin kitaplarında yer verdiği zoolojik gözlemleri ve Rusya’da yapılan ilk kayık sporuyla ilgili kayıtları çok önemlidir. Ancak araya uzun hikâyeler koyduğu için tarihçiler bu eserleri dikkatle değerlendirmemişlerdir. İspanyol şarkiyatçısı Cesar Dubler, Ebû Hâmid’i Herodot ile karşılaştırır ve her ikisinin de bilgi verme ve eğitme yolunu seçtiklerini ve kendi dönemlerinin folklor mirasını değerlendirdiklerini söyler. Onun daha sonraki dönemlerde yaşayan Arap kozmografyacıları üzerinde önemli

tesirler bırakan bu iki eseri, XII. yüzyılda Endülüs’ten Doğu Avrupa’ya, Orta Asya’dan Arap yarımadasına kadar gezip gördüğü yerler hakkında çoğu kendi şahsî müşahedelerine dayanan bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâmid el-Gırnâtî, Tuhfetü’l-elbâb ve nuhbetü’l-aʿcâb, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3127; Esad Efendi, nr. 3148; a.mlf., el-Mugrib ʿan baʿzı ʿacâʾibi’l-Magrib: Ebu Hāmid el-Granadino y su relación de viaje por

tierras eurasiáticas (nşr. C. E. Dubler), Madrid 1953; Makkarî, Nefhu’t-tîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, III, 5-6; Keşfü’z-zunûn, II, 1127-1128; F. Pons Boigues, Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arabigoespanêyoles, Madrid 1898, s. 229-230; Brockelmann, GAL, I, 628-629; Suppl., I, 877-878; A. G. Palencia, Târîhu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 312; I. Krachkovsky, Târîhu’l-edebi’l-cogrâfî el-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Moskova-Leningrad 1957, I, 295-298; Sarton, Introduction, II/1, s. 412; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, V, 390-398; G. Ferrand, Études sur la géographie arabo-Islamique (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 1-260; J. Vernet, La cultura hispanoarábe en Oriente y Occidente, Barcelona 1987, s. 223-256; I. B. Escanilla, Abū Hâmid al-Garnātī: Estudio de su obra cosmográfica «al-Muʿrib ʿan baʿd ʿacāʾib al-Magrib» (doktora tezi, 1987), Universidad de Barcelona, nr. 175; a.mlf., “Los Versos adéspotas en la obra Al-Muʿrib ʿan baʿd ʿacāʾib Al-Maghrib de Ebū Hāmid Al-Garnātī”, Sharq al-Andalus, sy. 8, Alicante 1991, s. 61-72; I. Hrbek, “Ein Arabischer Bericht Über Ungarn” (Abū Hāmid al-Andalusī al-Garnātī, 1080-1170), AOH, V (1955), s. 205-230; Hüseyin Mûnis, “el-Cugrâfiyye ve’l-cugrâfiyyûn fi’l-Endelüs: Muʿâsırü’l-İdrîsî”, Sahîfetü Maʿhedi’d-dirâsâti’l-İslâmiyye fî Madrid, sy. 11-12, Madrid 1963-64, s. 27-83; F. el-Mansoury, “Abū-Hamidi The Twelfth Century Granadan Traveller”, International of Islamic and Arabic Studies, I/5, Indiana 1988, s. 43-58; E. Lévi-Provençal, “Abū Hāmid al-Gharnātī”, EI² (İng.), I, 122.

Mehmet Özdemir

EBÛ HÂMİD el-HÂRZENCÎ

(bk. BÜŞTÎ)

EBÛ HÂMİD el-İSFERÂYÎNÎ

(bk. İSFERÂYÎNÎ, Ebû Hâmid)

EBÛ HÂMİD el-KUDSÎ

(bk. İBN ZAHÎRE)

EBÛ HÂMİD el-MERVEZÎ

(bk. MERVEZÎ, Ebû Hâmid)

EBÛ HAMZA eş-ŞÂRÎ

أبو حمزة الشاري

Ebû Hamza el-Muhtâr b. Avf b. Süleymân el-Ezdî eş-Şârî el-Hâricî (ö. 130/748)

Emevîler devrinde Mekke ve Medine’yi işgal eden Hâricî lideri.

Basra’da doğdu. Hâricîler’in İbâzıyye koluna mensuptur. Diğer Hâricîler gibi Ebû Hamza da mevcut idareye karşı bayrak açmıştı. Her fırsatta Emevîler aleyhinde faaliyet gösterir, bu sebeple de cezaya çarptırılırdı. Fakat yine de her yıl hacca gider ve fikirlerini halka anlatmaya çalışırdı. Basra’daki İbâzî imamı Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme et-Temîmî, Ebû Hamza’yı 128 (747) yılı hac mevsiminde halkı Emevî yönetimine karşı tahrik etmek üzere Mekke’ye gönderdi. Ebû Hamza Mekke’de Hadramut’un ileri gelenlerinden Abdullah b. Yahyâ el-Kindî ile tanıştı. Abdullah onun sözlerinden çok etkilendi ve kendisini Hadramut’a davet etti. Ebû Hamza Basralı arkadaşı Belc b. Ukbe el-Ezdî ile beraber Hadramut’a gitti ve orada Abdullah b. Yahyâ’ya halife olarak biat etti (129/746-47). Bu tarihten itibaren “tâlibü’l-hak” lakabıyla meşhur olan Abdullah b. Yahyâ, Ebû Hamza, Ebrehe b. Sabbâh ve Belc b. Ukbe’yi yaklaşık 1000 kişilik bir kuvvetle Mekke’ye gönderdi. Ebû Hamza 7 Zilhicce 129 (19 Ağustos 747) tarihinde Mekke’ye girdi. Burada okuduğu meşhur hutbesinde Hâricîler’in halifeler hakkındaki kanaatlerini bildirdi. O yılın hac emîri olan Medine Valisi Abdülvâhid b. Süleyman b. Abdülmelik, Ebû Hamza ile görüşerek hac ibadeti boyunca olay çıkarılmaması konusunda onunla anlaştıktan sonra Medine’ye döndü (Wellhausen, s. 83) ve buradan onların üzerine Emevî ailesine mensup Abdülazîz b. Amr b. Osman kumandasında 8000 kişilik bir ordu gönderdi. Ebû Hamza Mekke’yi kontrol altına aldıktan sonra Belc b. Ukbe’yi burada bırakıp Medine’ye hareket etti. 9 Safer 130 (19 Ekim 747) Perşembe günü Kudeyd yakınında Emevî kuvvetleriyle karşılaştı. Medineliler’e, Emevîler aleyhine başlattığı bu harekâtta kendisini desteklemeleri gerektiğini anlattı ve onlara iyilikle yaklaştı. Ancak atılan okla adamlarından biri öldürülünce savaşa girdi.

Yapılan savaşta Emevîler mağlûp oldu ve başta kumandan Abdülazîz olmak üzere pek çok kişi hayatını kaybetti. Kendisine Medine yolu açılan Ebû Hamza, 13 Safer 130 (23 Ekim 747) tarihinde hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre girdi (bazı kaynaklarda savaşın 23 Safer 130'da [2 Kasım 747] cereyan ettiği kaydedilmektedir [Fığlalı, s. 93]).

Ebû Hamza Medine'de yaklaşık üç ay kaldı. Buradaki vaaz ve hutbelerinde Medineliler'in Hâricîler gibi Emevîler'e düşman olmaları gerektiğini anlattı ve geçmişte herkesin Hz. Peygamber'e muhalefet ettiği dönemde onların atalarının Resûl-i Ekrem'i bağrına bastıklarını hatırlattı.

Bu gelişmeler üzerine Emevî Halifesi II. Mervân, 130 yılı Cemâziyelevvel başlarında (Ocak 748) Abdülmelik b. Atıyye es-Sa'dî kumandasındaki büyük bir orduyu Medine üzerine gönderdi. Ebû Hamza halifenin ordusunu Vâdilkurâ'da karşıladı. 15 Cemâziyelevvel 130 (21 Ocak 748) tarihinde cereyan eden savaşta Hâricîler'in büyük bir kısmı kılıçtan geçirilirken Ebû Hamza otuz yakınıyla Mekke'ye kaçmayı başardı. Abdülmelik b. Atıyye Medine'ye girince halkın Ebû Hamza'nın Mufaddal kumandasında bırakmış olduğu diğer Hâricîler'i de bertaraf ettiğini gördü. Daha sonra Mekke üzerine yürüyerek Ebû Hamza'yı ve çok sayıda taraftarını öldürttü. Ebû Hamza'nın başını kestirip II. Mervân'a gönderdi.

Ebû Hamza dinî ilimlere vâkıf bir âlim, iyi bir hatip ve kumandan, intikam duygularıyla dolu bir insandı. Özellikle fuhuş ve içkiye karşı sert tedbirlerin alınmasını istiyordu. Bundan dolayı şahısların nüfuz ve kimliğine bakmadan içki içenlere şer'î dayak cezasını uygulayan Hz. Ömer'e hayrandı. Hicaz ve merkezî Arabistan'da İbâzîlik onun vasıtasıyla yayılmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîh, Riyad 1985, s. 384-394; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, II, 109-112; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 224; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VII, 348, 374-376, 394-395, 396-399; İbn Düreyd, el-İştikāk,

s. 498; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XXIII, 227-229; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer, Kahire 1310, s. 88, 90, 98-101; İbn Hazm, Cemhere, s. 380; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1986, IV, 297, 314-315, 320; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, I, 153-159; İbn Fehd, Gāyetü'l-merâm, I, 286-296; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 90-94, 115; J. Wellhausen, İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 82-87; Tadeusz Lewicki, "Les Ibādites dans l'Arabie du Sud au Moyen Age", FO, I (1959), s. 5-9; Ch. Pellat, "al-Mukhtār b. ʿAwf al-Azdī", EI[2] (İng.), VII, 524-525.

İrfan Aycan

EBÛ HANÎFE

أبو حنيفة

Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767)

Hanefî mezhebinin imamı, büyük müctehid.

İslâm’da hukukî düşüncenin ve ictihad anlayışının gelişmesinde önemli payı olup daha çok Ebû Hanîfe veya İmâm-ı Âzam diye şöhret bulmuştur. Ebû Hanîfe onun künyesi olarak zikrediliyorsa da Hanîfe adında bir kızının, hatta oğlu Hammâd’dan başka çocuğunun bulunmadığı bilinmektedir. Bu şekilde anılması, Iraklılar arasında hanîfe denilen bir tür divit veya yazı hokkasını devamlı yanında taşıması veya hanîf kelimesinin sözlük anlamından hareketle haktan ve istikametten ayrılmayan bir kimse olmasıyla izah edilmiştir (İbn Hacer el-Heytemî, s. 32). Buna göre “Ebû Hanîfe”yi gerçek anlamda künye değil bir lakap ve sıfat olarak kabul etmek gerekir. Onun öncülüğünde başlayan ve talebelerinin gayretiyle gelişip yaygınlaşan Irak fıkıh ekolü de imamın bu künyesine nisbetle “Hanefî mezhebi” adını almıştır. “Büyük imam” anlamına gelen İmâm-ı Âzam sıfatının verilmesi de çağdaşları arasında seçkin bir yere sahip bulunması, hukukî düşünce ve ictihad metodunda belli bir çığır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun görüşleri ve metodu etrafında kümelenmiş olması gibi sebeplerle açıklanabilir.

Hayatı ve Şahsiyeti. 80 (699) yılında Kûfe’de doğdu. Daha önce doğduğu yönündeki bazı iddialar hariç tutulursa (M. Zâhid Kevserî, Te˒nîbü’l-Hatîb, s. 20, 21) Ebû Hanîfe’nin doğum tarihinde hemen hemen görüş birliği vardır (İbn Abdülber, s. 123). Torunları Ömer ve İsmâil’in belirttiklerine göre nesebi Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh’tır. Aslen Arap olmayan Ebû Hanîfe’nin dedelerinin Fars menşeli olduğu rivayet edilir. Memleketleri fethedildiği zaman kabilelerinin ileri gelenleri arasında kendilerine de eman verilmiş, onlara esir muamelesi yapılmamış ve Arap olmadıkları için, Bekir b. Vâil oğulları kabilesinin aşireti olan Teymullah b. Sa‘lebe oğullarının himayesine verilmişlerdir. Diğer bir rivayete göre ise dedesi Zûtâ köle

olarak İran’dan getirilmiş, sonra da efendisi tarafından âzat edilmiştir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, Bekir b. Vâil oğulları veya Teymullah b. Sa‘lebe oğullarının mevlâsı (âzatlısı) diye bilinmiş ve zaman zaman Teymî nisbesiyle de anılmıştır. Ebû Hanîfe’nin aslının Nesâ’dan, Enbâr’dan, Tirmiz’den geldiği veya babasının Fars, annesinin Hint menşeli olduğu (Muhammed Hamîdullah, s. 31) yahut Türk asıllı kabul edildiği rivayetleri de bulunmakla birlikte dedesi Zûtâ’nın, aslen Kâbil bölgesinde yaşayan Fârisoğulları’na mensup “merzübân” denilen bir uçbeyi olduğu rivayeti daha kuvvetli görünmektedir. Dedeleri Sâsânî Devleti’nde görev almış, valilik yapmış kimselerdir. Hatta Sâsânî Meliki Hürmüz’ün Ebû Hanîfe’nin dedesi olduğu da nakledilmiştir (İbn Hacer el-Heytemî, s. 21). Birçok farklı bölge ve ırklara mensubiyetinin rivayet edilmesi, babası Sâbit’in bütün bu anılan yerlerde bir müddet oturduktan sonra Kûfe’ye gelip yerleşmiş olmasıyla izah edilebileceği gibi, diğer büyük ve önemli şahsiyetlerde görüldüğü üzere, farklı ırk ve bölge mensuplarının Ebû Hanîfe’ye ayrı ayrı sahip çıkmasıyla da açıklanabilir. Ebû Hanîfe’nin dedelerinin ana yurdu olan bölgede Türkler de dahil birçok müslüman kavmin yaşamakta oluşu, onun aslen Türk olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Torunu İsmâil’in bildirdiğine göre babası Sâbit Hz. Ali’yi ziyaret etmiş, o da kendisine ve zürriyetine duada bulunmuştur. Ebû Hanîfe’nin doğduğunda babasının hıristiyan olduğu, babasının hatta Ebû Hanîfe’nin sonradan müslüman ismi aldığı gibi bazı rivayetler (Hatîb, XIII, 324-325) hariç tutulursa kaynaklar, babası Sâbit’in hür ve müslüman olarak doğup büyüdüğü hususunda görüş birliği içindedir.

Ebû Hanîfe hakkında döneminden itibaren, değişik görüşteki birçok âlim ve müellif tarafından lehte ve aleyhte çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak teşekkül eden bu zengin menkıbe ve rivayet birikimi içerisinde mezhep taassubunun ve diğer birçok âmilin yol açtığı birtakım aşırılıkların bulunması tabiidir. Nitekim özellikle menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe veya Nu‘mân adında bir şahsın geleceği, ümmetin ışığı olacağı, dini ve sünneti ihya edeceği meâlinde bazı hadislere sened ve metinleriyle birlikte yer verilir. Ancak diğer mezhep imamları ve büyük âlimler hakkında rivayet edilen benzeri hadisler gibi bu tür haberlerin de uydurma olduğu açıktır.

Ebû Hanîfe ticaretle uğraşan varlıklı bir ailenin çocuğudur. Kendisi de ilim

öğrenmeye başlamadan önce kumaş tüccarlığı yapmıştır. Kûfe'de Amr b. Hureys bölgesinde bir dükkânının bulunduğundan söz edilir (Hatîb, XIII, 325). İlim hayatına atılınca ticaret işini ortakları aracılığıyla sürdürdüğü, onun bu sıralarda öğrencilerine ve başkalarına yaptığı maddî yardımlardan anlaşılmaktadır. Hayatı maddî sıkıntıdan uzak olarak geçmiştir. Küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberlediği sanılan Ebû Hanîfe, kıraat ilmini kırâat-ı seb'a âlimlerinden olan Âsım b. Behdele'den öğrenmiştir. Aslında Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe ile bölgenin ikinci büyük şehri olan Basra, diğer milletler ve eski medeniyetlerle irtibatı bulunan, yeni müslüman olanlara İslâm'ın ve Arapça'nın öğretildiği, siyasî faaliyetlerin yoğun olduğu önemli yerleşim birimleriydi. Aynı zamanda buralar birçok fakih, dilci, edip, şair ve filozofun da bulunduğu birer ilim merkeziydi. Böyle bir ortamda ticaretle uğraşan, parlak bir zekâya sahip Ebû Hanîfe'ye çevresindeki âlimler yakın ilgi gösterdiler ve onu ilme yönelttiler. Ebû Hanîfe de bu konuyla ilgili olarak Ebû Amr eş-Şa'bî'nin kendisini çağırıp, "Seni zeki, kabiliyetli ve hareketli bir genç olarak görüyorum. İlme ve âlimlerin meclislerine devam etmeyi ihmal etme" dediğini, bu konuşmanın kendisine tesir ettiğini, böylece ilim tahsiline yöneldiğini anlatır. Önce akaid ve cedel ilmini öğrenmeye başlayan, giderek bu ilimde belli bir mesafe alan Ebû Hanîfe, dönemindeki inkârcı ve bid'atçılarla münakaşa etmiş, farklı itikadî düşünceye sahip kimselerin ve mezheplerin bulunduğu Basra'ya zaman zaman yaptığı seyahatlerinde de bu tavrını sürdürmüştür. Ebû Hanîfe bu tür münakaşa ve münazaralarıyla, Hz. Peygamber'den sahâbeye ve sonraki nesillere intikal eden ve o dönem müslümanlarının çoğunluğunca da benimsenen itikadî esasları savunmayı gaye edinmiştir. Onun bu alandaki görüşleri, zamanla daha belirgin hale gelecek olan Ehl-i sünnet anlayışının şekillenmesine önemli ölçüde yardımcı olmuştur (aş. bk.). Ebû Hanîfe'yi akaid ve cedelden fıkıh sahasına yönelmeye sevkeden âmiller hakkında farklı rivayetler vardır (bk. M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, s. 22-24). Bu rivayetlerden birine göre, Ebû Hanîfe bir kadının boşanma ile ilgili olarak kendisine sorduğu bir soruya cevap verememiş, kadını fıkıh okutan Hammâd b. Ebû Süleyman'a göndermiş ve ondan alacağı cevabı kendisine bildirmesini rica etmiştir.

Kadın Hammâd'dan aldığı cevabı nakledince de fıkıh konusunda yetişmesi gerektiğini düşünerek yirmi iki yaşlarında Hammâd b. Ebû Süleyman'ın derslerine devam etmeye başlamıştır. Ancak gerek bu rivayetin, gerekse

Ebû Hanîfe'nin Kur'an, hadis, kelâm, nahiv gibi ilim dallarından ayrılıp fıkıh ilmine yönelişini konu edinen diğer nakillerin, Zehebî'nin de belirttiği gibi (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 396-398) ihtiyatla karşılanması gerekir. Çünkü o dönemde dinî ilimler ayrı disiplinler halinde ve belli başlıklar altında henüz yeterince teşekkül etmemiş olduğu gibi bu tür rivayetler, sonraki devirlerde iyice yaygınlaşan dinî ilimler arası üstünlük tartışmalarında fıkıh ilminin üstünlüğü iddiaları için de uygun bir zemin teşkil etmiş olabilir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin dinî ilimleri bir bütün olarak düşündüğü ve dindeki fıkhı (usûlü'd-dîn) ahkâmdaki fıkıhtan daha faziletli gördüğü (el-Fıkhü'l-ebsat, s. 36) göz önünde bulundurulunca, hayatının belli devrelerinde belli ilim dallarıyla uğraştığını ileri sürmek pek isabetli görünmemektedir. Ancak Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın öğrencisi olduktan sonra amelî fıkıh alanında iyice derinleştiği ve ağırlıklı olarak bu alanda otorite olduğu söylenebilir.

Devrinin seçkin âlimlerinin pek çoğu ile görüşme ve onlardan ilmî yönden faydalanma imkânı bulan Ebû Hanîfe'nin asıl hocası, döneminde Kûfe re'y ekolünün üstadı kabul edilen Hammâd b. Ebû Süleyman'dır. Ebû Hanîfe, 102 (720) yılından itibaren hocasının vefatına kadar on sekiz yıl süreyle onun ders halkasına devam etmiş, en seçkin öğrencileri arasında yer almış, hocasının bulunmadığı zamanlarda ona vekâleten ders verecek seviyeye yükselmiştir. Hammâd'ın 120 (738) yılında ölümü üzerine, kırk yaşlarında iken arkadaşları ve öğrencilerin ısrarları üzerine hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamış, bu hocalığı bazı aralıklarla ölümüne kadar sürmüştür. Son derece vakarlı, mütevazi ve üstün anlayış sahibi olan Ebû Hanîfe'nin derslerine o günkü İslâm ülkesinin her tarafından öğrenciler katılmış ve etrafında geniş bir ders halkası oluşmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerin sayısının birkaç bini bulduğu, bunlardan kırkının ictihad edecek dereceye ulaştığı belirtilir (Bezzâzî, s. 218-246). Ebû Hanîfe'nin ilmi, hocası Hammâd'ın aracılığıyla İbrâhim en-Nehaî ve Ebû Amr eş-Şa'bî'den, dolayısıyla Mesrûk b. Ecda', Kādî Şüreyh, Esved b. Yezîd ve Alkame b. Kays'tan, bunların ilimleri de sahâbenin en âlimlerinden olan Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas'tan gelmektedir. Esasen Ebû Hanîfe'nin ictihadlarında bu silsilenin büyük tesiri görülür. Onun Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen üstatlarının hadis ve fıkıh meclislerine zaman zaman iştirak ettiği, 100'e yakın tâbiîn âlimiyle görüştüğü ve birçok kimseden hadis dinlediği rivayet edilir. Seyahatleri sırasında bizzat Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime ve Nâfi'den hadis dinlemiş, onlar

vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmini, özellikle Hz. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîlerin görüş ve fetvalarını öğrenme imkânı bulmuştur. Çeşitli vesilelerle Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, İmam Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Abdullah b. Hasan b. Hasan, Ca‘fer es-Sâdık da dahil birçok âlimle görüşerek onlarla bilgi ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Hatta Ebû Hanîfe, devrinin sapık fırka mensuplarının Câbir b. Yezîd el-Cu‘fî gibi sahasında yetişkin olanlarıyla ve fikrî önderleriyle de görüşüp münazara etmiştir. Hac münasebetiyle gittiği Mekke'de döneminin seçkin ilim adamlarıyla karşılaşarak görüş ve fetvalarını onlarla tartışma imkânı bulmuştur. Bütün bu temasların, Ebû Hanîfe'nin bilgi birikimine ve fıkhî meselelere bakış açısına önemli ölçüde katkısının bulunduğu açıktır.

Tabakat ve menâkıb müelliflerinin büyük çoğunluğu Ebû Hanîfe'yi tebeu't-tâbiînden sayar. Fakat onun bazı sahâbîlerle görüştüğünü ve onlardan hadis rivayet ettiğini, dolayısıyla tâbiînden olması gerektiğini ileri sürenler de vardır. Bu iddia sahipleri Ebû Hanîfe'nin görüştüğü on beş kadar sahâbînin adını vermekte ve bunların çoğundan nakilde bulunduğunu söylemektedirler. Onun zamanında sahâbîlerden Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebû Evfâ, Sehl b. Sa‘d ve Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin hayatta olduğunda görüş birliği vardır (Taşköprizâde, I, 645). Ancak Ebû Hanîfe'nin, farklı şehirlerde bulunan bu dört sahâbîden sadece Enes b. Mâlik'i Kûfe'ye geldiğinde küçük yaşta görmüş olabileceğini kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Ebû Hanîfe'nin ilim tahsiline geç başlaması, bir hadisi ayrı ayrı sahâbîlerden dinlediğinin nakledilmesi, görüştüğü ileri sürülen sahâbîlerden pek çoğunun onun doğumundan önce vefat etmiş olması veya bulundukları beldeler açısından görüşmelerinin mümkün görülmemesi, talebelerinden Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Züfer b. Hüzeyl ve Abdullah b. Mübârek'in hocalarından bu yolda bir nakilde bulunmaması, onun tâbiînden olduğu şeklindeki iddiayı ciddi ölçüde zayıflatmaktadır. Ancak bazı âlimler, tâbiînden olmak için ashaptan birini sadece görmeyi yeterli sayarlar. Bu görüş ölçü alındığında Ebû Hanîfe'nin Enes b. Mâlik'i gördüğü kabul edilerek tâbiîndan sayılması mümkündür. Onun tâbiînin küçüklerinden, tebeu't-tâbiînin büyüklerinden olduğunu söyleyenler de her halde bu noktadan hareket etmektedirler.

Ömrünün elli iki yılı Emevîler, on sekiz yılı Abbâsîler döneminde geçen Ebû Hanîfe, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'dan (685-705)

başlayarak son halife II. Mervân zamanına (744-750) kadar geçen bütün olaylara, hilâfetin Emevîler'den

Abbâsîler'e geçişine ve Abbâsî halifelerinden Ebü'l-Abbas es-Seffâh (750-754) ile Ebû Ca'fer el-Mansûr (754-775) zamanında gelişen olaylara şahit oldu. Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyt'e karşı kalbî yakınlık ve bağlılık duyduğu ve Hz. Ali evlâdını sevdiği kesindir. Bu sebeple Emevîler'in Ehl-i beyt'e karşı tutumu sertleşince Ebû Hanîfe onları açıkça tenkit etmekten çekinmemiştir. Hatta onun, Zeyd b. Ali'nin 121 (739) yılında Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e karşı başlattığı ayaklanmayı hem maddî olarak hem de fetvalarıyla mânen desteklediği nakledilmektedir. Bu ayaklanma 122'de (740) Zeyd'in öldürülmesiyle sona ermiş, daha sonra oğlu Yahyâ 125'te (743) Horasan'da ayaklanmış ve o da öldürülmüştür. Üst üste gelen bu olaylar âlimlerin Emevî hilâfetini açıktan tenkit etmelerine, dolayısıyla hilâfetin sarsılmasına sebep olmuştur. Son halife II. Mervân, gönüllerini almak ve yönetime karşı muhalefetlerini yumuşatmak için Irak Valisi İbn Hübeyre aracılığıyla birçok âlime memuriyetler teklif etmiştir. Bu arada Ebû Hanîfe'ye de Kûfe kadılığı veya beytülmâl eminliği teklif edilmiş, her türlü baskıya rağmen kabul etmeyince de hapsedilmiş ve dövülmüştür. 130 (747-48) yılında cereyan eden bu olayda Ebû Hanîfe'nin durumunun ağırlaştığı, sağlığının kötüye gittiği görülünce valiye haber verilmiş, vali de arkadaşlarıyla istişare etmesi için Ebû Hanîfe'ye zaman tanıyarak onu hapisten çıkarmıştır. Bunun üzerine Ebû Hanîfe Mekke'ye gitmiş ve hilâfet Abbâsîler'e intikal edinceye kadar orada kalmıştır. Bu arada Zeyd b. Ali'nin Tâlibü'l-Hak diye tanınan torunu Abdullah b. Yahyâ, atalarının hakkını aramak amacıyla Yemen'de ayaklanmış ve II. Mervân'ın buraya gönderdiği ordu tarafından şehid edilmiştir (130/748). Bütün bunlardan sonra Ebû Hanîfe, Hz. Ali evlâdının haklarını koruyacağını söyleyen Abbâsîler'in kuruluşundan memnun ve bu hânedandan ümitvar olduğu için Kûfe'ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebü'l-Abbas es-Seffâh'a biat etmiş, fakat Irak'taki karışıklığın sürdüğünü görünce tekrar Mekke'ye gitmiştir. Halife Mansûr zamanında ortalık yatışınca Kûfe'ye gelmiş ve eskisi gibi ders vermeye devam etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin Abbâsîler'e karşı nisbeten mutedil tutumu, Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın iki oğlundan Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin 145'te (762) Medine'de, İbrâhim'in de Irak'ta Abbâsî hilâfetine karşı

ayaklanmaları üzerine öldürülerek isyanların bastırılması ve 140 (758) yılından beri hapiste olan babaları Abdullah'ın da aynı yıl hapiste ölmesine kadar sürmüş, fakat bu olaylardan sonra Abbâsî hilâfetine karşı açıkça tavır almaya başlamıştır. Bu zamana kadar sadece derslerinde Abbâsîler'in bazı tutumlarını tenkit etmekte iken bu olaylarda ihtilâlcileri desteklemek gerektiğini açıkça söylemiş, hatta Mansûr'un kumandanlarını ihtilâlcilere karşı savaşmaktan vazgeçirmeye çalışmıştır. Bunun üzerine Halife Mansûr, Ebû Hanîfe'nin kendisine bağlılığını da denemek amacıyla yeni kurulan Bağdat şehrinin kadılığını ona teklif etmiştir. Bu teklifi kabul ettiğini ve görevinin çok kısa sürdüğünü söyleyenler varsa da daha sağlam rivayetlere göre kadılığı kabul etmemiş, bunun sonucu olarak Bağdat'ta hapse atılmış, işkence edilmiş ve dövülmüştür. Ebû Hanîfe 150 yılının Şâban ayında (Eylül 767) Bağdat'ta vefat etti. Zehirlenerek öldürüldüğü ve hapisten cenazesinin çıktığı da söylenir (İA, IV, 25). Ancak olayların gelişmesi, cenaze namazında halifenin bizzat bulunması göz önüne alınırsa, Ebû Hanîfe'nin hapisten çıktıktan bir süre sonra öldüğü şeklindeki rivayeti tercih etmek gerekir. Böylece halife halk nazarında ağır bir töhmetten zâhiren de olsa kendini kurtarmıştır. Cenazesi vasiyeti üzerine Hayzürân Kabristanı'nın doğu tarafına defnedildi. Daha sonra Şerefülmülk Ebû Sa'd el-Müstevfî tarafından 459 (1067) yılında üzerine bir türbe yaptırılıp çevresine de medrese inşa ettirilmiştir (Velîd el-A'zamî, s. 11). Kabri bugün Bağdat'ta kendisine nisbetle Âzamiye diye anılan mahaldedir.

Kaynaklar Ebû Hanîfe'nin kanaatkâr, cömert, güvenilir, âbid ve zâhid bir kişi olduğunda, bütün ticarî işlem ve beşerî ilişkilerinde bu özelliklerinin açıkça görüldüğünde görüş birliği içindedir. Kazancına haram ve şüpheli gelir karıştırmamaya özen gösterirdi. Bir defasında ortağı Hafs b. Abdurrahman'ın defolu bir kumaşı yanlışlıkla normal fiyata satması üzerine o parti maldan alınan bütün parayı dağıttığı söylenir. Hatîb el-Bağdâdî'nin anlattığına göre yıldan yıla kazancını hesap eder, onunla çevresindeki ilim adamlarının ve öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılar ve onlara, "Bunu ihtiyacınız olan yere sarfedin ve sadece Allah'a hamdedin. Çünkü bu verdiğim mal gerçekte benim değildir; sizin nasibiniz olarak Allah fazl ve kereminden onu benim elimle size göndermiştir" derdi (Târîhu Bagdâd, XIII, 360). Dış görünüşe önem verir, temiz giyinir ve çevresindekileri de temiz giyinmeye teşvik ederdi. Onun zühd ve takvâ sahibi olması ve tarikat silsilelerinde önemli bir yeri olan Ca'fer es-Sâdık'la ilmî görüşmelerde

bulunması, Ebû Hanîfe'nin hayatının son iki yılında tasavvufa yöneldiği ve bu dönemi kastederek, "İki yıl olmasaydı Nu'mân helâk olmuştu" dediği şeklinde bazı iddiaların ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır. Ancak yaşadığı yılların zühd ve takvâ dönemi olduğu ve tasavvufun ayrı bir disiplin halinde henüz ortaya çıkmadığı düşünülünce bu iddianın doğruluğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir. İslâm âleminde tarikatlar ortaya çıkıp kurucuları büyük saygı görmeye başlayınca bazı mezhep imamları ve büyük âlimler tarikat kurucuları veya büyükleri gibi telakki edilmeye başlanmıştır. Nitekim Sülemî ve Ebû Nuaym gibi evliya tabakatına dair ilk eserleri yazan mutasavvıflar onları kitaplarına almadıkları halde daha sonraları Hücvîrî, Attâr, Şa'rânî, Münâvî gibi mutasavvıf yazarlar bu âlimleri velîler arasında zikrederler. Sûfî tabakatına dair ikinci dönem eserlerinde Ebû Hanîfe'nin de bulunması, ilmine, zühd ve takvâsına dair pek çok menkıbenin yer alması ve kendisine nisbetle Âzamiyye tarikatından söz edilmesi bu telakkinin sonucudur. Halbuki böyle bir tarikat hiçbir zaman teşekkül etmemiştir. Önce kelâmla, ömrünün son iki yılında ise fıkıhla ilgisini keserek tasavvufa intisap ettiği yolundaki iddianın, sonraki asırlarda halkın tarikatlara güvenini arttırmak amacıyla ortaya atıldığını söylemek mümkündür.

Ebû Hanîfe derin fıkıh bilgisinin yanı sıra, inandığını ve doğru bildiğini söylemekten ve onun mücadelesini vermekten çekinmeyen güçlü bir ideal ve cesarete de sahipti. Hayatı bu yönüyle de mücadele içinde geçmiş, bu uğurda birçok sıkıntı ve mahrumiyete katlanmıştır. Gerek Emevîler gerekse Abbâsîler devrinde halife ve valilerin yaptığı zulümlere açıkça karşı çıkmış, onların yanlış ve haksız tutumlarını tasvip etmiş olmamak ve halk nazarında onlara meşruiyet kazandırmamak için halifelerden gelen hediyelerin, yapılan görev tekliflerinin hiçbirini kabul etmemiş, işkenceye ve hapse katlanmayı tercih etmiştir. Şüphesiz ki bu görev tekliflerinin reddi

Ebû Hanîfe açısından böyle bir amaç taşırken iktidar açısından da Ebû Hanîfe'yi cezalandırma yönünde bir gerekçe teşkil ediyordu. Emevîler'in Irak valisi İbn Hübeyre'nin teklif ettiği beytülmâl eminliği görevini reddetmesi üzerine işkenceye mâruz kalınca, "Bana Vâsıt Mescidi'nin kapılarını saymayı teklif etse onu da yapmam" cevabını vererek Emevî iktidarına karşı tavrını açıkça ortaya koymuştur. Onun iktidarla en iyi ilişkisi Abbâsî Halifesi Mansûr dönemine rastlar. Bununla birlikte aynı

tutumu Mansûr devrinde de sürdürmüş, onun haksız ve keyfî uygulamalarına alet olmaktan şiddetle kaçınmış ve halifeyi açıkça tenkit etmiştir. Bezzâzî'nin anlattığına göre Mansûr'un Musul halkı ile yaptığı anlaşmada Musul halkı, halifeye isyan ettikleri takdirde kanları ve mallarının helâl sayılmasını kabul etmişlerdi. Daha sonra Mansûr, isyan eden Musul halkını anlaşma gereği cezalandırmak istedi ve bu konuda çevresindeki âlimlerin görüşüne başvurdu. Bir kısmı halifeye, "Eğer onları affedersen af ehlinden olursun, eğer cezalandırırsan onlar bunu hak etmişlerdir" cevabını verirken Ebû Hanîfe kanaatini şöyle belirtmiştir: "Onlar mâlik olmadıkları bir şeyi sana şart koşmuşlar, sen de yetkin olmayan bir şeyi kabul etmişsin. Zira müslümanın kanı ancak üç şeyden biriyle helâl olur. Sen onlara karşı kılıç kullanırsan bu üç şeyin dışında helâl olmayan bir şeyi yapmış olursun. Şüphe yok ki riayet edilmesi gereken şartlar Allah'ın koştuğu şartlardır".

Ebû Hanîfe halifeyi tenkit ettiği gibi devrindeki âlim ve kadıların verdiği yanlış hükümleri de tenkit etmiştir. Nitekim Kûfe Kadısı İbn Ebû Leylâ'nın verdiği hükümleri Ebû Hanîfe'nin öğrencileriyle birlikte derste ve ilmî toplantılarda tartıştığı ve yanlış gördüklerini açıkça tenkit ettiği, bundan rahatsız olan İbn Ebû Leylâ'nın şikâyet ve talebi üzerine fetva vermesinin halife tarafından bir süre yasaklandığı söylenir. Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ arasındaki görüş ayrılıklarını konu alan İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ adıyla bir kitap yazmış olması da bu ihtilâfın boyutlarını göstermesi bakımından kayda değer bir olaydır. Hakikati aramada ve takip etmede son derece samimi olan Ebû Hanîfe başkalarının görüşlerine karşı hoşgörülü olmuş, kendi ictihadının doğruluğunda ısrar eden ve onu tartışmaya imkân vermeyen bir taassup göstermemiştir. Derslerinde ve ilim meclislerinde herkese söz hakkı verir, aykırı görüşleri dinler, öğrencilerini kendi kanaatlerini benimsemeye zorlamazdı. Tartışma sonunda ulaştığı netice için de, "Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini bulan olursa şüphe yok ki doğru olan onun görüşüdür" diyerek (Hatîb, XIII, 352) hem diğer görüşlere müsamaha ile bakar, hem de ilmî araştırmayı sürdürmeyi teşvik ederdi.

Fıkhî kanaatlerine katılsın katılmasın çağdaşı olan âlimler Ebû Hanîfe'nin ilim, takvâ, cömertlik, edep, tevazu, cesaret gibi vasıflar bakımından eşine ender rastlanan bir İslâm âlimi olduğunu belirtirler.

Eserleri. Ebû Hanîfe fıkhî meseleleri, geniş tabanlı ictihad şûrası sayılabilecek ders halkasında istişareye açıp çeşitli müzakerelerden sonra ortaya çıkan çözümleri talebelerine yazdırdığı için öğrencisi Muhammed b. Hasan'ın kaleme aldığı zâhirü'r-rivâye* metinleri, ona isnat edilen ve Hanefîler'ce de kendisine ait olduğunda ittifak bulunan görüş ve ictihadları ihtiva eden sağlam kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Bu usul sonucu ortaya çıkan fıkhî hükümlerden birbirine benzeyenler konu ve cinslerine göre "kitab"lara, bunlar da nevilerine göre "bab" ve "fasıl"lara ayrıldı. el-Asl (el-Mebsût,), ez-Ziyâdât, el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu's-sagīr, es-Siyerü'l-kebîr, es-Siyerü's-sagīr adlarını taşıyan bu zâhirü'r-rivâye eserlerde Hanefî fıkhı tahâretten başlamak üzere ibadetler, münâkehat, muâmelât, hudûd, ukūbat... miras şeklinde ayrı bölümler halinde tedvîn edilmiş oldu. Bu sebeple Hanefî fıkhının tedvîninin Ebû Hanîfe ile başladığını söylemek mümkündür (İA, IV, 22). Ebû Hanîfe'ye doğrudan nisbet edilen eserler şunlardır: 1. el-Müsned*. Talebeleri tarafından Ebû Hanîfe'den rivayet edilen hadisleri, diğer bir ifadeyle Ebû Hanîfe'nin ictihadlarında delil olarak kullandığı hadisleri ihtiva eden bir eserdir. Rivayetlerin toplanmasında veya tasnifinde etkin rol oynayan şahısların adlarıyla anılan ve önemli bir kısmı basılmış olan yirmiyi aşkın Ebû Hanîfe müsnedi mevcuttur (Hindistan 1300; İstanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kahire 1327; Berlin 1929). 2. el-Fıkhü'l-ekber*. Akaide dair olup Ehl-i sünnet'in görüşlerini özetlemiştir. Başta I. Goldziher olmak üzere bazı şarkiyatçılar bu eserin Ebû Hanîfe'ye nisbetini sahih görmezlerse de kitabın ona ait olduğunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir. Birçok şerhi bulunan eser, bazı Doğu ve Batı dillerine de tercüme edilerek defalarca basılmıştır (meselâ Delhi 1289; Kahire 1323; Haydarâbâd 1342; Lahor 1890). 3. el-Fıkhü'l-ebsat*. Akaidle ilgili olup oğlu Hammâd ile talebeleri Ebû Yûsuf ve Ebû Mutîʻ el-Belhî tarafından rivayet edilmiştir (Kahire 1307, 1324, 1368 [M. Zâhid Kevserî neşri]). 4. el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*. Ehl-i sünnet'in görüşlerini açıklayıp savunma amacıyla ve soru-cevap tarzında kaleme alınmış akaide dair bir risâledir (İstanbul, ts.; Haydarâbâd 1349; Kahire 1368 [M. Zâhid Kevserî neşri]). 5. er-Risâle*. Ebû Hanîfe, Basra Kadısı Osman el-Bettî'ye hitaben yazdığı bu eserinde akaid konularında kendisine yöneltilen bazı itham ve iddialara cevap vermektedir (Kahire 1368 [M. Zâhid Kevserî neşri]). 6. el-Vasıyye*. Akaid konularını kısaca ele alan bir risâledir (Kahire 1936). Son beş eserin ihtiva ettiği konular, Osmanlı âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed

Efendi tarafından kelâm kitaplarının tertibine göre el-Usûlü'l-münîfe* adıyla bir araya getirilmiş, yine aynı müellif tarafından İşârâtü'l-merâm* adıyla şerhedilmiştir. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen, oğluna ve bazı talebelerine hitaben yazılmış dinî, ilmî ve ahlâkî öğütleri içeren başka risâleler de vardır. 7. el-Kasîdetü'n-Nuʿmâniyye. Hz. Peygamber için yazdığı na't olup basılmıştır (Kahire 1282, 1299; İskenderiye 1288; İstanbul 1279, 1298, 1320). Kasidenin Halîl b. Yahyâ tarafından Sürûrü'l-kulûbi'l-irfâniyye bi-tercemeti'l-Kasîdeti'n-Nu'mâniyye adıyla yapılan Türkçe tercümesi (İstanbul 1268), İbrâhim b. Mehmed el-Yalvacî'nin satır arası tercümesi (el-Mecmûatü'l-kübrâ, İstanbul 1276) ve Muhammed A'zâm b. Muhammedyâr'ın Rahmetü'r-rahmân adlı Hintçe şerhi (Delhi 1897) bu arada zikredilebilir (bk. Brockelmann, GAL [Ar.], III, 244; Sezgin, GAS [Ar.], I/3, 49).

Bunların dışında kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen Mücâdele li-ehadi'd-dehriyyîn, ed-Davâbitü's-selâse, Risâle fi'l-ferâʾiz, Duʿâʾü Ebî Hanîfe, Muhâtabetü Ebî Hanîfe maʿa Caʿfer b. Muhammed b. Ahmed er-Rızâ, Fetâvâ Ebî Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Maksûd fi's-sarf, er-Red ʿale'l-Kaderiyye, Maʿrifetü'l-mezâhib gibi çoğu akaid alanında birçok eserden söz edilmekte, Brockelmann ve Sezgin tarafından adı geçen eserlerin kütüphane kayıtları verilmekteyse de

(GAL [Ar.], III, 237-245; GAS [Ar.], I/3, 37-50) bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini ihtiyatla karşılamanın daha doğru olacağı muhakkaktır. Nitekim söz konusu kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen, Râmpûr ve Bengal'de nüshalarının bulunduğu bildirilen Maʿrifetü'l-mezâhib adlı eserin gerek üslûp ve yazım tekniği, bakımından, gerekse içerisinde daha sonraki dönemlerde teşekkül etmiş itikadî fırkaların zikredilmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı hususu büyük kuvvet kazanmıştır (bk. Abdülalîm, I/1, s. 163-177).

Fıkıh İlmindeki Yeri. Ebû Hanîfe, ilmî müzakerelerin yanı sıra ticaretle de meşgul olması sebebiyle daima hayatın ve fıkhî problemlerin içinde bulunmuş, karşılaştığı meseleler veya kendisine yöneltilen sorularla ilgili olarak hayatı boyunca sayısız ictihad yapmıştır. Ancak bunları yazmadığı gibi ictihad metodunu açıklayan herhangi bir eser de bırakmamıştır. Bundan dolayı aleyhine bazı şeyler söylenmiş, çok kıyas yapmakla, kıyası nassa

tercih etmekle suçlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin, "Biz önce Allah'ın kitabında olanı alırız. Onda bulamazsak Hz. Peygamber'in sünnetine bakarız. Orada da bir şey bulamazsak ashabın ittifak ettiğini benimseriz, ihtilâf etmişlerse dilediğimizin görüşünü alırız. Başkalarının görüşlerini onlara tercih etmeyiz. Ancak Hasan-ı Basrî, İbrâhim en-Nehaî, Saîd b. Müseyyeb gibi tâbiîn âlimlerine gelince onların ictihadlarına bağlı kalmayız. Onlar gibi biz de ictihadda bulunuruz. Aralarında müşterek illet bulununca bir hükmü diğerine kıyas ederiz" sözünden ictihad metodu anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin ithamlara mâruz kalmasının, aleyhine birçok şey söylenmesinin esas sebebi, onun kendisini tâbiînin fetvalarına bağlı hissetmeyip onlar gibi ictihad yapabilecek seviyede olduğunu söylemesi, dönemindeki fakihlerin görüş ve fetvalarına gerektiğinde aykırı fetva vermesi ve çok ictihad etmiş olmasıdır.

Ebû Hanîfe kıyas metodunu sıkça kullanmıştır. Çünkü bulunduğu bölge karmaşık birçok olayın meydana geldiği ve çözümünün arandığı bir yerdi. Fıkhî meseleleri çeşitli yönleriyle ele alıp tartıştığı için farklı ihtimal ve durumlara göre fikir ve çözümler üretmiş, bunun sonucu olarak ehl-i hadîsin aksine bir tutumla, henüz vuku bulmamış farazî meselelerin hükümlerini de ictihadına konu etmiştir. Ebû Hanîfe'nin kıyasa sıkça başvurduğu doğru ise de bu sebeple tenkit edilmesi isabetli olmaz. Zira sahâbeden itibaren İslâm âlimleri az veya çok bu metodu kullanmışlardır. Ebû Hanîfe'de göze çarpan farklılık kıyası belli bir sistem ve kurala bağlamak, onu sıkça kullanmak ve henüz vuku bulmamış hadiselere de uygulamaktan ibarettir. Çünkü Irak bölgesinin özel şartları, meydana gelen veya vukuu muhtemel olaylar karşısında susmayı ve çekimser davranmayı değil olayları fıkhî hükme bağlayarak müslümanlara yol göstermeyi, halkın aşırı görüş ve çözümlere yönelmesini önlemeyi gerekli kılmaktaydı. Ancak onun kıyası nassa tercih ettiğine ve haber-i vâhidleri almadığına dair ileri sürülen iddialar doğru değildir (Zebîdî, I, 45). Ebû Hanîfe bir meselenin hükmünü önce Kur'an'da aramış, nassın her türlü lafzî delâletini, umum-husus, ıtlak-takyid, nâsih-mensuh gibi lafızlar arası metodolojik ilişkiyi göz önünde bulundurmuş, aksine bir delil ve gerekçe olmadığı sürece âyetlerin açık, genel ve doğrudan ifadelerini esas almıştır. Eğer Kur'an'da konuyla ilgili bir nas bulamamışsa Hz. Peygamber tarafından Yemen'e vali olarak gönderilen Muâz b. Cebel'in, Kur'an'da bulamadığı bir meselenin hükmünü sünnette arayacağını bildirmesiyle ortaya çıkan ve Peygamber'in

de tasvibine mazhar olup bütün sahâbenin uyguladığı sıraya göre sünnete müracaat etmiştir. Esasen sünnetin delil olduğu ve delil olarak alınmasının önemi ve gerekliliği Ebû Hanîfe'nin ictihad ve fetvalarında da açıkça görülür.

Ebû Hanîfe'nin on küsür veya 150 yahut yarısı hatalı 400 hadis bildiği gibi iddialar ileri sürülmüşse de (Hatîb, XIII, 416) çeşitli mezheplere mensup tarafsız âlimler onun, hadis ilminde meşhur olmuş muhaddisler kadar mütehassıs değilse de ictihad şûrası şeklinde oluşturduğu ilim meclisinde birçok hadis hâfızının bulunduğunu, dolayısıyla fıkhî ictihadlarında hadisi ikinci aslî kaynak ve delil olarak gerektiği şekilde kullandığını ifade ederler. Nitekim Ebû Hanîfe'nin ictihadlarında başvurduğu hadisleri tesbit, derleme ve inceleme amacıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Tahâvî'nin Meʿâni'l-âsâr ve Müşkilü'l-âsâr'ı, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin ʿUkūdü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe'si ve Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin İʿlâʾü's-sünen adlı on sekiz ciltlik eseri sayılabilir. Öte yandan Ebû Hanîfe için söylenen, hatta İmam Şâfiî için de ileri sürülen hadis azlığı iddiası, aslında delil olarak kullandığı hadisin azlığı değil rivayet ettiği hadisin azlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü fakihlerin çabası, hadisin hükme delâleti ve delil olarak kullanılabilme imkânı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin isnadlı olarak rivayet ettiği hadislerin sayısı az değildir. Başta yirmiyi aşkın Ebû Hanîfe müsnediyle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserleri olmak üzere musannefler ve diğer hadis mecmualarında Ebû Hanîfe'nin birçok rivayeti mevcuttur. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Ebû Hanîfe'nin yarısı hocası Hammâd'dan, yarısı da diğer şeyhlerden olmak üzere 4000 hadis rivayet ettiğini belirtir (Menâkıbü Ebî Hanîfe, s. 84-85). Buna rağmen Ebû Hanîfe'nin çoz az hadis bildiği veya hadisle amel etmediği gibi iddialar, çok defa mezhep taassubunun sevkettiği aşırılıktan ve karşı tavırdan, bazan da o konuda daha uygun ve kuvvetli başka bir delilin bulunması sebebiyle diğer mezheplerce benimsenen hadisleri delil almaması veya farklı yorumlaması ve zâhiren o hadisle amel etmemiş gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Yaptığı ictihadlar ve verdiği hükümler incelendiğinde bunların ahkâmla ilgili yüzlerce hadise uygun olduğu görülür. Ancak bazan bir konuda zâhiren birbiriyle çelişen iki ve daha fazla hadis mevcut olup Ebû Hanîfe bu hadislerden birini tercih ettiğinde verdiği hüküm bir hadise uygunluk gösterirken başka bir hadise aykırı

görünebilmektedir. Onun ders aldığı ve hadis naklettiği hocaları yanında, kendisinden ders alıp hadis rivayetinde bulunan Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Abdullah b. Mübârek başta olmak üzere pek çok talebesi vardır. Ayrıca içlerinde Yahyâ b. Zekeriyyâ, Hafs b. Gıyâs, Hibbân b. Ali gibi hadislere hakkıyla vâkıf olan daha genç yaşta âlimler de bulunmaktadır. Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre Ebû Hanîfe kendisine bir mesele sorulduğunda önce talebelerinin bu konuda bildikleri hadisleri ve sahâbî sözünü sorar, ardından kendi bildiği rivayetleri nakleder, meseleyi değişik yönleriyle ele alır, talebelerinin görüşlerini ayrı ayrı dinler, daha sonra da o meseleyi hükme bağlardı. Sorulan konuda bir hadis ve sahâbî görüşü bulunmadığı takdirde kıyas yapar, kıyasın da mümkün olmadığı yerde istihsana giderdi. Onun ders verme usulüne göre soruların önce öğrencilerle tartışılması, o mesele

hakkında nas bulunup bulunmadığının araştırılması demektir. Verdiği bazı hükümlerin o konuda mevcut bir hadise aykırı görünmesi ise bazan hadisin Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış olmasıyla, çok defa da hadis Ebû Hanîfe'nin aradığı sıhhat şartlarını taşımadığı için onunla amel etmeyi uygun görmemesiyle izah edilebilir. Bu durum yalnız Ebû Hanîfe'ye mahsus bir metot olmayıp kendisine göre aradığı sıhhat şartlarını taşımadığı için belli bir hadisi almayan pek çok müctehid vardır. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde ve özellikle bulunduğu bölgede hadis uydurma işi yaygın hale gelince daha ihtiyatlı davranarak haber-i vâhidleri almada bazı şartlar ileri sürmüş olması onun ilmî ciddiyetinden kaynaklanmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin ilminin bütün hadisleri ihata etmediği de bir gerçektir. Ancak onun hadislerin nâsih ve mensuhunu çok iyi bildiği, Hz. Peygamber'in hayatını ve hadisleri öncelik-sonralık açısından inceleyerek özellikle son dönemde söylenen hadisleri esas aldığı belirtilir. Bu anlayış, hayatın değişmesi ve fıkhî hükümlerin bu değişikliğe belli ölçüde uyum sağlaması gerektiği fikrinin sonucudur. Ebû Hanîfe'nin, birbiriyle çatışan hadisleri uzlaştırmaya çalışmaktan çok nesih fikrini tercih etmesi de bu anlayışın ürünüdür. Fetva verdiği bir konuda görüşüne aykırı bir sahih hadis nakledildiğinde de tereddütsüz onu almış ve kendi ictihadından vazgeçmiştir. Ebû Hanîfe mürsel hadisleri de delil olarak kullanmıştır (Leknevî, er-Ref‘ ve't-tekmîl, s. 23). Hatta sahâbenin mürsellerini başkalarının müsnedlerinden üstün tutmuştur. Ebû Hanîfe âhad hadisi

Kur'an'ın genel ve zâhirî hükümleriyle, İslâm fıkhında yerleşik genel ilkelerle, kavlî veya fiilî meşhur sünnetle, hatta bazan da sahâbe ve tâbiînden gelen ortak uygulama ile karşılaştırarak değerlendirir, arada çatışma olduğunda genelde daha kuvvetli gördüğü ikinci grup delillerle amel ederdi. Geniş bir topluluğun önünde vuku bulması veya sık sık tekrarlanması sebebiyle çoğunluk tarafından bilinmesi, uygulanması ve rivayet edilmesi gereken bir konuda (umûmü'l-belvâ) vârid olan âhad haberi şâz bir görüş sayması da bu anlayışın sonucudur. Ancak bu metodolojisinin iyi kavranamadığı durumlarda hadisle amel etmediği veya kıyası hadisten öne aldığı gibi tenkitlere de muhatap olmuştur. Ebû Hanîfe daha hayatta iken kıyası hadise takdim etmekle suçlanmış, fakat kendisi ya bizzat ithamda bulunanlara nasıl ictihad ettiğini anlatarak veya böyle söyleyenlerin iftirada bulunduğunu ileri sürerek bu ithamları reddetmiş, nas bulunan yerde kıyasa ihtiyaç duyulmayacağını bildirmiştir. Ebû Hanîfe'nin bazı ictihadları, onun kıyası, râvisi fakih olmayan haber-i vâhide tercih ettiğini, Kur'an'ın açık ve özel hükümlerini (nas) ve genel ilkelerini haber-i vâhidle nesh ve tahsis etmediğini, rivayet ettiği hadise aykırı davranan râvinin hadisini delil almadığını göstermekteyse de bunu Ebû Hanîfe'nin genel bir metodu olarak belirtmek yanlış olur. Çünkü aksini gösteren ictihadlarının sayısı da bir hayli fazladır. Onun kıyası hadise takdim etmediği, aksine hadisi kıyasa takdim ettiğine dair ictihadlarında pek çok örnek bulmak mümkündür. Ebû Hanîfe haber-i vâhidleri delil almış, zayıf da olsa hadisi tercih etmiş, ancak nas bulunmayan yerde kıyasa gitmiştir. Ne var ki çok kıyas yapan bir âlim olarak tanınmıştır. Üzerinde ashabın ittifak ettiği tek bir görüşün bulunmadığı yerlerde onların farklı görüşlerinden kıyasa uygun olanını tercih etmesi, bunun yanında tâbiîn dönemi de dahil sonraki âlimlerin görüşleriyle kendini bağlı hissetmeksizin ictihad etmesi, gerek sahâbe gerekse tâbiînin icmaını, ayrıca sahâbî görüşünü delil olarak kullandığının göstergesidir. Bunların bulunmadığı yerde kıyasa giden Ebû Hanîfe, eğer kıyas sonucu vardığı hüküm genel olarak dinin ruhuna, genel prensip ve amaçlarına uygun düşmezse ilk bakışta görülmeyen, ancak biraz düşünmekle bulunabilecek olan müessir illeti kavrayarak ve daha kuvvetli bir delile dayanarak istihsan metoduyla ictihadda bulunmuştur. Bu açıdan istihsanla elde edilen hükmü almak, kıyasla varılan hükümden daha kuvvetlisine dönmek demek olur. Zira kıyas ispat edici değil ancak hükümleri ortaya çıkarıcıdır. Halbuki istihsan yapılarak ulaşılan hükmü diğer şer'î deliller takviye etmekte ve bu hüküm kıyasa göre gerçeğe daha

yakın görünmektedir.

Ebû Hanîfe'nin ictihad metodu, yetiştirdiği öğrencilerin bizzat yaptıkları ictihadlardan da anlaşılır. Bunların içinde Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl gibi kıyasta ileri bir dereceye ulaşanlar bulunmaktadır. Talebelerinden Muhammed b. Hasan'ın naklettiğine göre Ebû Hanîfe'nin öğrencileri yaptıkları kıyasları onunla tartışırlardı; fakat o, "Ben istihsan yapıyorum" deyince hiç kimse kendisine yetişemezdi (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, s. 179). Çünkü Ebû Hanîfe meseleler arasındaki açık veya gizli illetleri bulur, onları kolayca kavrardı. Ayrıca halkın muâmelâtını da göz önünde bulundurur, dinin temel ilke ve esaslarına aykırı olmadığı sürece bunları delil olarak alırdı. Ebû Hanîfe asla zorluk taraftarı değildi.

Ebû Hanîfe'nin fıkhında şahsiyetinin, içinde bulunduğu dönem ve şartların, şahsî görüş ve temayüllerinin, re'y ve ictihad anlayışının, ilmî muhitinin, ders aldığı ve görüştüğü âlimlerin belli bir tesiri mevcuttur. Aynı tesir, onun görüş ve öğretisi etrafında sonradan oluşan Hanefî mezhebi için de söz konusudur. Ebû Hanîfe'nin fıkhında, dönemlerinde Irak'taki re'y ekolünün temsilcisi durumunda olan İbrâhim en-Nehaî ve Hammâd b. Ebû Süleyman'ın derin izlerini bulmak mümkündür. Ancak bu durum, aralarında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin de bulunduğu (Hüccetullahi'l-bâliga, I, 419) bir kısım âlimi, onun fıkhının İbrâhim en-Nehaî'nin fıkhından farklı olmadığı kanaatine de sevketmiştir. İlk dönemlerinde hocası Hammâd'ın ve bu sebeple İbrâhim en-Nehaî'nin çizgisini büyük ölçüde korumuş olduğu doğrudur. Ancak hocasının ölümünden sonraki otuz yıl içinde hadis ve re'y ekollerinin birbirine kısmen yaklaşması sebebiyle hadis ekolüyle ve hadisçilerle de ilişki kurmuş, Mekke, Medine ve Ehl-i beyt fıkhından faydalanmış, devrindeki birçok yetişkin ilim adamıyla görüş alışverişinde bulunmuştur. Böylece İslâm ümmetinin mevcut fıkhî mirasını değişik kanallardan özümseme, farklı temayül ve bakış açılarını kendi şahsî birikim, metot ve kabiliyetiyle mezcederek bunlardan bir senteze varma imkânı bulmuştur.

Ebû Hanîfe'nin ticaret hayatının içinde bulunması, insanların problem ve ihtiyaçlarını yakından tanıması da ictihadlarının kabul ve uygulama şansını arttırmıştır. Öte yandan onun farklı kültür ve geleneklere sahip çeşitli grupların karma bir halde yaşadığı Irak bölgesinde yetişmiş olması, Hicaz

bölgesinde hâkim geleneksel sosyal yapı ve anlayıştan daha az etkilenmesine, birçok konuda örfü ve içtimaî vak‘ayı esas alan farklı yorum ve ictihadlara sahip olmasına zemin hazırlamıştır. Hanefî mezhebinin Araplar dışındaki müslümanlar arasında yaygınlık kazanmasının bir sebebi de bu olmalıdır. Denilebilir ki Ebû Hanîfe, hocaları ve önceki nesiller tarafından kendisine

intikal ettirilen fıkhî kuralları, görüşleri, âyet ve hadislerle ilgili yorumları içinde bulunduğu ortam, insanların ihtiyacı ve dinin genel ilke ve amaçları açısından yeniden değerlendirme, sınırlı naslarla sınırsız olaylar, naklin hükmü ile aklın yorumu, hadisle re’y arasında mâkul bir âhenk kurma imkânını yakalamıştır. Ebû Hanîfe’nin örf ve âdeti, Kur’an’ın genel ilkelerini, kamu yararını gözetmesi ve istihsanı sıkça kullanması bu gayretin sonucudur. Ebû Hanîfe, ticarî muameleleri açıklık ve belirlilik, faizden uzak olma, örf ve ihtiyaca uygunluk, dürüstlük ve güven şeklinde dört temel üzerine oturtmuş, ticarî hukukta olsun borçlar, aile ve kamu hukukunda olsun şahsî teşebbüs ve sorumluluğu, kişi hak ve hürriyetlerini ilke edinmiştir. Onun, bulûğa ermiş kızın velisiz evlenebileceği, sefihin ve borçlunun ehliyetinin kısıtlanamayacağı, vakfın bağlayıcı olmayacağı gibi fıkhî görüşleri bu anlayışının sonucudur.

Ebû Hanîfe, kendi dönemine kadar geçen sürede oluşan ve nasların yorumu mahiyetinde olan kuralları gerektiğinde yeniden ifade etmiş, bazan da kuralı değiştirmek yerine ferdî ihtiyaç veya zarureti giderebilmek için birtakım fıkhî çözüm ve çareler önermiştir. Ancak bulduğu bu çareler çok sınırlı bir alanda ve belli ölçüde uygulanmış olup hiçbir zaman ana kuralı işlemez kılacak ve kanuna karşı hile teşkil edecek mahiyette değildir. Hanefî mezhebinin teşekkülü sürecinde geliştirilip üretilen ve literatürde “hîle-i şer‘iyye” olarak terimleşen (bk. HİYEL) hukukî çözümlerin bütünüyle Ebû Hanîfe’ye isnat edilmesi doğru olmadığı gibi onun bu konuda müstakil bir kitap (Kitâbü’l-Hiyel) yazdığı rivayeti de doğru değildir. Ebû Hanîfe’nin fıkhının bâriz özelliklerinden biri de hukukî objektifliği esas alması, kötü kasıt ve niyet araştırmasında, sebep-sonuç bağlantısını kurmada mâkul bir sınırı aşmamasıdır. Hükümlerin hukukî tarafını uhrevî hayata ilişkin dinî yönünden ayrı mütalaa ettiğinden, işin dinî ve vicdanî tarafı fertlere ait olmak üzere beşerî ilişkilerde objektif ölçüleri kullanmıştır. Bu metodu gereği bazı fetvaları diğer hukuk ekollerince, hatta öğrencilerince tenkit

edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin fıkhının dayandığı esaslar, sonraki nesillere mensup Hanefî fakihleri tarafından, mevcut fetva ve ictihadlar göz önüne alınarak tesbit edilmeye çalışılmış olmakla birlikte Hanefî ekole göre yazılan usul kitaplarındaki metodolojik kural ve görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait oluşu her zaman kesinlik taşımaz. Mezhep müdafaasına, mevcut ictihadların izah ve sistemleştirilmesine dair bu kuralların bazı istisnalarının olacağı da açıktır. Ebû Hanîfe, ictihad usulünün ve fıkhının dayandığı esasların katı bir uygulayıcısı olmayıp meselenin konum ve mahiyetini, gerektiğinde farklı yönlerini göz önünde bulunduran farklı fetvalar da vermiştir. Fıkhının kuralcı değil de meseleci tarzda doğması, Hanefî mezhebinin hayata ve insanların ihtiyaçlarına uygun bir yapıda gelişmesiyle sonuçlanmıştır. Öte yandan onun belli bir delil ve anlayışın ürünü olarak ileri sürdüğü bir görüşün, ileriki devirlerde yazılan Hanefî eserlerinde yeni naklî ve aklî delillerle desteklendiği ve neticede Ebû Hanîfe'nin, bütün bu delil ve yorumlar sonucu o görüşe sahip olduğu şeklinde bir ifade kazandığı da söylenebilir.

Ebû Hanîfe, sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak bölgesinde oluşan zengin ilmî ve fikrî gelişmeyi hocaları ve görüştüğü çeşitli âlimler vasıtasıyla yakından tanıma ve kavrama imkânı bulmuştur. Etrafında seçkin ve dirayetli öğrencilerin oluşturduğu ders halkası da bir bakıma önceki kuşaklardan devralınan bu zengin mirası, gelişen şartlara ve çoğalan fıkhî meselelere paralel olarak yeniden değerlendirip sistemleştiren geniş tabanlı bir ictihad şûrası fonksiyonu görmüştür. O dönemin fıkhî zenginliği ise genelde Ebû Hanîfe'ye değil bölgeye nisbet edilerek "Irak fıkhı" olarak anılır. İki meşhur öğrencisi Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in yazdığı eserler sayesinde ileriki nesillere aktarılma şansını bulan bu fıkhın içinde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin yanı sıra Osman el-Bettî, İbn Şübrüme, İbn Ebû Leylâ gibi çağdaşı fakihlerin görüşleri de yer alır. Ancak bu dönemde oluşan fıkhî birikim, hem üstat olması hem de görüşlerinin ağırlığı sebebiyle ileriki asırlarda Ebû Hanîfe'nin adına nisbetle "Hanefî mezhebi" olarak anılmaya başlanmıştır. Irak fıkhının mezhep olarak teşekkülünde ise bölgesel ve tarihî şartların yanı sıra fıkhî meselelerin ve çözümlerinin sistemleştirilip belli bir kural ve metodolojiye kavuşturulmuş olmasının da önemli payı vardır (bk. HANEFÎ MEZHEBİ). Bu sebeple Ebû Hanîfe, devrindeki fıkhî birikimi ve

düşünceyi parça parça fer‘î meseleler ve çözümler görünümünden çıkarıp belli ölçüde sistemleştirdiği, yeni olay ve meselelerin fıkhî çözümüne de imkân veren bir bütünlük kurmaya çalıştığı için dönemindeki fıkıh ilminin gelişiminde etkin bir rol oynamıştır. Ancak bu gelişimde, etrafındaki ders halkasını oluşturan Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer gibi her biri bağımsız müctehid sayılabilecek vasıftaki seçkin arkadaş ve öğrencilerinin, hem hocalarının sağlığındaki hem de onun vefatından sonraki fıkhî gayret ve faaliyetlerinin de önemli payı vardır.

Ebû Hanîfe’nin fıkhî düşüncenin gelişmesine olan büyük katkısı, diğer mezhep imamları ve İslâm âlimlerince de değişik üslûplarda ifade edilmiştir. İmam Şâfiî’nin, fıkıhla meşgul olan bütün âlimlerin Ebû Hanîfe’ye teşekkür borçlu olduğunu dile getiren meşhur sözü (“İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe’nin iyâlidir”, İbn Abdülber, s. 136) onun fakihler nezdindeki itibarını anlatmaya kâfidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-Fıkhu’l-ebsat, (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1368/1949, s. 36; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 368-369; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb, VI, 213; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 255-256; Pezdevî, Kenzü’l-vüsûl, I, 8; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efganî), Haydarâbâd 1394/1974; İbn Hazm, Mülahhasu ibtâli’l-kıyâs ve’r-reʾy ve’l-istihsân ve’t-taklîd ve’t-taʿlîl, Dımaşk 1960, s. 9, 13, 68; a.mlf., İhkâm fî usûli’l-ahkâm, Kahire 1970, IV, 542; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 324-330, 333-334, 352, 360, 368, 416, 421-422; İbn Abdülber, el-İntikāʾ, Kahire 1350, s. 122-123, 136, 142-144; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 137-139; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1981; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 326; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 347; Nevevî, Tehzîb, s. 216, 217; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 163-164; Karâfî, Şerhu Tenkīhi’l-fusûl fi’l-usûl, Kahire 1306, s. 154, 202; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 394-402; a.mlf., Menâkıbü’l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan, Kahire, ts., s. 7, 8, 11, 14-15; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullahi’l-bâliga, Beyrut 1990, I, 419;

Şâtıbî, el-Muvâfakat, IV, 135, 136; a.mlf., el-İʿtisâm, II, 118; Bezzâzî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-Aʿzam, Beyrut 1981; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, II, 342; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 167, 302; X, 401; XI, 91; Süyûtî, Tebyîzü's-sahîfe fî menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe, Haydarâbâd 1334, s. 3, 6, 9-11, 14-15, 25-28, 30, 33; İbn Hacer el-Heytemî, el-Hayrâtü'l-hisân, Kahire 1304, s. 5-6, 21, 2627, 32, 60; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 645; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1949, s. 22, 23; Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkī, ʿUkūdü'l-cümân fî menâkıbi Ebî Hanîfe en-Nuʿmân, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7200, vr. 22b, 23ª, 24ª; Hüseyin el-Müderris, Menâkıbü Ebî Hanîfe, TTK Ktp., vr. 10ª-b, 11ª, 16b (Muhammed Tâvît et-Tancî nüshası);

Zebîdî, ʿUkudü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe, İstanbul 1309, I, 5-6, 45; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 23, 59; a.mlf., el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-esʾileti'l-ʿaşereti'l-kâmile, Halep 1384/1964, s. 47; Mahmud Esad Seydişehrî, Târîh-i İlm-i Hukuk, İstanbul 1331, s. 204; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 235-245; M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbü'l-Hatîb, Kahire 1361/1942, s. 16-18, 20, 21; a.mlf., en-Nüketü't-tarîfe, Kahire 1365, s. 3-5; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1954, s. 39, 40; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 161; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne, Kahire 1961, s. 451, 463, 467, 469, 471; M. Esad Kılıçer, İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları, Ankara 1963, s. 48, 49; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi, İstanbul 1963, s. 31; M. Abdurrahman el-Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-Ahvezî, Kahire 1386/1967, I, 162-164, 166, 169-170; Sezgin, GAS [Ar.], I/3, 31-50; Subhî es-Sâlih, ʿUlûmü'l-hadîs ve mustalahuh, Beyrut 1969, s. 210, 266, 347, 383, 384; Abdülkadir Şener, İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan, İstislah, Ankara 1974, s. 128, 129; M. Ebû Zehre, Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye, Kahire, ts., II, 175; a.mlf., Ebû Hanîfe, Kahire 1976; Velîd el-A'zamî, Medresetü'l-İmâm Ebî Hanîfe, Beyrut 1404/1983; Mustafa Uzunpostalcı, Ebû Hanîfe Hayatı ve İslâm Fıkhındaki Yeri (doktora tezi, 1986), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 56-202; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Kahire, ts., II, 176-180, 182, 183; III, 274; Abdülhalîm el-Cündî, Batalü'l-hürriyye ve't-tesâmuh fi'l-İslâm, Kahire, ts., s. 32, 33; Seyyid Afîfî, "et-Tecdîd fi'l-İslâm, el-müceddidûn

fi’l-karni’s-sânî el-hicrî, el-İmâm Ebû Hanîfe”, ME, IX/1 (1939), s. 105, 106, 168, 368-371, 420; Abdülalîm, “Maʿrifetü’l-mezâhib”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, I/1, Tahran 1960, s. 163-177; Abdülganî Ahmed Nâcî, “Ebû Hanîfe ve hürriyetü’r-reʾy”, ME, XLVI/3 (1974), s. 323-328; M. Abdürreşîd en-Nu‘mânî, “Mekânetü Ebî Hanîfe fi’l-hadîs”, ed-Dîrâsâtü’l-İslâmiyye, XXIV/1, İslamâbâd 1989, s. 27-67; Halim Sabit Şibay, “Ebû Hanîfe”, İA, IV, 20-28; R. Paret, “İstihsan”, a.e., V/2, s. 1217-1219; J. Schacht, “Abū Hanīfa al-Nuʿman”, EI² (İng.), I, 123-124; U. F. Abd-Allah, “Abū Hanīfa”, EIr., I, 295-301.

Mustafa Uzunpostalcı

Akaide Dair Görüşleri.

Havâric, Cehmiyye, Mu‘tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie ve Şîa’nın birer itikadî mezhep olarak teşekkül etmeye başladığı bir dönemde yetişen Ebû Hanîfe, akaid ve kelâma dair görüşleriyle Ehl-i sünnet akîdesinin oluşmasına zemin hazırlayan âlimlerdendir. Özellikle Basra’da ilâhî sıfatlar, kader, mürtekib-i kebîre ve tekfir gibi ilk dönemin belli başlı akaid meseleleri üzerinde değişik görüşlere mensup âlimlerle yaptığı tartışmalarda İslâm ümmetinin çoğunluğu tarafından benimsenen itikadî ilkeleri ortaya koymuş ve bunları güçlü delillerle savunmuştur. Çağdaşları arasında Ca‘d b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Abdülkerîm b. Acred, Zürâre b. A‘yen ve Şeytânüttâk gibi değişik görüşleri savunan ilk kelâmcılar yer alır. Bunlardan özellikle Cehm b. Safvân, Amr b. Ubeyd ve Şeytânüttâk ile yaptığı tartışmalar tabakat kitaplarında kısmen de olsa nakledilmiştir. Hâricîler’den Yezîd b. Ebân er-Rekāşî, Şîa’dan Hişâm b. Hakem, Mu‘tezile’den Dırâr b. Amr ve Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf da Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönemi kısmen idrak eden önemli âlimlerden bazılarıdır.

Ebû Hanîfe’nin kelâm metoduna karşı takındığı tavırla ilgili olarak kaynaklarda yer alan farklı bilgileri üç grupta toplamak mümkündür: 1. Ebû Hanîfe kelâm ilmiyle uğraşmayı farz-ı kifâye kabul etmiş, ilmî hayatına itikadî konularla ilgilenerek başlamış, Kûfe ve Basra gibi ilmî muhitlerde kendisini yetiştirip seçkin bir kelâm âlimi olmuş ve hayatı boyunca bu

konudaki çalışmalarını sürdürmüştür. Nitekim İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe'yi kelâm ilminin kurucusu olarak kabul etmiş (Taşköprizâde, II, 67), Bağdâdî onun fakihler içinde Ehl-i sünnet kelâmcılarının ilki olduğunu belirtmiştir (Usûlü'd-dîn, s. 308). Daha sonra İbnü's-Sübkî, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi âlimler de bu görüşü benimsemiş, çağdaş yazarlardan M. Zâhid Kevserî, Ali Sâmî en-Neşşâr ve İnâyetullah İblâğ aynı kanaati paylaşmışlardır. 2. Ebû Hanîfe önce kelâm ilmiyle ilgilenmiş, ancak daha sonra ashabın itikadî meselelerle meşgul olmadığını düşünerek amelî konularda halkın karşılaştığı problemlerin çözülmesini daha önemli görmüş ve bir daha uğraşmamak üzere kelâm ilmini terkedip fıkha yönelmiştir (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, s. 51-53; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, s. 21). 3. Ebû Hanîfe, kelâmı öğrenilmesi câiz olmayan ilimlerden kabul edip başta oğlu Hammâd olmak üzere öğrencilerine bu ilimle uğraşmayı yasaklamış, insanlara kelâmın kapısını aralayan Amr b. Ubeyd'in yanı sıra biri tenzihte, diğeri teşbihte olmak üzere iki aşırı ucu temsil eden Cehm b. Safvân ile Mukātil b. Süleyman'a lânet okumuştur (Kādî Abdülcebbâr, s. 266; Temîmî, I, 113).

İlk iki görüş birbirine oldukça yakındır. Her ikisinde de Ebû Hanîfe'nin itikadî tartışmalara girdiği ve henüz oluşma döneminde bulunan kelâm ilminin ilk temsilcileri arasında yer aldığı belirtilmektedir ki isabetli görünen de budur. Ebû Hanîfe'ye itikadî konulara ilişkin bazı risâlelerin nisbet edilmesi ve fıkıh sisteminde re'ye ve kıyasa başvurup bir anlamda akılcılığı benimsemesi onun kelâmî bir nosyona sahip olduğunun delilleridir. Hayatının belli bir döneminden sonra fıkhî konularla fazlaca meşgul olması, itikadî meselelerle ilgilenmeyi câiz görmemesinden değil akaide dair temel esaslara ilişkin görüşlerini ortaya koyduktan sonra bu alandaki çalışmalara fazla ihtiyaç duymamasından, ayrıca çözüm bekleyen fıkhî meselelerin çokluğundan kaynaklanmış olmalıdır. Vefatından önce öğrencilerine yaptığı tavsiyeleri ihtiva eden el-Vasıyye ile er-Risâle'sinin itikadî meselelere dair olması kelâmî konularla ilgisini kesmediğini gösterir (İnâyetullah İblâğ, s. 21). Ebû Hanîfe'nin, ashabın itikadî konularda tartışmaya girmemesinden dolayı akaid meseleleriyle uğraşmayı terkettiğine dair rivayete gelince bunun sahih olması uzak bir ihtimaldir. Zira el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim'de tamamen aksi bir görüşü savunmuştur. Burada belirtildiğine göre Ebû Hanîfe ashap dönemindeki şartların değiştiğini görmüş, İslâm dünyasında çeşitli siyasî ve fikrî gelişmelerin

meydana gelmesi sebebiyle iman esaslarının belirlenmesi için akaid konularının incelenmesini zaruri görmüştür. Ashap döneminde müslümanlar arasında akaide dair bir ihtilâf bulunmadığı halde hicrî I. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan ihtilâflar neticesinde değişik görüş sahiplerinin birbirini tekfir edip öldürmeyi câiz görmesi, Ebû Hanîfe'ye göre itikadî esasların Kur'ân-ı Kerîm'e ve sahih hadislere başvurularak kesin delillerle belirlenmesini zorunlu hale getirmiştir (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 11-12). Bu da onun kelâm ilmiyle uğraşmayı doğru bulmadığına ilişkin rivayetlerin sahih olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu rivayetlerin doğru olabileceğini kabul eden âlimlere göre ise Ebû Hanîfe'nin meşgul olmayı uygun bulmadığı kelâm Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan, buna karşılık yabancı kültürlerden etkilenen veya hakkı değil bâtılı savunmayı hedef alan ve ne olursa olsun muarızın görüşlerinin mutlaka yanlış olduğunu göstermeyi amaçlayan itikadî tartışmalardır. Sonuç olarak Ebû Hanîfe mutlak mânada kelâm ilmi aleyhinde

bulunmamıştır (Taşköprizâde, II, 154-159; Beyâzîzâde, s. 35-46).

Ebû Hanîfe'nin fıkhı, "kişinin dünya ve âhirette fayda veya zarar göreceği hususlara ilişkin hükümleri bilmesi" şeklinde tarif ederek bunlardan akaide dair hükümleri konu edinen ilme "el-fıkhü'l-ekber" adını vermesi onun, akaidi amelî hükümleri inceleyen fıkıhtan üstün tuttuğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe, farklı itikadî telakkilerin çarpıştığı Kûfe, Basra, Bağdat ve Hicaz bölgelerini dolaşıp bu yörelerde savunulan görüşleri öğrendikten sonra Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri incelemek suretiyle İslâm akaidini asıl kaynaklarından belirlemeye çalışmıştır. Kendisiyle tartıştığı muarızı nasları kabul eden biriyse kesin naklî delil, nasları delil saymayan biriyse kesin aklî delil kullanmıştır (Ebü'l-Hayr, s. 134-135). Nitekim mülhidlerle yaptığı tartışmalarda aklî deliller kullandığı gibi muhaliflerini ikna etmek için "ma'kulâtı mahsûs hale getiren" kıyaslar yapmış, bazan da esaslarına Kur'an'da işaret edilen ihtimalleri tartışma metoduna başvurmuştur. Akaidde daha çok Kur'an'ı esas alıp ondan itikadî hükümler çıkarmış, hadisleri de bazan kullanmakla birlikte Kur'an'a aykırı hükümler ihtiva edenlerini uydurma kabul ederek dikkate almamıştır. Zira ona göre Kur'an'a aykırı hükümler taşıyan hiçbir söz Hz. Peygamber'e ait olamaz (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 26-27; Beyâzîzâde, s. 50-70; Ebü'l-Hayr, s. 200-204).

Ebû Hanîfe’nin akaid alanında görüşlerinden faydalandığı kişilerin başında Hz. Ali gelir. Zira Ebû Hanîfe, kendisiyle savaşan muhaliflerine “isyankâr kardeşler” adını vermek suretiyle adam öldürme gibi büyük bir günahı işleyenlerin dahi mümin olduğuna hükmetmesinden ötürü Hz. Ali’yi itikadî problemlere çözüm getiren ilk âlim olarak görmüş ve onun bu metodundan önemli ölçüde faydalandığını açıklamıştır (Risâle, s. 69). Ehl-i beyt’e mensup âlimlerden Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır, Ca‘fer es-Sâdık ve Abdullah b. Hasan b. Hasan ile görüşüp akaid konularında onlardan istifade etmiş, ashaptan Abdullah b. Mes‘ûd, Muâz b. Cebel, tâbiînden Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, Saîd b. Müseyyeb, Ömer b. Abdülazîz gibi âlimlerin görüşleri de onun itikadî düşüncelerine şekil vermiştir. Bunlardan başka Hüseyin b. Hâris ve Ebü’l-Kāsım el-Cedelî’den de faydalandığı nakledilir.

Ebû Hanîfe’nin itikadî görüşlerini, talebeleri Ebû Yûsuf, Ebû Mutî‘ el-Belhî ve Ebû Mukātil es-Semerkandî tarafından yazılıp nakledilen el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, el-Fıkhü’l-ekber, el-Fıkhü’l-ebsat, er-Risâle, el-Vasıyye adlı akaid risâlelerinin yanı sıra tabakat ve menâkıb kitaplarından tesbit etmek mümkündür. Bununla birlikte onun itikadî görüşlerini hatasız olarak belirlemek oldukça güçtür. Ebû Hanîfe’nin itikadî cephesini inceleyen müellifler, söz konusu kaynaklarda bazan aynı konuda kendisine farklı görüşler nisbet edilmesini, akaid risâlelerinin bizzat kendisi tarafından yazılmayıp talebelerince kaleme alınması ve bu risâlelerde araz, cevher, zât, sıfat, mûcize, kerâmet gibi daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı kabul edilen terimlerin yer alması sebebiyle ona aidiyetlerinin tartışmalı olmasını, risâlelerin bazı yazma nüshalarında değişik bilgilerin yer almasını ve dolayısıyla eserlerine sonradan bazı ilâvelerin yapılmış olma ihtimalini, onun itikadî görüşlerini belirlemeyi zorlaştıran âmiller arasında zikrederler. Her şeyden önce tabakat ve menâkıb kitaplarında Ebû Hanîfe’yi övme ve yerme hususunda ifrat ve tefrite varan aşırı değerlendirmelerin yapıldığı, bu arada taraftarlarına göre onun Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olan bir kişi, muhaliflerine göre ise tekfir edilmesi gereken zararlı bir bid‘atçı olarak gösterildiği dikkati çekmektedir. Bu da söz konusu kaynaklardaki bilgilerin ihtiyatla karşılanmasını gerekli kılan bir husustur. Nitekim Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî, Kaderiyye ve Râfiza’ya mensup bazı kimselerin kendi bâtıl inançlarını terviç etmek amacıyla onları Ebû Hanîfe’ye nisbet ettiklerini

kaydetmiştir (et-Tebsîr, s. 185). Talebelerince ona atfedilen akaid risâlelerine bazı ilâveler yapılmış olmasına rağmen bunların ana hatlarıyla ona ait görüşleri ihtiva ettiği hususu ittifaka yakın bir kanaat halindedir. Ebû Hanîfe ile öğrencilerinin akaide dair görüşlerini naklettiğini belirten Ebû Ca‘fer et-Tahâvî'nin Akīde'sindeki görüşlerle söz konusu risâlelerdeki görüşlerin büyük çapta benzerlik arzetmesi de bunu teyit etmektedir. İlgili risâlelerde yer alan araz, cevher, zât, sıfat, mûcize ve kerâmet terimleri bunlara sonradan ilâve edilmiş olabileceği gibi Ebû Hanîfe'nin bunlardan bahsetmiş olması da uzak bir ihtimal değildir. Zira onun döneminde yaşayan Ca‘d b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Şeytânüttâk, Hişâm b. Hakem gibi kelâmcıların aynı terimleri kullandıkları ve Ebû Hanîfe'nin de Cehm b. Safvân ve Şeytânüttâk ile münazaralar yaptığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Ulûhiyyet. Bütün varlıklar Allah tarafından yoktan (lâ min şey') yaratılmıştır. Göklerin ve dünyanın şaşmaz bir düzene sahip olması, varlıkların bir halden başka bir hale dönüşmesi, çocuğun güzel bir endam ile ana karnından çıkması, bilgili ve hikmet sahibi ulu bir yaratıcının mevcudiyetini gösteren apaçık delillerdir. Akıl, azgın dalgalar arasında seyreden bir geminin yetenekli bir kaptanı olmadan yoluna devam etmesini imkânsız gördüğü gibi kâinatın da bilgili ve her şeye gücü yeten bir yaratıcısı olmadan var olup düzenli şekilde devam etmesini muhal görür (Beyâzîzâde, s. 75-85). Her insan bunları düşünerek Allah'ın var olduğunu idrak edebilir. Bundan dolayı dinî bir davetle karşılaşmasa bile yetişkin ve akıllı her insan Allah'a inanmakla yükümlüdür. Akıl yürütmek suretiyle Allah'a isim ve sıfat nisbet edilemez; O sadece zâtına nisbet ettiği isim ve sıfatlarla nitelendirilebilir. O'nun ilim, irade, hayat, kudret, kelâm, sem‘, basar gibi zâtî; yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme gibi fiilî sıfatları vardır. Sıfatları zâtından ayrılmaz. Bütün isim ve sıfatları ezelî olup hiçbiri hâdis değildir. İlâhî fiiller ezelî olmakla birlikte bu fiillerle meydana gelenler (mef‘ul) hâdistir. Allah araz ve cisim değildir, dengi ve benzeri yoktur (Beyâzîzâde, s. 90-127, 212-219). Sayı itibariyle değil eşi ve benzeri bulunmaması itibariyle birdir. İlâhî zatın yanı sıra sıfatların hiçbiri de yaratıklara ve sıfatlarına benzemez. İhlâs sûresi bunu ifade etmektedir. Naslarda Allah'a atfedilen yed, nefs, vech, nüzûl gibi sıfatların keyfiyeti bilinemez. Bunlar ne yaratıklara ait organ ve fiillere benzetilebilir, ne de i‘tizâl ehlinin yaptığı gibi te'vil edilerek açıklanabilir. Zira "yed"i kudretle

açıklamak örneğinde olduğu gibi bu sıfatları te’vil etmek onları ilâhî sıfat olmaktan çıkarır. Allah ihtiyaç duymaksızın göklerin üstünde bulunan arşa istivâ etmiştir. Bir mekânda bulunmaya muhtaç olmayan Allah zâtıyla değil ilmî ve ilâhî yardımıyla yaratıklarının yanındadır (Ebû Hanîfe, el-Vasıyye, s. 73; Beyhakī, s. 540, 572; Beyâzîzâde, s. 186-198). Allah dilediği şekilde ve keyfiyeti bizce bilinmeyen bir tarzda müminler

tarafından cennette görülecektir (Dârimî, s. 15).

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe’nin Allah’a mâhiyet atfettiğine dair rivayetler yer almışsa da bunların sahih olmadığı kabul edilmiştir (Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 50; krş. Makdisî, I, 84-85).

2. Halku’l-Kur’ân. Bu konuda Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen görüşler farklı olup üç noktada toplanabilir. a) Kur’an’ın sadece Allah kelâmı olduğuna inanmak gerekir, mahlûk olup olmadığı hususunu tartışmak câiz değildir (Temîmî, I, 175-176). b) Kur’an mahlûktur, zira Allah’ın dışındaki her şey yaratılmıştır. Nitekim yaratılmış bir şeye yemin etmek câiz olmadığından Kur’an’a yapılan yemin geçerli sayılmamıştır (Hatîb, XIII, 383-384; Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 238). c) Kur’an Allah kelâmı olup mahlûk değildir, fakat Kur’an’ı telaffuz edişimiz ve onu yazışımız mahlûktur (Ebû Hanîfe, el-Fıkhü’l-ekber, s. 58; Beyâzîzâde, s. 175-179).

Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü ilk defa Ebû Hanîfe’nin ortaya attığını ileri süren ikinci rivayet ya onu kötülemek isteyenlerce uydurulmuştur veya eksiktir. Ebû Hanîfe belki de ilk defa Kur’an’ı telaffuz edişin mahlûk olduğunu söylemiş, fakat muhalifleri bunu “Kur’an mahlûktur” şeklinde eksik olarak nakletmişlerdir. Eğer Ebû Hanîfe Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunmuş olsaydı bazı görüşlerini eleştiren Buhârî’nin bu hususta da onu eleştirmesi gerekirdi. Halbuki Buhârî, halku’l-Kur’ân konusuna ayırdığı Halku efʿâli’l-ʿibâd adlı eserinde Ebû Hanîfe’ye böyle bir görüş nisbet etmemiş, Eş‘arî de Makālât’ında Kur’an’ın mahlûk olduğunu kabul edenler arasında Ebû Hanîfe’yi zikretmemiştir. Birinci rivayetin ise halku’l-Kur’ân tartışmasına girmeyi uygun görmediği dönemdeki görüşünü yansıtmış olması muhtemeldir. Üçüncü rivayet Ebû Hanîfe’nin nihaî görüşü olmalıdır. Nitekim bazı kaynaklar, Ebû Yûsuf’un hocasıyla altı ay halku’l-Kur’ân konusunu tartıştığını ve sonunda onunla, “Kur’an Allah kelâmıdır, mahlûk

değildir, mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir" görüşünde karar kıldıklarını kaydetmektedir (Hatîb, XIII, 383-384; Beyhakī, s. 321-322). Bu da Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân konusundaki görüşünün bazı değişiklikler geçirdiğini gösterir.

3. Kader. Kâinatta meydana gelen her şey ilâhî takdir ve kazâya göre cereyan eder. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de (meselâ bk. el-Kamer 54/49, 52-53; Yûnus 10/34, 99) ve hadislerde (el-Muvatta᾽, "Kader", 14; Tirmizî, "Îmân", 4) her şeyin yaratılmadan önce yazıldığı ve meydana gelen şeylerin bu yazıya göre gerçekleştiği açıkça belirtilmiştir. Allah Teâlâ hayır ve şer dahil vuku bulacak her şeyi ezelî ilmiyle bilmiş ve ilmine göre vasfederek levh-i mahfûza yazmıştır (Beyâzîzâde, s. 266-279). Bununla beraber müminleri imana, kâfirleri de küfre zorlamamış, herkese fiillerini iradeleriyle gerçekleştirme imkânı tanımıştır. Zira Allah herkesin kaderini, kendi iradeleriyle gerçekleştirecekleri şekilde yazmıştır. Bundan dolayı kişi annesinden mümin veya kâfir (saîd veya şakî) olarak doğmaz; mümin iken kâfir, kâfir iken mümin olabilir (Zebîdî, II, 9).

Kulların fiillerini yaratan Allah'tır, kul ise fiil yapmayı diler ve onu icra eder. Eğer kul fiillerinin yaratıcısı olsaydı onları dilediği şekilde yapabilmesi ve her dilediğini gerçekleştirebilmesi gerekirdi. Fiillerini yapma gücü (istitâat) fiilden önce değil fiil anında kullara verilmiştir. Kul fiili yapma anından önce bu güce sahip bulunsaydı Allah'a muhtaç olmazdı; halbuki Kur'an'da kulların her an Allah'a muhtaç oldukları bildirilmiştir (Fâtır 35/15; Muhammed 47/38). İstitâat, fiilini gerçekleştirmesinden sonra da kula verilmiş olamaz; zira bu takdirde fiilin istitâatsız meydana gelmesi gerekir ki bu muhaldir. Kulda istitâat yaratmakla Allah kulun fiilinin hâlikı, kul ise bu istitâatı hayır veya şer yönünde kullanmakla fiilin kâsibidir. Bütün bu açıklamalara rağmen Ebû Hanîfe kader problemini hürriyet-zarûret çelişkisinden kurtararak çözemediğinin farkına varmış olmalıdır. Zira ona göre gözün güneşe bakması mümkün olmadığı gibi aklın da kader ve kulların fiilleri konusunu nihaî çözüme kavuşturması mümkün değildir (Beyâzîzâde, s. 150-165, 182-183, 243-254; Ebü'l-Hayr, s. 170-178).

4. Nübüvvet. Nübüvvetin gerçekliği ilâhî bir ilhamla kavranabilir. Şöyle ki Allah, peygamberin ilâhî kaynağa dayandırarak verdiği bilgilerin doğruluğu hususunda insanların kalbinde bir kanaat ve bir itminan yaratır. Bununla

birlikte peygamberlerin gösterdikleri mûcizeler de haktır. Hz. Peygamber'in inşikâku'l-kamer* mûcizesi ve mi'racı bu tür olaylardandır. Peygamberler şirkten, büyük ve küçük günahlardan korunmuştur. Ancak küçük hata (zelle) işlemeleri mümkündür. Bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin temel prensipleri tevhid esasına dayalı tek bir sistem oluşturmakla birlikte fer'î hükümleri (şeriat) farklı olabilmiştir (Beyâzîzâde, s. 198-200, 311-336). Allah'a inandığı halde son peygamberin nübüvvetini benimsemeyen kimse Allah'a da iman etmemiş sayılır. Çünkü ona iman etmek Allah'ın emirlerinden biridir (en-Nisâ 4/65). Dolayısıyla Allah'a iman eden herkesin Hz. Muhammed'in nübüvvetini de kabul etmesi gerekir (Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 23; Beyâzîzâde, s. 318-336).

5. Âhiret. Kabir azabı haktır; zira Kur'ân-ı Kerîm'de buna işaret edilmiştir (et-Tevbe 9/101; et-Tûr 52/47). Kabir azabına inanmayanlar Cehmiyye mensuplarıdır. İnsanların ölümden sonra diriltilmeleri ve amellerinin tartılması haktır. Kıyamet alâmetlerinden kabul edilen deccâlin çıkışı ile Hz. Îsâ'nın nüzûlü, ayrıca cennetle cehennemin ebedîliği konularında Ebû Hanîfe'ye farklı görüşler nisbet edilir. Deccâlin çıkışı ve Hz. Îsâ'nın nüzûlü el-Fıkhü'l-ekber'e ait yazma nüshaların bir kısmında yer almamaktadır. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini yansıtan beş risâlesini bir araya toplayıp yeniden düzenleyen Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde de söz konusu kıyamet alâmetlerine yer verilmemiştir. Bu da deccâlin çıkışı ve Hz. Îsâ'nın nüzûlü konusunun Ebû Hanîfe'nin risâlelerine sonradan ilâve edildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Akaid risâlelerinde belirtildiğine göre Ebû Hanîfe cennet ve cehennemin ebedî olduğunu kabul eder (el-Vasıyye, s. 75; el-Fıkhü'l-ekber, s. 62). Diğer bazı kaynaklarda ise cennet ile cehennemin ebedî olmadığına ve yaratılan her şeyin mutlaka yok olması gerektiğine inandığı rivayet edilmektedir (Hatîb, XIII, 399-400; Vehbî Süleyman Gāvecî, s. 38-39). Ancak Ebû Hanîfe, bu görüşü ortaya atan Cehm b. Safvân'ı tekfire kadar varan bir tenkide tâbi tuttuğuna göre bunun kendisine nisbet edilmesinin yanlış olduğunu söylemek mümkündür. Şu var ki Ebû Hanîfe cennetin ebedîliğine delil getirdiği halde cehennemin ebedîliğini ispatlayan herhangi bir delil zikretmemiştir (el-Fıkhü'l-ebsat, s. 52). İbn Kayyim'in Münzir b. Saîd'den yaptığı bir nakilde belirtildiğine göre Ebû Hanîfe ve mensupları, Âdem'in yaratıldığı cennetin dünya bahçelerinden biri olduğu kanaatini taşıyorlardı (Hâdi'l-ervâh, s. 53-54). Buna karşılık el-Fıkhü'l-ebsaṭ'ta cennet ile cehennemin elan yaratılmış

bulunduğu belirtilmekte ve Allah'ın her şeyi yarattığını bildiren âyet (el-En'âm 6/102) buna delil gösterilmektedir.

6. İman-Günah Meselesi. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen görüşlere göre iman bilgi, tasdik ve ikrar unsurlarından oluşur. Bir insanda imanın gerçekleşmesi için onun şüpheden arınmış kesin bilgiye sahip olmasının yanı sıra bu bilginin doğruluğunu kesin olarak tasdik etmesi ve bu kararını sözlü olarak açıklaması gerekir (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 11; İbn Hazm, III, 227, 228; Ebü'l-Hayr, s. 183). İman için bunların hiçbiri tek başına yeterli değildir. Aksi halde kalben tasdik etmedikleri halde inandıklarını söyleyen münafıkların ve Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu bilmelerine rağmen nübüvvetini tasdik etmeyen Ehl-i kitap'ın mümin sayılması gerekir. Halbuki Kur'an'da gerçeği tasdik etmemekte direnen münafıklarla Ehl-i kitap kâfir statüsünde tutulmuştur (el-Münâfıkūn 63/1; el-Bakara 2/146; el-En'âm 6/20). Yine Kur'an'da, gerçeği dilleriyle ikrar etmelerinin karşılığı olmak üzere Ehl-i kitap'tan bazılarının cennetle mükâfatlandırıldığının bildirilmesi (el-Mâide 5/85), dille ikrarın imanın unsurlarından biri olduğunu gösterir (Bezzâzî, II, 201-202). Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin, mümin vasfını kazanmak için mârifet ve tasdiki yeterli görmesini (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 31) dikkate alarak mârifet ve tasdiki aslî, ikrarı da tâli birer unsur olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Zira ona göre dil ile ikrar dünyevî hükümlerin uygulanması için gereklidir. Baskı altında inandığının aksini ifade eden kimsenin mümin kabul edilmesi de bunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre (a.g.e., s. 11, 17-18) kalben tasdik imanın aslî unsurunu teşkil ettiğinden imanda artma ve eksilme olmaz; dolayısıyla peygamberler ve melekler dahil bütün müminlerin imanı aynıdır veya birbirinin benzeridir. Onun, imanın artıp eksileceği telakkisini benimsediği nakilediliyorsa da bu rivayet iman hakkındaki umumi telakkisine aykırı düşmektedir. Çünkü imanda artma ve eksilme olabilmesi için amelin onun unsurlarından birini teşkil etmesi gerekir. Halbuki Ebû Hanîfe'ye göre amel imanın bir cüzü olmayıp dinî hayatta imandan sonra yer alan bir unsurdur. Kişi namaz kılıp oruç tuttuğundan dolayı Allah'a ve Peygamber'e inanmış değildir, aksine Allah'a ve Peygamber'e iman ettiği için namaz kılıp oruç tutar ve diğer ilâhî buyrukları yerine getirir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de kişiden önce iman etmesi, sonra da iyi işler yapması istenmek suretiyle iman amelden ayrı tutulmuştur (el-Mâide 5/69; el-Mü'min 40/40). Hayız ve

nifas halindeki kadınlardan bazı farzların sâkıt olması da bunun delillerinden birini teşkil eder.

Ebû Hanîfe'ye göre günah işlemek mümini imandan çıkarmaz. Çünkü Kur'an'da, zina eden ve adam öldürenlerden iman vasfı nefyedilmemiş (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 27-28), zerre miktarı hayır işleyenlere bunun karşılığının verileceği bildirilmiştir. Hz. Ali de kendisiyle savaşanları mümin olarak adlandırmıştır. Eğer günah işlemek mümini imandan çıkarmış olsaydı şirkten sonra günahların en büyüğü sayılan adam öldürme fiilini işleyenleri Hz. Ali'nin kâfir kabul etmesi gerekirdi. Bu aynı zamanda ashabın telakkisini de yansıtmaktadır (Ebü'l-Hayr, s. 190). Müminlerin günahları sebebiyle âhirette tâbi tutulacakları muamele ise Allah'a bırakılmalıdır; dilerse affeder, dilerse azaba uğratır. Buna göre sadece peygamberlerin ve naslarda haklarında açıklama bulunan kimselerin doğrudan cennete gireceklerine hükmedilebilir (Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 18; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 382-383). Mümin bir kimsenin kararlı bir ifade ile, "Ben gerçekten mümінim" demesi gerekir; zira iman şüphe kabul etmez. Hz. İbrâhim'in imanını bu şekilde ifade etmesi (el-Bakara 2/260) bunun bir delilidir.

7. Tekfir. Ebû Hanîfe'ye göre insanlar kendi beyanlarına, ibadet şekillerine ve dinî alâmet sayılan kıyafetlerine bakılarak tekfir edilebilirler (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 24). Mümin olduğunu söylemekle birlikte ilâhî sıfatları inkâr eden veya bunları yaratıkların sıfatlarına benzeten, kadere inanmayan, Kur'an'da açıkça belirtilen hükümleri kabul etmeyen, günah işlemeyi helâl sayan ve Kur'an'ın bir harfini bile inkâr eden kimse tekfir edilir. Ancak Kur'an'ı tefsir veya te'vil ederek hükümler çıkaran, yahut Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadislere dayalı bazı itikadî hususları benimsemeyen kimse tekfir edilemez (el-Fıkhü'l-ebsat, s. 37-38; Beyâzîzâde, s. 105-106, 149, 200, 278, 307). Bazı kaynaklarda, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ı farklı şekillerde te'vil eden muhaliflerini tekfir ettiği nakledilirse de (İbnü'l-Hümâm, s. 323-324) bu onun tekfir konusundaki müsamahakâr tutumuna aykırıdır. Bu duruma göre tekfir ettiği kimse hükmü apaçık olan bir esası inkâr etmiş olmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre Hz. Peygamber'in ebeveyni kâfir olarak değil fıtrat* üzere ölmüştür. Her ne kadar bazı kaynaklarda bunun aksini ifade eden bir görüş kendisine nisbet edilmişse de bunun bazı risâlelerindeki istinsah hatasından kaynaklandığı tesbit edilmiştir (el-ʿÂlim

ve’l-müteʿâllim, s. 7; Vehbî Süleyman Gāvecî, s. 257-258).

8. İmâmet. Devlet başkanının, müminlerin bir araya gelip istişarede bulunmaları yoluyla seçilmesi gerektiğini kabul eden Ebû Hanîfe’ye göre Hz. Ebû Bekir ve Ömer’den sonra Hz. Ali ashabın en faziletlisidir; muhalifleriyle olan anlaşmazlıklarında da haklıdır (Nevbahtî, s. 14). Hilâfete, idareyi zorla ellerine geçiren Emevî ve Abbâsîler’in değil ümmetin işlerini düzeltmek isteyen Ali evlâdı daha lâyıktır. Bu kanaatine bağlı olarak Ebû Hanîfe, İmam Zeyd’in ve Ehl-i beyt’e mensup kişilerin mevcut idareye karşı giriştiği mücadeleleri meşrû kabul etmiş, hatta onlara destek vermiştir. Fakat buna dayanarak bazı Şiî yazarların iddia ettiği gibi (M. Rızâ el-Hakîmî, s. 347-348) Şîa’nın imâmet anlayışını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Zira Ebû Hanîfe imâmeti nasla Ehl-i beyt’e verilmiş bir hak olarak görmemiş, sadece döneminde Ehl-i beyt’e mensup olanları imâmete diğerlerinden daha lâyık kabul etmiştir (İnâyetullah İblâğ, s. 190-191; M. Ebû Zehre, s. 160-165). Buna karşılık onun, ashabın faziletini fiilî bir durum olan hilâfet sırasına göre değerlendirmek gerektiği ve zorla da olsa idareyi eline geçiren halifeye itaatin luzumlu olduğu kanaatini taşıdığı da nakledilmektedir. Ancak Ebû Hanîfe’nin Hz. Ali’ye ve evlâdına karşı bir temayülü bulunduğu sezilmekte ve idareyi zorla eline geçirenlere karşı direnen Ehl-i beyt mensuplarına destek verdiği herkesçe kabul edilmektedir.

Kendi risâleleriyle hakkında bilgi veren kaynakların incelenmesinden anlaşıldığına göre İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda Kur’ân-ı Kerîm’e ve ona aykırı olmayan sahih hadislere dayanıp İslâm akaidini belirlemeye çalışan erken devir mütefekkirlerinin başında yer almıştır. Naklin yanında aklı ihmal etmemiş, itikadî meseleleri açıklamak için aklî kıyaslar yapmış, düşüncesini Kur’an, sahih

hadisler ve ashabın ileri gelenlerinin anlayışları şekillendirdiği için yabancı kültürlerin tesirinden uzak kalmıştır. İslâm akaidinin ana meseleleri etrafındaki görüşleri âlimler arasında büyük yankılar uyandırmış, bu görüşlerin büyük bir kısmı, başta Mâtürîdiyye olmak üzere Selefiyye ve Eşa‘riyye âlimlerince benimsenerek geliştirilmiştir. Mülhidlere karşı Allah’ın varlığını ispatlamak için başvurulan ve esaslarına Kur’ân-ı

Kerîm'de işaret edilen, daha sonra "ihtirâ'" ve "inâyet" diye adlandırılan aklî delilleri bilindiği kadarıyla ilk defa o kullanmış, âlemin "lâ min şey"'den yaratıldığını söylemiş, ayrıca Allah'a "şey'iyyet" izâfe ederek bir anlamda hâricî mevcudiyeti bulunduğuna yine ilk defa o temas etmiştir. Ebû Hanîfe, zât-sıfat ayırımı yaparak ilâhî sıfatları muhtemelen ilk defa zâtî ve fiilî kısımlarına ayırıp hepsinin kadîm olduğunu savunmuş, böylece Cehmiyye ve Mu'tezile'nin sıfat anlayışını reddetmiştir. Bir taraftan haberî sıfatlara "bilâ keyf" iman edilmesi gerektiğini söylemek suretiyle Selef'e öncülük etmiş, diğer taraftan bunların bir kısmını üstü kapalı, bir kısmını da açıkça te'vil ederek teşbih ve ta'tîl akîdesine alternatif bir görüş ortaya koymuştur. Ebû Hanîfe, halku'l-Kur'ân konusunda Cehmiyye ve Haşviyye arasında mûtedil bir görüşü savunarak daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarınca yapılan lafzî ve nefsî kelâm ayırımına zemin hazırlamıştır. Kadere imanı gerekli görüp kulun iradesiyle fiil yapma gücüne sahip kılındığını kabul etmiş, insanın mümin iken kâfir, kâfir iken mümin olabileceğini söyleyerek cebir anlayışından uzaklaşmış, imanı tasdik, mârifet ve ikrar unsurlarına dayandırmakla iman için mârifeti yeterli gören Cehmiyye'yi ve sadece ikrarı kâfi gören anlayışları reddetmiş, amelin imandan ayrı olduğunu ve dolayısıyla artıp eksilmeyeceğini ortaya koymakla da Selefiyye, Mu'tezile ve Havâric'e muhalefet etmiştir. Böylece akaidin ana meselelerinde mûtedil bir itikadî sistemin temellerini atarak çoğunluğun mensup olduğu Ehl-i sünnet mezhebinin oluşmasına öncülük yapmıştır. Nitekim imanın artıp eksilmesi, iman-İslâm ilişkisi, imanda istisna gibi önemsiz sayılabilecek bazı hususlar dışında Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel onun görüşlerini paylaşmışlardır.

Ebû Hanîfe'nin akaide dair görüşlerini Ebû Ca'fer et-Tahâvî daha çok Selef anlayışı çerçevesinde, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise kelâm statüsü içinde açıklayıp yaymışlardır. Daha sonra Mâtürîdî'yi takip eden âlimlerce geliştirilen bu muhteva günümüze kadar taşınmış ve Mâtürîdiyye adıyla meşhur olmuştur. Osmanlı kazaskerlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Hanîfe'nin akaid risâlelerini önce el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe adlı eserde kelâmî tertibe göre düzenleyip bir araya getirmiş, ardından da İşârâtü'l-merâm min ʿ ibârâti'l-İmâm (Kahire 1949) adlı kitabıyla bunu şerhetmiştir. Ebû Hanîfe'nin itikadî cephesini İnâyetullah İblâğ el-İmâmü'l-aʿzam Ebû Hanîfe el-mütekellim adlı eserinde, Muhammed Ebû Zehre Ebû Hanîfe adlı kitabının bir bölümünde, Ebü'l-

Hayr Muhammed Eyyûb Ali de ʿAkīdetü’l-İslâm ve’l-İmâm el-Mâtürîdî isimli çalışmasının yarısına yakın kısmında incelemiştir. İbnü’s-Sübkî, Ebû Hanîfe ile Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî arasındaki ihtilâflar hakkında Manzûmetü’n-nûniyye fi’l-akāʾid (Kasîde fi’l-ihtilâf beyne Ebî Hanîfe ve’l-Eşʿarî) adıyla bir risâle yazmış (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 297), Ali el-Kārî Edilletü muʿtekadi Ebî Hanîfe fî hakkı ebeveyi’r-Resûl (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 298/4) adlı risâlesinde, Ebû Hanîfe’nin Hz. Peygamber’in ebeveyninin imanı konusundaki görüşlerini delillendirmiş, Debbağzâde Mehmed Efendi Risâle fî beyâni kavli Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1040), Saçaklızâde Mehmed Risâle fî tavzîhi kavli Ebî Hanîfe (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 938), Dârendeli Muhammed b. Ömer Risâle fî îzâhı kavli Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 110/4) adlı risâlelerinde iman konusundaki görüşlerine açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Ebû Hanîfe, imanın artıp eksilmeyeceği ve bütün müminlerin imanının benzer olduğu, bu sebeple de kişinin, “Ben inşallah müminim” değil, “Ben hakkıyla müminim” demesinin gerektiği tarzındaki görüşlerinden ötürü Selef akîdesine mensup hadis âlimlerince şiddetle eleştirilmiştir. Ayrıca bunlar, yalancı kabul edilen bazı râvilerin nakillerine dayanarak Ebû Hanîfe’nin İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî gibi âlimler tarafından iki defa küfürden tövbe etmeye davet edildiğine ve bid‘atçı olduğu için görüşlerine itibar edilmeyeceğine ilişkin rivayetlere de eserlerinde yer vermişler, onu bazan Cehmiyye’ye, bazan da Mürcie’ye nisbet etmişlerdir.

Mevcut kaynaklara göre Ebû Hanîfe’yi tenkit edenlerin başında Buhârî gelmektedir. Buhârî el-Câmiʿu’s-sahîḥ’inin bab başlıklarında isim zikretmeden, “Kāle ba‘zu’n-nâs” (insanlardan biri şöyle dedi) ifadesini kullanarak Ebû Hanîfe’yi tenkit etmiş (Buhârî, “Îmân”, 36; Vehbî Süleyman Gāvecî, s. 203-265), diğer eserlerinde de onun İslâm dinine zarar veren Mürcie’ye mensup olduğuna ilişkin rivayetleri zikretmiştir (et-Târîhu’l-kebîr, VIII, 81; M. Rızâ el-Hakîmî, s. 343). Hadisçilerden İbn Hibbân, Ebû Hanîfe’nin aleyhindeki zayıf rivayetleri naklettikten sonra hakkında görülen rüyalara dayanıp onu akîdesi bozuk bir kişi olarak göstermeye çalışmıştır (Kitâbü’l-Mecrûhîn, III, 63-72). Muhaddislerin Ebû Hanîfe’yi eleştirmesinde, nakil yanında akla da başvurmasının etkili olduğu kabul edilmektedir. Esasen bunların, yalancılıkla itham edilen râvilerin nakillerine

dayanarak Ebû Hanîfe'yi kötülemeleri kendi metotlarına aykırıdır, rüyalara başvurmalarının ise hiçbir ilmî değeri yoktur. Zâhid Kevserî, bu rivayetlerin Ebû Hanîfe'ye muhalif olan ehl-i bid'at mensuplarının gayretiyle uydurulup yayıldığını kabul eder (et-Terhîb, s. 299-307). Mezhep tarihçilerinden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Hanîfe'yi Mürcie'nin dokuzuncu fırkasının kurucusu olarak göstermiş (Makālât, s. 138-139), Nevbahtî ve Ebû Hâtim er-Râzî de onu Mürcie'nin Amr b. Kays el-Mâsır'ın (el-Mâzır) öncülüğünü yaptığı Mâsıriyye (el-Mâzıriyye) fırkasına mensup biri olarak tanıtmışlardır (Fıraku'ş-Şîʿa, s. 7; Kitâbü'z-Zîne, s. 269). Âlimler arasında Ebû Hanîfe'nin Mürcie'ye nisbet edilişini, bu mezhebin mensuplarından Gassân el-Kûfî tarafından yapılan bir rivayete bağlayanlar bulunduğu gibi bunu Ebû Hanîfe'nin iman görüşüyle irtibatlandıranlar da vardır. İkinci gruba göre Ebû Hanîfe, günah işleyenlerin mümin olduğunu savunup âkıbetlerini âhirete bırakması veya Allah'ın iradesine havale etmesi (ircâ) sebebiyle ilk defa Hâricîler'den Nâfi' b. Ezrak, daha sonra da Mu'tezile âlimleri tarafından mürciî olarak nitelendirilmiş, bu sebeple mezhep tarihçileri de bunlara uyarak onu Mürcie'den göstermişlerdir. Gerçi Ebû Hanîfe'nin akaid risâlelerinde "ircâ" terimi, günah işleyenlerin âkıbetini ilâhî iradeye havale etme anlamında kullanılmıştır (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 24). Ancak bunun mezhepler tarihi kaynaklarında tarifi yapılan ve iman eden kişiye günah işlemenin hiçbir zarar vermediğini

temel görüş olarak benimseyen Mürcie ile bir ilgisi yoktur. Öyle olsaydı akîdesini benimseyip nakleden öğrencileri de aynı görüşü savunurlardı. Halbuki onlar Mürcie'yi eleştirmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin, günah işleyenlerin mümin olduğuna dair görüşünün Selefiyye de dahil olmak üzere bütün Ehl-i sünnet'çe benimsendiği dikkate alınırsa onun Mürcie'ye nisbet edilişinin, mezheplerle ilgili kavramların o devirde henüz yerleşmemesinden kaynaklandığı ortaya çıkar. Esasen Ebû Hanîfe döneminde yeni teşekkül etmeye başlayan Ehl-i sünnet mezhebi için bu ad henüz kullanılmadığından akaid meselelerinin her biriyle ilgili olarak Ehl-i sünnet âlimlerine farklı isimlerin verildiği de bilinmektedir. Nitekim Mu'tezile âlimleri, ilâhî sıfatlara ilişkin görüşlerinden dolayı Ehl-i sünnet âlimlerine Müşebbihe, kulların fiilleri ve kadere dair görüşlerinden ötürü Mücbire veya Cebriyye adını vermişlerdir. Mâtürîdî de insanların irade hürriyeti ve fiil yapma gücü bulunmadığını savunan ve dolayısıyla kulların bütün fiillerini ilâhî irade ve kudrete havale edenlere Mürcie demektedir

(Teʾvîlât, s. 98). Ebû Hanîfe'nin iman hakkındaki tarifini eleştiren İbn Hazm, onu Mürcie içinde Ehl-i sünnet'e en yakın âlim olarak kabul eder (el-Fasl, II, 265; III, 228). Şehristânî ise Ebû Hanîfe'nin, günah işlemenin mümine zarar vermediğini ve imanın yeterli olduğunu iddia eden Mürcie'den sayılmadığını belirtmiş, aksine günah işleyen kişinin Allah'ın azabından korkması gerektiğini savunduğundan onu Ehl-i sünnet Mürciesi'nden kabul etmiştir (el-Milel, I, 141, 146). Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye'den sayılması da isabetli değildir. Zira Müşebbihe ve Haşviyye'ye mensup âlimlerin ilâhî sıfatlar konusunda tenzihi benimseyen herkesi Cehmiyye'ye nisbet ettiği bilinmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Cehmiyye'yi şiddetle tenkit ettiği sahih rivayetlerle sabittir (meselâ bk. İbn Hibbân, III, 15; Beyhakī, s. 321).

Zâhid Kevserî, Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe hakkında naklettiği bilgilere güvenilemeyeceğini ispat etmek için Teʾnîbü'l-Hatîb ʿalâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb adıyla bir eser yazmış, Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî el-Muallimî Taʿlîkatü't-tenkîl bi-mâ fî Teʾnîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl adlı kitabında Kevserî'ye cevap vermiş, Kevserî de buna et-Terhîb bi-nakdi't-Teʾnîb adlı eseriyle karşılık vermiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Kitâb ʿalâ Dırâr ve Cehm ve Ebî Hanîfe ve Hafs fi'l-mahlûķ'u ile (İbnü'n-Nedîm, s. 204) Şeyh Müfîd'in Risâle fi't-teşnîʾ ʿalâ Ebî Hanîfe'si de (A. Fâzıl el-Kāinî, s. 399) Ebû Hanîfe'yi eleştiren eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 11-33; a.mlf., el-Fıkhü'l-ebsat, (a.e. içinde), s. 37-54; a.mlf., el-Fıkhü'l-ekber (a.e. içinde), s. 58-64; a.mlf., er-Risâle (a.e. içinde), s. 67-69; a.mlf., el-Vasıyye (a.e. içinde), s. 72-75; el-Muvattaʾ, "Kader", 14; Buhârî, "Îmân", 36; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, VIII, 81; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 43, 100, 230; Tirmizî, "Îmân", 4; Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî, s. 15; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîʿa, s. 7, 10, 14; Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-

Sâmerrâî, el-Gulüv ve’l-fıraku’l-Gāliye içinde), Bağdad 1982, s. 269; Ebû Bekir el-Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1983, s. 146-148; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 382-383; a.mlf., Teʾvîlât (nşr. M. Müstefîzürrahman), Bağdad 1983, s. 98; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 36-39, 63, 138-139; Tahâvî, Akīde (nşr. Arif Aytekin), İstanbul, ts. (Seha Neşriyat), s. 37-55; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîh, I, 84-85; İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûhîn, III, 15, 63-72; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 204, 224; Kādî Abdülcebbâr, Fadlü’l-iʿtizâl ve tabakātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1343/1974, s. 250, 253, 266; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 258, 308; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih, Beyrut 1976, s. 45-46, 83; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 265; III, 227, 228; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, s. 321-322, 540, 572; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 331, 376-400, 415; İbn Abdülber, el-İntikāʾ, Kahire 1350, s. 164-165; Nesefî, Tebsıratü’l-edille, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 236[a]; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 141, 146; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 51-53; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 71, 85, 87, 89; İsferâyînî, et-Tebsîr (nşr. Kemal Yûsuf Hût), Beyrut 1983, s. 183, 184, 185, 195; Îsâ b. Seyfeddin el-Hanefî, er-Red ʿalâ Ebî Bekir el-Hatîb el-Bagdâdî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 52-59; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 397, 400; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 440; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâdi’l-ervâh ilâ bilâdi’l-efrâh, Kahire, ts. (Mektebetü Nehdati’l-Mısriyye), s. 53-54; İbnü’s-Sübkî, Manzûmetü’n-nûniyye fi’l-ʿakāʾid, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 297, vr. 54[a]-56b; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudıyye, I, 61; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 50; a.mlf., Şerhu’l-ʿAkāʾid, İstanbul 1973, s. 157; Bezzâzî, Menâkıbü’l-İmâmi’l-Aʿzam (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanîfe içinde), Beyrut 1401/1981, II, 201-202; İbnü’l-Vezîr, Îsârü’l-hak ʿale’l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 404; İbnü’l-Hümâm, el-Müsâyere, Kahire 1317, 323-324, 327; İbn Hacer el-Heytemî, el-Hayrâtü’l-hisân, Beyrut 1983, s. 100; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saâde, II, 67, 154-208; Temîmî, et-Tabakātü’s-seniyye, I, 113, 126-127, 147-148, 175-180; Ali el-Kārî, Edilletü muʿtekadi Ebî Hanîfe fî hakkı ebeveyi’r-Resûl, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim, nr. 298, vr. 33[a]; a.mlf., Ferrü’l-ʿavn min müddeʿî îmâni Firʿavn, İstanbul 1294, s. 129, 143; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1949, s. 19-46, 50-150, 165-336; Zebîdî, İthâfü’s-sâde, II, 5, 6, 8, 9, 13, 14; Manastırlı İsmâil Hakkı, Mevâhibü’r-rahmân fî menâkıbi’l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nuʿmân, İstanbul

1310, s. 7, 13-15, 92, 154, 173, 183, 201-202; İnâyetullah İblâğ, el-İmâmü'l-Aʿzam Ebû Hanîfe el-mütekellim, Kahire 1971, s. 21, 38-48, 139-163, 166-185, 190-191; M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, Kahire 1976, s. 21-24, 160-180; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, s. 227-241; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa, Beyrut 1978, s. 217-218; M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbü'l-Hatîb, Beyrut 1401/1981, s. 12, 52-87, 107-109, 125, 154-155, 176, 240; a.mlf., et-Terhîb bi-nakdi't-Teʾnîb (Teʾnîbü'l-Hatîb içinde), s. 299-307; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 148, 167, 169, 177, 233; Ebü'l-Hayr M. Eyyûb Ali, ʿAkīdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî, Dakka 1983, s. 89-230; M. Rızâ el-Hakîmî, Levle's-senetân le-heleke'n-Nuʿmân [baskı yeri yok], 1985, s. 260-261, 343, 347-348, 384-385; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, İmâmü ehli's-sünne ve'l-cemâʿa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kahire 1985, s. 20-22; A. Fâzıl el-Kāinî, Muʿcemü müellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 399; Vehbî Süleyman Gāvecî, Ebû Hanîfe en-Nuʿmân, Dımaşk 1407/1987, s. 38-39, 203-265; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut, ts., II, 178-180, 197-198; III, 321-322; Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, el-İmâmü'l-Buhârî, Kahire, ts., s. 192-193; Yusuf Ziya Yörükan, "İslâm Akait Sisteminde Gelişmeler ve İmam Ebû Hanîfe", AÜİFD, II-IV (1953), s. 75, 77, 78, 127, 129; Halim Sabit Şibay, "Ebû Hanîfe", İA, IV, 25.

Yusuf Şevki Yavuz

Literatür.

Hanefî mezhebinin oluşum ve gelişimiyle birlikte Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatan, görüşlerinin tenkidini ihtiva eden veya yapılan tenkitlere cevap veren birçok eser kaleme alınmış, bu alanda geniş bir literatür meydana gelmiştir. Kâtib Çelebi ile (Keşfü'z-zunûn, II, 1836-1839) Fuat Sezgin (GAS [Ar.], I/3, s. 33-37) bu konuya dair otuz civarında eserin adını verirler. Son dönemde yapılan çalışmalarla birlikte Ebû Hanîfe'yle ilgili 100'e yakın eserin kaleme alındığı söylenebilir. Bunların başlıcaları şunlardır:

A) Basılmış Olanlar. 1. Ebû Yûsuf, İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Kahire 1938). 2. İbn Ebû Şeybe, Rudûd ʿalâ Ebî Hanîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1360). 3. Hüseyin b. Ali es-Saymerî,

Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih (Haydarâbâd 1974; Beyrut 1976). 4. İbn Abdülber enNemerî, el-İntikāʾ fî fezâʾili's-selâseti'l-eʾimmeti'l-fukahâʾ (Kahire 1350).

5. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî, Menâkıbü Ebî Hanîfe (Haydarâbâd 1321, 1326; Beyrut 1981). 6. Îsâ b. Ebû Bekir b. Eyyûb, es-Sehmü'l-musîb fi'r-red ʿale'l-Hatîb (Kahire 1932; diğer adı Kitâbü'r-Red ʿalâ Ebî Bekr el-Hatîb el-Bagdâdî, Beyrut 1985). 7. Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-İntisâr ve't-tercîh li-mezhebi's-sahîh (Kahire, ts.). 8. Zehebî, Menâkıbü Ebî Hanîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî – Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Kahire 1366). 9. Bezzâzî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-Aʿzam Ebî Hanîfe (Haydarâbâd 1321; Beyrut 1981; Türkçe tercümesi: Muhammed b. Ömer el-Halebî, Terceme-i Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 523). 10. Süyûtî, Tebyîzü's-sahîfe fî menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe (Haydarâbâd 1317, 1334). 11. Şâmî, ʿUkūdü'l-cümân fî menâkıbi Ebî Hanîfe en-Nuʿmân (nşr. Muhammed Molla el-Efganî, Mekke 1398-1399). 12. İbn Hacer el-Heytemî, el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-Aʿzam Ebî Hanîfe en-Nuʿmân (Kahire 1304, 1311, 1326; Beyrut 1983; Türkçe tercümesi: Manastırlı İsmâil Hakkı, Mevâhibü'r-rahmân fî menâkıbi'n-Nu'mân, İstanbul 1310). 13. Ali el-Kārî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-Aʿzam (Haydarâbâd 1332). 14. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, ʿUkudü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe (İskenderiye 1290; İstanbul 1309). 15. Nûreddin Mustafa b. Muhammed Emîn el-Hüseynî, el-Metâlibü'l-münîfe fi'z-zebbi ʿani'l-İmâm Ebî Hanîfe (Bağdad 1911, 1990). 16. M. Zâhid Kevserî, en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Hanîfe (Kahire 1365); Akvemü'l-mesâlik fî bahsi rivâyeti Mâlik ʿan Ebî Hanîfe (Kahire 1360); Teʾnîbü'l-Hatîb ʿalâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb (Kahire 1942; Beyrut 1981). 17. Abdülevvel el-Kanpûrî, en-Nevâdirü'l-münîfe bi-menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe (Kanpur 1310). 18. Muhammed Ali b. Gulâm Muhammed, el-Cevâhirü'l-erbaʿa (Farsça, Madras-Hindistan 1272). 19. Abdülkuddûs el-Kadirî el-Bengalûrî, Tezkiretü'n-Nuʿmân (Bengalur 1312). 20. Ahmed Reşid Paşa, İmâm-ı A'zamın Siyâsî Terceme-i Hâli (İstanbul 1328). 21. Şemseddin Sivâsî, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (manzum, İstanbul 1291). 22. Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ebû Hanîfe ve ashâbühü'l-muhaddisûn (müellifin İʿlâʾü's-sünen'i içinde [I. cild, III. cüz] Karaçi, ts.).

B) Yazma Olanlar. 1. Abdullah b. Hüseyin en-Nâsihî, el-Muhtelef beyne Ebî Hanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 464). 2. Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Muhtasar fî ma'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve'ş-Şâfiʿî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 507). 3. Ebü'l-Fazl Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî, Menâkıbü Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde, nr. 677). 4. Sadreddin Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî, el-İbâne fi'r-red ʿalâ men şenneʿa ʿalâ Ebî Hanîfe (el-İbâne fi'z-zeb ʿan mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1567). 5. Şemsüleimme el-Kerderî, er-Red ʿalâ men yüʿânidü Ebâ Hanîfe ve ashâbeh (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 779; eserin diğer adları: el-Fevâʾidü'l-mühimme fi'z-zebbi ʿan Ebî Hanîfe, er-Red ve'l-intisâr li-Ebî Hanîfe imâmi fukahâʾi'l-emsâr, Sezgin, [Ar.], I/3, s. 35). Gazzâlî'nin el-Menhûl'deki görüşlerine cevap mahiyetindedir. 6. Abdülazîz el-Buhârî, Risâle fî tahtıʾeti'l-İmâmi'l-Gazzâlî Ebâ Hanîfe (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 860). 7. Bâbertî, en-Nüketü'z-zarîfe fî tercîhi mezhebi Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3613; diğer adı er-Risâletü'n-nadıre li-mezhebi'l-İmâmi'l-Aʿzam Ebî Hanîfe, Sezgin, [Ar.], I/3, s. 35). 8. Ebü'l-Kāsım Abdülalîm b. Ebû Kāsım, Kalâʾidü ʿukūdi'd-dürer ve'l-ikyân fî menâkıbi Ebî Hanîfe en-Nuʿmân (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1176). 9. Ali el-Kārî, Risâle fi'r-red ʿalâ men zeyyefe mezhebe Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 409; Esad Efendi, nr. 1690). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Hanefî mezhebine karşı tenkitlerine cevap olarak kaleme alınmıştır. 10. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Tezhîbü's-sahîfe bi-nusreti'l-İmâm Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3631). 11. Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdullah eş-Şirmâzî, Risâle fi'l-cevab an iʿtirâzâti'l-muhâlifîn li-Ebî Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 507). 12. Muhammed b. Muhammed b. Bilâl, Risâle fî tercîhi mâ zehebe ileyhi Ebû Hanîfe (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 329). 13. İbrâhim b. Hüseyin b. Ahmed Pîrîzâde, Risâle fî mezhebi'l-imâm (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 420). 14. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin b. Muhammed, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2420; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1248). 15. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Salt el-Hımmânî, Fasl fî menâkıbi Ebî Hanîfe. Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair yazılan ilk eser olarak bilinir. 16. Atîk b. Dâvûd el-Yemânî, Kitâbü'l-Beyân ve'l-burhân fî cümelin min fezâʾili'l-İmâmi'l-Aʿzam. 17. Hatîb el-Bağdâdî, Menâkıbü'l-İmâmi'l-Aʿzam. 18. Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî,

Fezâ᾽ilü Ebî Hanîfe. 19. Şemsüleimme el-Kerderî, el-Fevâ᾽idü'l-mühimme fi'z-zeb ͑an Ebî Hanîfe (er-Red ve'l-intisâr li-Ebî Hanîfe imâmi fukahâ᾽i'l-emsâr). Gazzâlî'nin el-Menhûl'deki görüşlerine cevap mahiyetindedir. 20. Ebü'l-Hasan ed-Dîneverî, Menâkıbü Ebî Hanîfe ve ashâbih. 21. Muhammed b. Muhammed b. Nakīb, Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe. 22. Ebü'l-Leys Muharrem b. Muhammed ez-Zeylaî, Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhıbeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan. 23. Nûh b. Mustafa er-Rûmî, ed-Dürrü'l-munazzam fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A͑zam. 24. Abdülgafûr b. Hüseyin b. Ali el-Elmaî, Menâkıbü Ebî Hanîfe (son on eserin nüshaları için bk. GAL [Ar.], III, 235-237; GAS [Ar.], I/3, s. 33-37).

C) Son Dönemde Yapılan Çalışmalar. 1. Seyyid Afîfî, Hayâtü'l-İmâm Ebî Hanîfe (Kahire 1350). 2. Abdülhalîm el-Cündî, Ebû Hanîfe batalü'l-hürriyye ve't-tesâmüh fi'l-İslâm (Kahire 1945). 3. M. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe hayâtühû ve ͑asruhû-ârâ᾽ühû ve fıkhuh (Kahire 1947, 1965). Eser Osman Keskioğlu tarafından Ebû Hanîfe adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1962). 4. M. Yûsuf Mûsâ, Ebû Hanîfe ve'l-kıyemü'l-insâniyye (Kahire 1957). 5. Muhammed Şiblî Nu'mânî, Sîret-i Nu͑mân. Urduca olan eser, M. Hadi Hussain tarafından Imam Abu Hanifah Life and Work adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (New Delhi 1988). 6. Ömer b. İshak el-Hindî, el-Gurretü'l-münîfe fî tahkīki'l-İmâm Ebî Hanîfe (Beyrut 1986). 7. M. Rızâ el-Hakîmî, Levle's-senetân le-heleke'n-Nu͑mân ([baskı yeri yok], 1985). 8. Habîb Ahmed Kîrânevî, Ebû Hanîfe ve ashâbüh (Beyrut 1989). 9. Vehbî Süleyman Gāvecî, Ebû Hanîfe en-Nu͑mân imâmü e᾽immeti'l-fukahâ᾽ (Dımaşk 1987; Beyrut 1407). 10. İnâyetullah İblâğ, el-İmâmü'l-A͑zam Ebû Hanîfe el-mütekellim (Kahire 1987). 11. Mustafa eş-Şek'a, el-İmâmü'l-A͑zam Ebû Hanîfe en-Nu͑mân (Kahire-Beyrut 1983). 12. Şâkir Zîb Feyyâz, Ebû Hanîfe beyne'l-cerh ve't-ta͑dîl (yüksek lisans tezi, 1976, Mekke Câmiatü Ümmilkurâ). 13. Hilmi Merttürkmen, Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları (doktora tezi, 1976, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi). 14. Adil Bebek, İslâm Akaidinde Ebû Hanîfe ve el-Fıkhü'l-ebsat

(yüksek lisans tezi, 1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 15. Mustafa Uzunpostalcı, Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İslâm Fıkhındaki Yeri (doktora tezi, 1986, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 16. Mahmood Hüseyin Ali, Ebû Hanîfe'nin İslâm Hukuku ile İlgili Temel Görüşleri (doktora tezi, 1988, İÜ

Sosyal Bilimler Enstitüsü). 17. İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu (doktora tezi, 1989, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kaynaklarda Ebû Hanîfe ile ilgili olarak yazıldığı bildirilen, ancak nüshalarına henüz rastlanmamış olan bazı eserler de şunlardır: Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Menâkıbü Ebî Hanîfe; Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Hasan b. Ke's, Tuhfetü's-sultân fî menâkıbi'n-Nuʿmân; Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî, Menâkıbü Ebî Hanîfe; Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî, Keşfü'l-âsâri'ş-şerîfe fî menâkıbi Ebî Hanîfe; Yûsuf b. Ahmed el-Mekkî es-Saydelânî, Menâkıbü Ebî Hanîfe; Zahîrüddin el-Mergīnânî, Menâkıbü Ebî Hanîfe; Muhammed b. Ahmed eş-Şuaybî, Menâkıbü'n-Nuʿmân; Cârullah ez-Zemahşerî, Şekāʾiku'n-nuʿmân fî menâkıbi'n-Nuʿmân; Kureşî, ed-Dürerü'l-münîfe fi'r-red ʿalâ İbn Ebî Şeybe ʿani'l-İmâm Ebî Hanîfe ve el-Bustân fî menâkıbi'n-Nuʿmân (müellif el-Cevâhirü'l-mudıyye'de [I, 49-63] ikinci eserin özetini vermektedir); Ebü'l-Kāsım Abdülalîm b. Ebû Kāsım, er-Ravzatü'l-ʿâliyetü'l-münîfe fî menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfe; Şeyh Ebû Saîd, Menâkıb-ı İmâm-ı Aʿzâm (Farsça); Osmanzâde Tâib Ahmed, Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam (Türkçe).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî), Haydarâbâd 1974, nâşirin önsözü, s. elif-yâ; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, I-III; Keşfü'z-zunûn, I, 842; II, 1287, 1680-1681, 1836-1839, 2015; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, tür.yer.; Osmanlı Müellifleri, I, 95, 168; II, 117; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, I-XV, tür.yer.; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 235-237; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 33-37; Şiblî Nu'mânî, Imam Abu Hanifah Life and Work (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988, önsöz, s. IV-X; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 12-13, 33, 65, 92, 127, 135.

Ali Bardakoğlu

EBÛ HANÎFE ed-DÎNEVERÎ

(bk. DÎNEVERÎ, Ebû Hanîfe)

EBÛ HASÎN

أبو حصين

Ebû Hasîn Osmân b. Âsım b. Hasîn el-Esedî el-Kûfî (ö. 128/745-46)

Hadis hâfızı, tâbiî.

Câhiliye devri Arap şairlerinden Abîd b. Ebras'ın soyundan geldiği rivayet edilir. Kûfe'deki Esedoğulları'nın en önde geleniydi. Câbir b. Semüre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Enes b. Mâlik ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîlerden ve Mücâhid b. Cebr, Şa'bî gibi tâbiîlerden hadis, Yahyâ b. Vessâb'dan da arz* yoluyla kıraat tahsil etti. Kendisinden de Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimler hadis, A'meş ise kıraate dair çeşitli rivayetlerde bulundu. Kûfe'nin en güvenilir dört muhaddisinden biri kabul edilmesine rağmen pek az rivayette bulundu. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. Elli yıl süreyle Kûfe mescidinde talebe okutan Ebû Hasîn sorulan bir meseleye cevap vermenin önemli ve güç bir iş olduğunu söylerdi. Fazla araştırmadan cevap verenlere kızar ve, "Bu soru Hz. Ömer'e sorulsaydı Ehl-i Bedir'i istişareye çağırırdı" derdi.

Hz. Osman taraftarı olan Ebû Hasîn Emevîler'in baskısından çekinir, fakat onlara boyun eğmezdi. Son derece mütevazi bir hayat sürdü. Devlet adamlarından birinin kendisine gönderdiği 2000 dirhemi ihtiyacı olmasına rağmen kabul etmedi. Vefatı sırasında baygınlık geçirmeye başlayınca, "Biz onlara zulmetmedik, fakat kendileri zalimdi" (Zuhruf 43/76) meâlindeki âyeti okumaya başladı. Birkaç defa baygınlık geçirdiği halde bu âyeti dilinden düşürmedi.

Ebû Hasîn 128 (745-46) yılında Kûfe'de vefat etti. 127 (744-45) ve 132 (749-50) yıllarında vefat ettiğine dair rivayetler de vardır. İbn Hibbân onu tebeu't-tâbiînden kabul etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 321-322; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 240-241; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 160-161; İbn Hibbân, es-Sikāt, VII; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 412-417; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 121-140, s. 173-174; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 505-506; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 126-128; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 175.

Ali Osman Ateş

EBÛ HASME el-ENSÂRÎ

أبو حثمة الأنصاري

Ebû Hasme Abdullah (Âmir) b. Sâide b. Âmir el-Ensârî (ö. 41/661 [?])

Sahâbî.

Medine'de yaşayan Evs kabilesinin Benî Hârise koluna mensup olup künyesiyle tanınmaktadır. Hz. Peygamber vefat ettiği zaman henüz yedi sekiz yaşlarında bir sahâbî olan oğlu da Sehl b. Ebû Hasme diye anılır. Bazı kaynaklarda adının Ebû Hayseme diye zikredilmesi (İbn İshak, s. 304; İbn Hişâm, III, 65) doğru değildir.

Uhud Gazvesi öncesinde Hz. Peygamber, kendilerini Uhud'a kestirme yoldan ve düşmanla karşılaşmadan kimin götürebileceğini soruşturdu. Bu göreve tâlip olan Ebû Hasme İslâm askerlerini Hâriseoğulları'nın arazisinden geçirerek Uhud'a götürdü. İbn Ebû Hâtim'in bu kılavuzluk görevini Ebû Hasme'nin oğlu Sehl'in yaptığını ileri sürmesi, Sehl'in o sırada henüz çocuk yaşta olması sebebiyle doğru bulunmamıştır. Ebû Hasme Uhud'dan sonraki gazvelere de katılmış, Hayber'in fethinde süvari olması sebebiyle kendisine iki hisse verilmiştir.

Hz. Peygamber, Ebû Hasme'nin mahsullerin miktarını takdir konusundaki yeteneğinden faydalanmış ve onu Hayber'e zekât takdiri için göndermiştir. Bir sahâbî onu, kendisine çok zekât takdir ettiği iddiasıyla Resûlullah'a şikâyet etmiş, ancak Ebû Hasme'nin bu sahâbîye geçimine yetecek ve hatta fakirlere dağıtacak kadar mahsul bıraktığını söylemesi üzerine Resûlullah kendisini haklı görmüştür (Dârekutnî, II, 135). Onun bu görevi ilk üç halife döneminde de devam etmiştir.

Ebû Hasme'nin, Muâviye devrinin ilk (41/661) veya son yıllarında (60/680) vefat ettiği söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 304; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 219; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 65; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 506; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 135; İbn Hazm, Cemhere, s. 342; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 41; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, III, 123, 253; VI, 68; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), III, 195-196; VII, 85-86; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-İdâriyye (Özel), II, 109, 159; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 78-79.

İsmail L. Çakan

EBÛ HÂŞİM, Abdullah b. Muhammed

أبو هاشم عبد الله بن محمد

Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 98/716-17)

Hz. Ali’nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye’nin büyük oğlu ve kendi devrinde Keysâniyye Şîası’na bağlı grupların imamı.

Medine’de doğdu. Annesi, Nâile bint Hâlid b. Alkame adlı bir ümmüveled*dir. Hayatının ilk devreleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Kendisinden sonra nesli devam etmeyen büyük oğlu Hâşim’den dolayı Ebû Hâşim künyesiyle anılır. Ebû Hâşim İslâm akaidiyle ilgili çalışmaları yanında hadis rivayetiyle de meşgul olmuştur. Babasından rivayet ettiği müt‘a nikâhının haramlığını ifade eden hadisler İmam Mâlik’in el-Muvatta᾿ı (“Nikâh”, 41) ile Buhârî (“Megāzî”, 38) ve Müslim’in (“Nikâh”, 2932) sahihlerine geçmiştir. Zührî, Amr b. Dînâr ve Sâlim b. Ebü’l-Ca‘d ondan hadis rivayet etmişlerdir. İslâm akaidiyle ilgili görüşlerinden özellikle adl ve tevhid konularında Mu‘tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ’ya büyük ölçüde tesir ettiği ve ircâ* konusunda yazılan ilk eserin müellifi olduğu rivayet edilmekteyse de ona ait olmak üzere sonraki dönemlere intikal eden herhangi bir eser mevcut değildir. Ebû Hâşim’in sika* ve az hadis rivayet eden bir kimse olduğunu belirten ifadeler yanında (İbn Sa‘d, V, 328; İbn Kuteybe, s. 217) kardeşi Hasan derecesinde güvenilir bulunmadığı ve Sebeiyye’ye temayül gösterip onların uydurduğu hadislere ilgi gösterdiği de (Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, V, 187; İbn Hacer, VI, 16) bizzat râvisi Zührî tarafından nakledilmektedir. Birbiriyle çelişen bu rivayetler karşısında Ebû Hâşim’in gerçek şahsiyetini ortaya koymak son derece güçleşmiştir. Şehristânî’nin, Hâşimiyye fırkasının görüşlerini belirtirken her âyetin bir te’vili, her zâhirin bir bâtını bulunduğu, dış dünyadaki her misalin diğer âlemde bir hakikati olduğu, dış âlemde yaygın olan hikmet ve sırların bir insanın şahsında toplanacağı ve o kimsenin gerçek imam olacağı, bu bilgilerin Ali b. Ebû Tâlib’den

Muhammed b. Hanefiyye'ye, ondan da Ebû Hâşim'e geçtiği tarzındaki rivayeti (el-Milel, I, 150-151) doğru ise bu, Ebû Hâşim'in Kûfe civarında yaygın olan gnostisizmin tesirinde kaldığı sonucunu ortaya koymakta, böyle bir sonuç ise muhtelif fırkalarında farklı olmak üzere Şîa akaidi için bazı tehlikeler arzetmektedir.

Hüseyin b. Ali'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye tâbi olan Şiî fırkalar onun vefatından sonra oğlu Ebû Hâşim'e bağlandılar. Özellikle Horasan ve civarında Emevîler'e düşman olan pek çok Şiî onu babasının halefi ve imam olarak kabul ediyorlardı. Ebû Hâşim, ölümünden biraz önce Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'i ziyaret etti. Hangi sebeple olduğu kaynaklarda belirtilmeyen bu ziyaret sırasında halife onun ilmi ve ifadesi karşısında hayretini belirterek Kureyş içinde benzeri bir kimseye rastlamadığını itiraf etti ve ihtiyaçlarını karşılamak için bazı yardımlarda bulundu. Ebû Hâşim Filistin'e gitmek üzere Şam'dan ayrılınca halifenin Lahm ve Cüzâm beldelerine gitmek üzere gönderilen adamları tarafından zehirli süt içirildiği için yolda hastalandı. Zehirlendiğini ve ölümünün yaklaştığını hisseden Ebû Hâşim, yanındaki adamlarına kendisini Humeyme'de bulunan amcazadesi Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a götürmelerini söyledi. Abbâsî taraftarlarının merkezi olan Humeyme'de amcazadesiyle buluşarak imâmetin kendisinden sonra Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas evlâdına geçmesini vasiyet etti; özellikle Horasan ve Irak'taki mensuplarına karşı hareket tarzı konusunda ona tavsiyelerde bulundu. Birçok kaynak eserde kısa veya uzun olarak nakledilen bu vasiyet, imâmetin Ali evlâdından Abbas evlâdına geçişinin bir vesikası olarak değerlendirilmiş olup Abbâsîler Horasan'daki faaliyetlerinin meşruiyetini buna dayandırmışlardır. Bir başka ifade ile bu vasiyet, Horasan'da Abbâsî hâkimiyetini savunan Râvendiyye fırkasının hareket noktasını teşkil etmiştir.

Ebû Hâşim'in Humeyme'de ölümünün ardından kendisine bağlı olanların çoğunluğu yukarıdaki vasiyete uyarken imâmetin Ebû Hâşim'den sonra kardeşi Ali b. Muhammed'e, yeğeni Hasan b. Ali'ye veya Abdullah b. Amr el-Kindî'ye intikal ettiğini iddia edenler de olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvattaʾ, “Nikâh”, 41; Buhârî, “Megāzî”, 38; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, V, 187; Müslim, “Nikâh”, 29-32; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 327-328; Ya‘kūbî, Târîh, I, 296-299; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 217; Nevbahtî, Fıraku’ş-Şîʿa, s. 27-30; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VII, 421; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, IV, 475-477; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 6, 20-23; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Makātilü’t-tâlibiyyîn (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1949 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 152; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 202, 203; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 19; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 150-152; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 53; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerhu Nehci’l-belâga (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, VI, 371; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 129-130; İbnü’l-Murtazâ, Tabakātü’l-Muʿtezile, s. 7, 16, 17; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 16; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 60-64; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 68-69; K. V. Zetterstéen, “Ebû Hâşim”, İA, IV, 28; S. Moscati, “Abū Hāshim”, EI² (İng.), I, 124-125; T. Nagel, “Abū Hāšem Abdallāh”, EIr., I, 314-315.

Hasan Onat

EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ

أبو هاشم الجبّائي

Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933)

Behşemiyye fırkasının reisi ve Mu‘tezile’nin büyük imamlarından biri.

277’de (890-91) Basra’da doğdu. Mu‘tezile imamlarının önde gelenlerinden Ebû Ali el-Cübbâî’nin oğlu olup onun gibi Cübbâî nisbesiyle anılır. Babasından ve devrinin meşhur âlimlerinden öğrenim gördü. Arap edebiyatını Müberred’den öğrendi. Kısa zamanda büyük bir âlim olarak şöhret kazandı ve özellikle kelâmî konulardaki dirayeti sayesinde Mu‘tezile’nin büyük imamları arasında yer aldı. Mezhebin dokuzuncu tabakasındaki âlimlere göre yaşı küçük olmasına rağmen bu tabakaya girmeyi başardı. Bu sırada ders arkadaşı Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ile de kelâmî konularda münazaralar yaptığı bilinmektedir. Ebû Hâşim babasının vefatından sonra 926’da Bağdat’a gitti. Burada bir yandan telif çalışmalarıyla uğraşırken bir yandan da ilmî araştırmalara ve talebe yetiştirmeye devam etti. Bağdat’ta vefat etti ve Hîzeran veya Bostan Kabristanı’na defnedildi.

İbn Hallâd el-Basrî, Abdullah b. Hattâb, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî,

Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş, Ebû İmrân es-Sayrafî ve Ahmed b. Yûsuf el-Ezrak gibi ünlü âlimler Ebû Hâşim’in talebelerindendir. Üstün hitabetiyle de şöhret kazanan Ebû Hâşim daha çok kelâm ilmiyle meşgul olmuştur. Onun hadis rivayet ettiğine dair bilgi yoktur (İbn Hacer, IV, 16). Ebû Hâşim’in kelâmî görüşleri kendisinden sonra Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd sayesinde Şîa arasında da yayılmıştır. Kelâm konularına dair düşünceleri daha çok Kādî Abdülcebbâr’ın eserleriyle, tesirinde kalan veya fikirlerini reddeden muhaliflerinin kitaplarından öğrenilmektedir. Bazı noktalarda babasının görüşlerini kabul eden Ebû Hâşim, özellikle ilâhî

sıfatlar konusunda ona muhalefet ederek Sünnî anlayışa yaklaşmıştır. Kādî Abdülcebbâr, baba-oğul arasındaki ihtilâflı meseleleri el-Mesâʾilü'l-vâride ʿalâ Ebî ʿAlî ve Ebî Hâşim adlı bir kitapta toplamıştır. Ebû Hâşim'in en çok ilgi çeken ve üzerinde önemli tartışmalar yapılan görüşü ahval* nazariyesidir. Bir nevi konseptüalizm (kavramcılık) sayılabilecek olan bu teoriyi Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak gayesiyle ortaya koymuştur. Ebû Ali el-Cübbâî ve diğer Mu'tezile ulemâsı, Allah'ın birliği inancına halel getirmemek amacıyla bir nevi ta'tîl*i benimserken Ebû Hâşim "hal"i ilk defa kelâmî bir terim haline getirmiş ve ilâhî sıfatların gerçekliğini Ehl-i sünnet'ten farklı anlamda da olsa bu kavram yardımıyla ispatlamaya çalışmıştır. Onun düşüncesine göre hali kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Hal varlık (vücûd) ile yokluk (adem) arasında bulunan zihnî bir kavram olup zihinde doğan tasavvurun orada yerleşmesinden ibarettir. Başka bir ifade ile haller kendi başına varlık ve yoklukla nitelenemeyen, fakat başka bir mevcudun zatıyla birlikte ispatlanabilen sıfatlardır. Buna göre Allah zâtındaki hallerden dolayı hay, alîm, kadîrdir. Bu hallerden her biri yoluyla Allah'ın zâtına nisbet edilen sıfatlar zâtî sıfatlardır. Ebû Hâşim, hem metafizik hem de mantıkî kavramlar olan ilâhî sıfatların ancak bu şekilde kavranabileceğini kabul eder.

Ahval nazariyesinden Ebü'l-Hasan Eş'arî, Bâkıllânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi Sünnî âlimler kendi mezheplerinin prensipleri çerçevesinde faydalanarak etkilenmişlerdir. Basra Mu'tezilesi'ni doğrudan etkileyen önemli simalardan biri olan Ebû Hâşim, cisimlerin hudûsuna arazların mevcudiyeti ve hudûsu yoluyla istidlâl ederek isbât-i vâcib için kullanılan hudûs delilini benimsemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 67). Ayrıca en-Nakz ʿalâ Aristâtâlîs fi'l-kevni ve'l-fesâd adlı eseri, onun İslâm dünyasında Aristo'yu tenkit edenlerin başında yer aldığını göstermektedir.
Mu'tezile'nin beş temel esasını kabul eden Ebû Hâşim'in kelâmcılığını yansıtan diğer bazı görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: a) Usul görüşü. Delâlet ve illette ortaklık bulunduğu takdirde gāibe şahitle istidlâl etmek câizdir. Bir başka ifade ile illet benzerliği bulunan hususlarda duyu ötesini duyular âlemine kıyas ederek açıklamak mümkündür. b) Va'd ve vaîd. Müstahak olmayanı mükâfatlandırmak câiz olduğu gibi cezalandırmak da câizdir. İsyanı terkeden günahlardan kaçındığı için ek bir sevaba, taati yapmayan kimse de emre isyan ettiğinden ilâve bir ikāba müstahaktır. c) Tevbe. Küçük günahlardan tövbe etmek şer'an vâciptir. Hesap gününde

insanların seyyiatının hasenat karşılığında silinmesi câiz değildir. d) Hüsün ve kubuh. İyi bir fayda taşıdığı için değil iyi olduğu için tercih edilir, zira meselâ doğrulukla elde edilecek menfaat yalancılıkla da elde edilebilir. Şu halde bir şey faydalı olduğu için değil iyi olduğu için yapılır. e) Kesb. İnsanın kendi fiilini meydana getirebilmesine kesb adını vermek dil kaideleri bakımından mümkün değildir. Aslında Ehl-i sünnet'in kesbe verdiği mâna ile Cehm'in cebir anlayışı arasında bir fark yoktur. f) İmanın tarifi. İman farz olan taati eda edip günahlardan kaçınmaktan ibarettir (Kādî Abdülcebbâr, s. 40, 167, 261, 409). g) Tafdîl meselesi. Uzun müddet sâlih amel işleyen müminin ameli Hz. Peygamber'in ameline eşit olabilir (İbn Hazm, V, 125).

Ebû Hâşim'i görüşlerinden dolayı tenkit edenlerin başında Muhammed b. Ömer es-Saymerî gelir. Tenkitlerini tekfire kadar götüren Saymerî'nin bu maksat için birçok kitap yazdığı nakledilir (İbnü'l-Murtezâ, s. 94-96). Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin kaydettiğine göre bazı Mu'tezilî âlimler de Ebû Hâşim'i tekfir etmiştir (el-Fark, s. 186). Görüşlerini benimseyenlere, "Ebû Hâşim'e mensup olanlar" mânasında Behşemiyye veya Behâşime denilmiştir. Behşemîler, kulun müstahak olmadığı halde cezalandırılmasını ve işlemediği bir kötülükten dolayı zemme mâruz kalmasını -fiilen vuku bulmayacağını kabul etmekle birlikte-nazarî olarak mümkün gördükleri için muhalifleri tarafından kendilerine Zemmiyye adı verilmiştir.

Düşünce sisteminde varlıkla yokluk arasında üçüncü terimin varlığını kabul ederek farklı bir mantık anlayışını benimseyen Ebû Hâşim'in bu görüşleriyle Aristo mantığından ayrıldığı görülmektedir.

Eserleri. Ebû Hâşim'in kısa süren ömrü içinde 160 eser telif ettiği nakledilir (Malatî, s. 40). Kaynaklarda ona nisbet edilen ve hiçbiri günümüze kadar ulaşmayan eserlerinin bir kısmı şunlardır: Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu's-sagīr, el-Ebvâbü'l-kebîr, el-Ebvâbü's-sagīr, el-ʿAskeriyyât, Kitâbü'l-İnsân, Kitâbü'l-ʿIvaz, en-Nakz ʿalâ Aristâtâlîs fi'l-kevn ve'l-fesâd, Kitâbü't-Tabâʾiʿ ve'n-nakz ʿale'l-kāʾilîne bihâ, Kitâbü'l-İctihâd, İstihkāku'z-zem, el-Bagdâdiyyât (İbnü'n-Nedîm, s. 222; Kādî Abdülcebbâr, s. 67, 169, 400; Bağdâdî, s. 188; Cüveynî, s. 471-472). Onun Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye ait el-Ebvâb adlı esere reddiye yazdığı da rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 40; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 222; Kādî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 27, 28, 40, 67, 77, 107, 167, 169, 261, 287, 307, 400, 404, 409; a.mlf., Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 129, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 23; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 184-201; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 125; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 55; Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 471-472; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 176-177; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 183-184; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 176; İbnü’l-Murtazâ, Tabakātü’l-Muʿtezile, s. 94-96; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 16; Brockelmann, GAL Suppl., I, 343; R. M. Frank, Beings and Their Attributes, New York 1978, bk. indeks; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 330-379; L. Gardet, “al-Djubbāʾī”, EI² (İng.), II, 569-570.

Avni İlhan

EBÛ HÂTİM el-BÜSTÎ

(bk. İBN HİBBÂN)

EBÛ HÂTİM el-İBÂZÎ

أبو حاتم الإباضي

Ebû Hâtim Ya‘kūb b. Habîb (Lebîd, Lebîb) el-Melzûzî en-Necîsî el-İbâzî (ö. 155/772)

Kuzey Afrika’da İbâzıyye mezhebinin imam ve kumandanlarından.

Hayatının ilk dönemi hakkında yeterli bilgi yoktur. İslâm tarihçileri tarafından genellikle âsi Berberîler’in lideri olarak kabul edilir. 140-144 (757-761) yılları

arasında Trablusgarp valiliği yapan Ebû Hâtim, Muhammed b. Eş‘as kumandasındaki Abbâsî ordusunun katliamından kurtulmayı başarmış ve İmâmü’z-zuhûr Ebü’l-Hattâb el-Meâfirî’nin ölümünden sonra Trablusgarp civarındaki İbâzîler’den biat almıştır. Mensuplarınca “İmâmü’d-difâ‘” (savunma imamı) olarak anılması onun mezhep içindeki mevkiini gösterir. Ebû Hâtim, 145’te (762) İbâzîler’in haklarını korumak için ortaya çıkmıştır.

151 (768) yılında Ağleb b. Sâlim’in İbâzîler tarafından öldürülmesi üzerine Abbâsî Halifesi Mansûr, Hezârmerd unvanıyla ün yapmış Sind Valisi Ömer b. Hafs’ı Kuzey Afrika genel valiliğine tayin etti. Büyük bir kuvvetle Kayrevan’a giden Ömer b. Hafs Tâhert’teki Rüstemîler’i, Tilimsân (Tlemsen) ve Sicilmâse’deki Sufrîler’i ortadan kaldırmak amacıyla Tubne (Tobna) şehrini tahkim için halifeden tâlimat aldı. Kayrevan’da yerine Habîb b. Habîb el-Mühellebî’yi bırakarak askerleriyle birlikte Tubne’ye geçti (154/771). Bu sırada Ebû Hâtim’in liderliğindeki İbâzî Berberîler, Trablus Valisi Cüneyd b. Beşşâr’a isyan ettiler. Vali Ömer b. Hafs’tan yardım isteyince onun gönderdiği askerler Ebû Hâtim kuvvetleri karşısında tutunamayıp Kābis’e doğru kaçmaya mecbur oldular. Bu arada Kayrevan’daki Berberîler de isyan ederek Habîb’i öldürdüler. Ebû Hâtim Trablus’a hâkim olduktan sonra aynı yıl diğer Berberîler’le de anlaşarak on iki gruptan meydana gelen büyük bir askerî güçle Tubne’yi kuşattı. Ömer b. Hafs çok zor şartlar altında askerleriyle Tubne’yi terkederek sekiz aydan

beri kuşatma altında bulunan Kayrevan'a ulaşmaya muvaffak oldu. Kendisini takip eden Ebû Hâtim de 130.000 kişilik ordusuyla Kayrevan'ı muhasara etti. Şehirde açlık ve mahrumiyet had safhaya ulaşınca bazı askerler Havâric gruplarına katılmaya başladılar. Bu sırada halifenin Yezîd b. Hâtim el-Ezdî kumandasındaki bir orduyu Kayrevan'a gönderdiği haberi ulaştıysa da Ömer b. Hafs orduyu beklemeden İbâzîler'le çarpışmak üzere bir huruç hareketi yaptı; fakat Ebû Hâtim kuvvetleri tarafından öldürüldü. Yerine geçen üvey kardeşi Humeyd'in bazı şartlarla yaptığı barış sonunda Ebû Hâtim 155 yılı başlarında Kayrevan'ı zaptetti. Şehrin kapılarını yaktırıp surlarını tahrip ettirdi. Şehirde bulunan Abbâsî askerlerinin büyük bir kısmını da Tubne'ye sevketti.

Ebû Hâtim, bir müddet sonra halife ordusunun Trablus'a yaklaştığını öğrenince ordusu ile birlikte o tarafa hareket etti. Fakat bu esnada Kayrevan'da kendisine muhalif unsurların ortaya çıktığını haber alarak geri döndü, muhaliflerini bertaraf ettikten sonra Nefûse, Hevvâre, Derîse ve diğer Berberî kabilelerinden meydana gelen ordusu ile halife kuvvetlerinin üzerine yürüdü. Nefûse dağı civarında Sâlim b. Sevâde et-Temîmî kumandasındaki halife ordusunun öncü birliklerini mağlûp ederek ilerledi. Ardından dağın doğusuna düşen ve Cenbî (Cendûbe) diye adlandırılan yerde Yezîd b. Hâtim'in kuvvetleriyle karşılaştı (27 Rebîülevvel 155/7 Mart 772). Cereyan eden savaşta İbâzîler büyük kayıplar vererek mağlûp oldular. Ebû Hâtim de savaş esnasında öldürüldü. Onun Cenbî'deki türbesi uzun süre kutsal bir yer kabul edilerek hakkında çeşitli rivayetler nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 46; Ebû Zekeriyyâ Vercelânî, Kitâbü's-Sîre (nşr. Abdurrahman Eyyûb), Tunus 1405/1985, I, 78-84; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 595-601; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, I, 76-78; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 113; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 201; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî), Maskat 1407/1987, I, 121-124; E. Rossi, Libyâ (trc. Halife Muhammed et-Tüleysî), Beyrut 1394/1974, s. 65-66; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi'l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 132, 375;

Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-Magrib fi'l-ʿasri'l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 264-271; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 100-101; A. de Motylinski, "Ebû Hâtim", İA, IV, 28-29; a.mlf. – T. Lewicki, "Abū Hâtim", EI^{2} (İng.), I, 125; T. Lewicki, "al-Malzūzī", a.e., VI, 311-312.

Mustafa Öz

EBÛ HÂTİM er-RÂZÎ, Ahmed b. Hamdân

أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي

Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî (ö. 322/933-34)

İsmâiliyye’nin itikadî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren ünlü dâîsi.

Doğum yeri ve tarihi hakkında yeterli bilgi yoktur. Taşıdığı Râzî nisbesi yanında Farsça’yı iyi bildiği için Rey civarındaki Paşâpûye (Paşâvûy) bölgesinde doğduğunu ve dolayısıyla Fars asıllı olduğunu söyleyenler vardır. Leysî ve Kilâî diye de anılmasını dikkate alarak Arap asıllı olabileceği ileri sürülmüşse de bu zayıf bir ihtimaldir. Muhtemelen III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında doğmuştur. 297 (909) yılından önce Bağdat’ta bulunduğu bilinmektedir. Öğrenimini de orada yapmış olmalıdır. Arap dili, hadis ve ahlâk ilimlerinde önemli bir şahsiyet haline geldikten sonra Kuzey Afrika’ya giderek orada mehdîliğini ilân eden Ubeydullah el-Mehdî ile görüştü ve onun tesiriyle İsmâilî fikirleri benimsedi. Kuzey Afrika’dan doğuya geçip başta Rey olmak üzere Taberistan, Cürcân, İsfahan, Deylem ve Azerbaycan bölgelerinde önemli siyasî ve dinî faaliyetlerde bulundu. Ebû Hâtim’in, Nizâmülmülk tarafından Bâtınîler’in Rey bölgesi lideri olarak tanıtılan (Siyâsetnâme, s. 288), Kitâbü’l-Beyân’ın müellifi Gıyâs’ın yeğenlerinden Ebû Ca‘fer’in oğlu olması muhtemeldir. Nizâmülmülk’ün belirttiğine göre Gıyâs’ın halefi olan Ebû Ca‘fer’in hastalanmasından sonra Ebû Hâtim İsmâiliyye’nin Rey liderliğine yükseldi. Bir taraftan Rey idarecilerinin İsmâiliyye saflarına katılmasını sağlamak için gayret sarfederken diğer taraftan İsfahan, Taberistan, Cürcân, Deylem ve Azerbaycan gibi civar beldelere dâîler göndererek mezhebin geniş bir çevreye yayılması doğrultusunda çalışmalar yaptı. İrtibat kurduğu ve birlikte çalıştığı dâîler arasında Ebü’l-Kāsım Îsâ b. Mûsâ, Ebû Müslim b. Hammâd el-Mevsılî, Nahşebî nisbesiyle de bilinen ve Horasan’da faaliyet gösteren Muhammed b. Ahmed en-Nesefî el-Pezdevî gibi kişiler sayılabilir.

Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî ile nübüvvet konusunda yaptığı başarılı münazaralarının yanı sıra etkileyici hitabeti ve herkese cazip gelen ilginç iddiaları sayesinde Rey Emîri Ahmed b. Ali ile Herat Emîri Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin İsmâiliyye'ye intisap etmelerini sağladı. Bunların da verdiği destekle İsmâiliyye'yi o yörede kısa sürede yaymayı başardı. Deylem'de Esfâr b. Şîreveyh ve Merdâvic b. Ziyâr'la görüşerek başlangıçta desteklerini kazandıysa da yakın gelecekte ilâhî kuvvetle teyit edilmiş bir imamın ortaya çıkacağını söyledikten sonra sözünü ettiği tarihte böyle bir kişinin zuhur etmemesi üzerine öldürülmesine karar verildi. Bu gelişmelerden sonra Azerbaycan Valisi Müflih'e sığınmak için Deylem'den gizlice kaçtı; ancak Azerbaycan'a giderken yolda öldü.

Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. Ahmed en-Nesefî en-Nahşebî ile birlikte siyasî faaliyetler yanında İsmâiliyye doktrinini sistemleştirip yayan önemli şahsiyetlerdendir. Abdülkāhir el-Bağdâdî, İbn Rizâm, İbn Hacer gibi âlimler tarafından

bâtınî, zındık, dehrî ve mülhid; çağdaş bazı yazarlarca devrin idarecilerinden korktuğu için gerçek inancını gizleyen ve Ehl-i sünnet'e yakın bir çizgi takip eden mûtedil Şiî olarak görülürse de (Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne [nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî], nâşirin girişi, s. 233-234; Bağdâdî, s. 170; Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 380) onun mezhebi temellendirip yayan önemli bir İsmâilî dâîsi olduğunu söylemek daha isabetlidir. Nitekim Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Hamîdüddin el-Kirmânî, Hüseyin el-Hemedânî, Mustafa Gālib gibi eski ve yeni yazarlar da bu görüştedir (Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne [nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî], nâşirin girişi, s. 235). Ehl-i sünnet'e yakın kabul edilmesi, bazı filozofların inkârcı tavrına karşı nübüvvet müessesesini başarılı bir şekilde savunmasıyla açıklanabileceği gibi, "Ehlü's-sünne ve'l-cemaa" tabirine, ashabın Hz. Peygamber'e gösterdiği bağlılık gibi "bir imama bağlanıp çevresinde toplananlar" anlamını yüklemek suretiyle de olsa (a.g.e., s. 252-254) sahip çıkışıyla da ilgili olabilir. Ayrıca, İbn Hacer'in de belirttiği gibi (Lisânü'l-Mîzân, I, 164), gençlik yıllarında çok sayıda hadis dinleyip bunlara önem veren ve bu sayede mûtedil çizgide görünen bir kişi oluşunun Ehl-i sünnet'e yakın sayılmasında etkisi olduğu düşünülebilir.

Arap dil âlimi, mezhep tarihçisi ve zeki bir İsmâiliyye kelâmcısı olmakla

şöhret bulan Ebû Hâtim'in, Kitâbü'z-Zîne adlı eserinde bazı terimleri açıklarken eski Arap şiirlerini delil olarak göstermesi önemli kabul edilir. Aynı eserinde, mezhepler hakkında diğer ilgili kaynaklarda bulunmayan farklı bilgilere ve yorumlara yer verir ki yaptığı bu yorumların imâmet fikrine hizmet gayesi taşıdığı ancak dikkatli bir tahlil sonucunda anlaşılabilir. Ehl-i sünnet'e "ilâhî güçle teyit edilmiş bir imamın etrafında toplananlar" anlamını vermesi, Mürcie'yi "Hz. Ali'nin hilâfetini ilk üç halifeden sonraya tehir edenler" diye açıklaması (Kitâbü'z-Zîne, s. 235, 263) bu gayretine ilişkin örneklerden bazılarıdır. Peygamberliği reddeden felsefî tenkitler karşısında nübüvvet müessesesini savunmasında da aynı gaye sezilebilmektedir. Bununla birlikte nübüvveti savunup aklî temellere dayandırmaya çalışması dikkat çekicidir.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin bazı kelâmî görüşleri şöyledir: Bilgi kaynaklarından olan akıl eksik ve yetersizdir. Bundan dolayı insanların doğru bilgilerle donatılmış mürşidlere ihtiyacı vardır ki bunlar da peygamberlerle onların yerini tutan ve ilâhî güçle desteklenen imamlardır (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 6-9). Mahlûkata "ol!" emriyle vücut veren Allah ilk defa bütün varlıkların kaynağını oluşturan aklı yaratmış, onun vasıtasıyla nefsi, ondan da latîf ve kesîf (ruhî ve maddî) âlemleri meydana getirmiştir. Madde, zaman ve mekân hâdistir. Zaman maddenin hareketleriyle oluştuğundan, mekân da uzay tarafından kuşatıldığından kadîm olamaz (a.g.e., s. 14-19). Küllî nefis ilk akıldan meydana geldiği için tam ve mükemmeldir. İnsan ruhu küllî nefsin parçaları değil eserleridir (bk. Abdurrahman Bedevî, II, 252, 261).

Aklî yetenekler bakımından farklı seviyelerde yaratılan insanlar birbirlerinin görüşlerini tenkit etmekte ve gerçeği anlama konusunda ihtilâfa düşmektedirler. Bundan dolayı gerçeği kendilerine öğretecek bir mürşide muhtaçtırlar. Bu mürşid Allah'tan vahiy alan peygamberdir (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 4-5). Bütün peygamberler insanlara aynı gerçekleri öğretmişlerdir. Tevrat, İncil ve Kur'an'da yer alan bazı bilgilerin çelişir gibi görünmesi, nasların herkes tarafından anlaşılamayacak açıklıkta olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira ilâhî kitaplar ancak âlimlerin anlayacağı sembolik bir üslûp taşır (a.g.e., s. 69-76). Hz. Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ ve Muhammed'e "nâtık" denir. Her nâtıkın bir "esas"ı vardır. Nâtıkların yedincisi İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'tır. İlk nâtık olan Hz. Âdem'in de getirdiği bir şeriat vardır (bk. Abdurrahman Bedevî, II, 296).

İnsanların her zaman kendilerini şüpheden kurtaracak, kalplerini ve gönüllerini birleştirecek, ayrılığa düşmelerine engel olacak bir imama ihtiyaçları vardır. Bu sebeple Hz. Peygamber Ali'yi nasla imam tayin etmiştir. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayete göre Resûl-i Ekrem İnşirâh sûresinin 7. âyetini, "Dini tamamlayıp işini bitirince Ali'yi onlara imam tayin et" şeklinde açıklamıştır. Yine Ca'fer es-Sâdık'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber, "Amcasının oğlunu kendi yerine getirdi" şeklindeki sözlerle dedikodu yapılmasından çekindiği için, "Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilenleri tebliğ et, eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun" (el-Mâide 5/67) meâlindeki âyet nâzil olmuş ve Resûlullah da Gadîr gününde Ali'yi imam tayin etmiştir. İmam "zâhir" veya "mestûr" olabilir. Resûl-i Ekrem'in yolundan giden gerçek Ehl-i sünnet, ashabın Hz. Peygamber için yaptığı gibi bir imamın etrafında toplanıp onu önder tanıyanlardır (Ebû Hâtim, Kitâbü'z-Zîne, s. 253-258).

Görüşleri Ebû Ya'kūb es-Sicistânî ve Hamîdüddin el-Kirmânî tarafından tenkit edilen Ebû Hâtim er-Râzî âlem telakkisinde Yeni Eflâtuncu felsefeden etkilenmiş, ana konularda Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Hz. Ali'nin nasla imam tayin edildiğini Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen uydurma rivayetlere dayanarak iddia etmesi dikkat çekicidir. Ehl-i sünnet terimine "bir imama bağlı olanlar" mânasını vermesi isabetli değildir. Zira bu terimin, "akaid meselelerinde akılcılığı benimseyen Mu'tezile ve Cehmiyye karşısında itikadî esasları Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalarak benimseyenler" anlamına geldiği tartışmasız kabul edilen bir husustur. Onun Mürcie'yi, "Ali'nin imâmetini tehir edip Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dan sonraya bırakanlar" şeklinde açıklaması da mezheplere Hz. Ali'nin imâmeti açısından bakan tarafgir bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir.

Eserleri. Ebû Hâtim'in kaynaklarda zikredilen beş eseri mevcut olup bunlardan üçü günümüze kadar ulaşmıştır. 1. Aʿlâmü'n-nübüvve*. Tabip filozof Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin nübüvvete yönelttiği tenkitleri cevaplandırarak peygamberlik müessesesini aklî delillerle ispat eden bir eserdir (Tahran 1397/1977). 2. Kitâbü'z-Zîne. İsmâiliyye Dâîsi Gıyâs'a ait olan ve dâîler arasında el kitabı olarak kullanılan Kitâbü'l-Beyân adlı eserin

planına göre yazıldığı kabul edilir. 400 civarında terimin açıklandığı kitabın bir kısmında, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bazı isim ve kelimelerin Câhiliye ve İslâmî devirdeki anlamları eski Arap şiirine dayanılarak açıklanmıştır. Eserin bir kısmı da mezhepler konusuna ayrılmış olup özellikle mezheplerin teşekkülü ve Galiyye hakkında önemli bilgiler ihtiva eder. Eserin tamamı Hüseyin el-Hemedânî tarafından tahkik edilerek yayımlanmış (Kahire 1957-1958), daha sonra sadece mezheplere dair kısmını Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî tahkik ederek el-Gulüv ve’l-fıraku’l-Gāliyye adlı eserin ekinde neşretmiştir (Bağdat 1982). 3. el-Islâh. Daha çok tabiat felsefesi konularını ihtiva eden eser İsmâiliyye’nin en eski kaynağı kabul edilir. Nahşebî’ye ait bazı görüşlerin tenkit edildiği

eser Hasan Minûçihr tarafından Tahran’da yayımlanmıştır (İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, s. 294). Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî, Ebû Hâtim’in yönelttiği tenkitler karşısında Nahşebî’yi müdafaa etmek için buna en-Nusra adıyla bir reddiye yazmış, Hamîdüddin el-Kirmânî er-Riyâz fi’l-hükm beyne’ş-şeyhayn (Beyrut 1960 [er-Riyâz fi’l-hükm beyne’s-saʿdeyn]) adlı eserde ikisinin arasını bulmaya çalışmıştır (a.g.e., s. 254). 4. el-Câmiʿ. Fıkha dair olup günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 240). 5. er-Recʿa. Keysâniyye’nin ortaya attığı rec‘at fikrini reddetmek gayesiyle yazıldığı müellifi tarafından belirtilmektedir (Kitâbü’z-Zîne, s. 312).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü’n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A‘vânî), Tahran 1397/1977, s. 4-5, 6-9, 14-19, 69-76; a.mlf., Kitâbü’z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Gulüv ve’l-fıraku’l-Gāliyye fi’l-hadâreti’l-İslâmiyye içinde), Bağdad 1982, s. 251-265, 312, ayrıca bk. nâşirin girişi, s. 230-240; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 240; Hamîdüddin el-Kirmânî, el-Akvâlü’z-zehebiyye (nşr. Salâh es-Sâvî), Tahran 1397/1977, s. 23, 9, 14; Kādî Abdülcebbâr, Tesbîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 392, 398, 599; Bağdâdî, el-Fark, (Kevserî), s. 170; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme

(Bayburtlugil), s. 288, 289, 290; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 164; İdrîs İmâdüddin, ʿUyûnü'l-ahbâr ve fünûnü'l-âsâr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 168, 169; İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâʾil (nşr. Alinakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 254, 293-294; Sezgin, GAS, I, 573; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 188-190, 244, 252-253, 255, 261, 263, 296; Mehdî Muhakkık, Bist Guftâr, Tahran 1976, s. 35; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 279-280, 299, 380; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens Zdités en Egypte au cours de l'année 1957", MIDEO, IV (1957), s. 220-221; S. M. Stern, "Abū Hātim al-Rāzī", EI^2 (İng.), I, 125; H. Halm, "Abū Hātem Rāzī", EIr., I, 315.

Yusuf Şevki Yavuz

EBÛ HÂTİM er-RÂZÎ, Muhammed b. İdrîs

أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي

Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî (ö. 277/890)

Hadis hâfızı ve münekkit.

195'te (810-11) Rey'de doğdu. Rey'in Derbü Hanzale mahallesinde oturduğu için Hanzalî nisbesiyle de anılır. Onun hem bu nisbeyi, hem de Temîmî ve Gatafânî nisbelerini dedelerinin müttefiklerinden dolayı aldığı da rivayet edilmektedir. Ebû Hâtim 209'da (824) Rey'de hadis tahsiline başladı. Daha sonra çeşitli ilim merkezlerini dolaşarak Asmaî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Affân b. Müslim, Âdem b. Ebû İyâs, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî başta olmak üzere birçok âlimden faydalandı. Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Bağdat, Bahreyn, Mısır, Remle, Kudüs, Taberiye, Tarsus, Dımaşk, Humus, Antakya, Askalân ve Rakka'yı çok defa yaya olarak dolaştı. Yedi yıl süren bu ilk seyahatinde maddî imkânsızlıklar sebebiyle çok sıkıntı çekti. 214'te (829) bir yıl kalmak üzere gittiği Basra'da parası tükenince elbiselerini satmaya başladı ve sekiz ay sonra oradan ayrılmak zorunda kaldı. Yirmi yaşına geldiğinde adı geçen şehirlerin çoğunu birkaç defa dolaşmıştı. İkinci seyahatini 242-245 (856-859) yılları arasında yaptı.

Kendisinden oğlu İbn Ebû Hâtim, hocaları Yûnus b. Abdüla'lâ, Abde b. Süleyman ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, arkadaşları Ebû Zür'a er-Râzî ile Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, ayrıca Ebû Dâvûd, Nesâî gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulundular. İbn Hacer ondan Buhârî'nin de hadis rivayet ettiğini söylemektedir.

Emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs* unvanına sahip olan Ebû Hâtim râvileri bütün yönleriyle tanır, rivayetlerdeki ince kusurları (illet) hemen farkederdi. Ashabın ihtilâf ettiği konuları, tâbiînin ve daha sonraki nesillerin fıkhî görüşlerini de iyi bilirdi. Titiz bir münekkit olduğu için onun güvenilir

kabul ettiği şahısların rivayetinde tereddüt edilmemiş, fakat zayıf saydığı kişiler hakkındaki kanaatinin diğer münekkitlerin görüşlerine başvurulduktan sonra dikkate alınması tavsiye edilmiştir. Hâfızası çok güçlüydü. Tâbiînin tanınmış muhaddisi İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivayetleri üzerinde ihtisas yapmış olan hadis hâfızı Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî Rey'e geldiğinde Ebû Hâtim ona Zührî'nin rivayetlerinden on üçünü okudu. Zühlî bunlardan on tanesini bilmediğini itiraf etti. Kaynakların bildirdiğine göre hadis hâfızı Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî'nin ilim meclisine katıldığı bir gün orada bulunanlara, kendisinin duymadığı hadisleri rivayet edenlere hadis başına 1 dirhem vereceğini vaad etti, ancak kimse onun bilmediği bir hadis rivayet edemedi. Hocası hadis hâfızı Yûnus b. Abdüla'lâ, onunla Ebû Zür'a er-Râzî'nin Horasan'ın iki büyük imamı olduğunu belirtir ve hayatta bulunmalarının müslümanlara rahmet olduğunu söylerdi.

Ebû Hâtim'in en büyük eseri, İbn Ebû Hâtim diye tanınan oğlu Abdurrahman olmuştur. Abdurrahman, kendisinin hadis râvileri hakkındaki kanaatlerini, el-Cerh ve't-ta' dîl başta olmak üzere hemen tamamı günümüze gelmiş olan eserlerinde bir araya getirmiştir.

Ebû Hâtim er-Râzî Şâban 277'de (Kasım 890) Rey'de vefat etti. 275 (888) yılında Bağdat'ta öldüğü de rivayet edilmektedir.

Ebû Hâtim hadis sahasında meşhur olmakla birlikte itikadî konularla da ilgilenmiş ve Ebü'l-Kāsım et-Taberî'den nakledildiğine göre eserlerinde akaid meselelerine de yer vermiştir. Fuat Sezgin, İbn Ebû Ya'lâ'nın ifadesine dayanarak Ebû Hâtim'in el-İ' tikad adlı bir eser yazdığını kaydederse de Tabakātü'l-Hanâbile'de bu hususta açık bir bilgi mevcut değildir. Bazı itikadî görüşlerine yer veren Zehebî de onun böyle bir kitabından söz etmemiştir. Ebû Hâtim'in ilmî şahsiyeti ve görüşleri hakkında bilgi veren oğlu ve talebesi Abdurrahman'ın er-Red ale'l-Cehmiyye adıyla bir eser yazmış olması, onun akaid sahasına da ilgi duyduğunun bir işareti sayılabilir. Ebû Hâtim, akaid konularında sadece nakle bağlı kalınması gerektiğini savunmuş ve bid'at kabul ettiği kelâm ilmine karşı çıkmıştır. İlâhî isimler ve sıfatlar, imanın tarifi ve mahiyeti, âhiret halleri ve ashabın tebcili konularında Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Ubeyd, Buhârî gibi selef âlimlerinin görüşlerine uymuştur. Bazı kaynaklarda aşırı bir Şiî olduğuna ilişkin rivayetlere rastlanırsa da (İbn

Hacer, IX, 34) onun Selefiyye'ye mensup olduğunda şüphe yoktur. Şiîlik'le itham edilmesi, tafdîl* konusunda Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ebû Hâtim'e göre ehl-i bid'atın alâmeti ehl-i hadîsin görüşlerine karşı çıkmak, Cehmiyye'nin alâmeti Ehl-i sünnet'e Müşebbihe veya Nâbite nazarıyla bakmak, Kaderiyye'nin alâmeti ise Ehl-i sünnet'i Mücbire diye adlandırmaktır.

Eserleri. Hiçbiri tam olarak günümüze gelmemiş olan eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'z-Zühd. Bu eserden seçilerek meydana getirilen bir nüsha Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 28/10, vr. 138ª-146b). 2. Tefsîrü'l-Kur᾿âni'l-ᶜazîm. Eserin III. cildi Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de bulunmaktadır

(Tefsir, nr. 49). Hadis râvileri hakkındaki bazı görüşleri ise Berzaî tarafından bir araya getirilmiştir (bk. BERZAÎ). Bunlardan başka Ebû Hâtim'in günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen Tabakātü't-tâbiᶜîn ve el-Câmiᶜ fi'l-fıkh adlı eserleri de bulunmaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa ile (Hediyyetü'l-ᶜârifîn, II, 19) Ziriklî ve Kehhâle'nin ona nisbet ettikleri Kitâbü'z-Zîne ile yine Ziriklî'nin ona ait olduğunu söylediği Aᶜlâmü'n-nübüvve, İsmâiliyye dâisi Ebû Hâtim er-Râzî'ye aittir (bk. EBÛ HÂTİM er-RÂZÎ, Ahmed b. Hamdân).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taᶜdîl, I, 349-372; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 73-77; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakātü'l-Hanâbile, I, 284-286; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, II, 311; Zehebî, Aᶜlâmü'n-nübelâ᾿, XIII, 247-263; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 567-569; a.mlf., el-ᶜUlüv li'l-ᶜâliyyi'l-gaffâr, Medine 1388/1968, s. 139; Safedî, el-Vâfî, II, 183; Sübkî, Tabakāt, II, 207-211; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IX, 31-34; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 171; Kehhâle, Muᶜcemü'l-mü᾿ellifîn, IX, 35; Sezgin, GAS, I, 153; Hediyyetü'l-ᶜârifîn, II, 19; Ziriklî, el-Aᶜlâm (Fethullah), VI, 27.

İbrahim Canan

EBÛ HÂTİM es-SİCİSTÂNÎ

(bk. SİCİSTÂNÎ, Ebû Hâtim)

EBÛ HAYSEME, Züheyr b. Harb

أبو خيثمة زهير بن حرب

Ebû Hayseme Züheyr b. Harb b. Şeddâd (Eştâl) en-Nesâî (ö. 234/849)

Hadis hâfızı.

160’ta (776-77) Nesâ’da doğdu. Bağdâdî, Hareşî ve Şeybânî nisbeleriyle de anılır. Dedesinin adı Eştâl iken Arapça söyleyişle Şeddâd olarak değiştirilmiştir. Bu onun Türk asıllı olduğunu göstermektedir. Ebû Hayseme’nin Nesâ’da hangi tarihe kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle beraber çocukluğunu burada geçirdiği anlaşılmaktadır. İlim tahsili için birçok seyahat yaptığından bahsedilirse de bunların nerelere yapıldığı hususunda bilgi yoktur.

Bağdat’ta Hüşeym b. Beşîr’den hadis tahsil eden Ebû Hayseme, Süfyân b. Uyeyne, İsmâil b. Uleyye, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî‘, Abdürrezzâk b. Hemmâm ve Yezîd b. Hârûn gibi tanınmış muhaddislerden hadis rivayet etti. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn ile görüştü. Tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat’a yerleşti. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Bakī b. Mahled gibi hadis ilminin önde gelen imamları kendisinden hadis öğrendi. Rivayetleri Tirmizî’nin es-Sünen’i dışında Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Ömrünü hadis öğrenmek ve öğretmekle geçiren Ebû Hayseme 7 Şâban 234 (6 Mart 849) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.

Bütün kaynakların güvenilir bir muhaddis olduğu hususunda birleştikleri Ebû Hayseme’den Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Kāni‘ gibi tanınmış muhaddisler övgü ile söz etmişlerdir. İbn Ebû Hayseme diye tanınan oğlu Ahmed ve torunu Muhammed de hadis ilmiyle meşgul olmuşlardır.

Eserleri. Kaynaklarda birçok kitap yazdığı, özellikle cerh ve ta‘dîl* alanında çalışmalar yaptığı zikredilen Ebû Hayseme’nin sadece Kitâbü’l-

ʿİlm adlı eseri günümüze ulaşmıştır. İlmin önemine dair 164 hadis ihtiva eden eser Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî tarafından yayımlanmış (Dımaşk 1385/1965), ayrıca Salih Tuğ tarafından tahkik edilerek Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1984). Kaynaklarda adı geçen Kitâbü’l-Müsned’in ise günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Kâtib Çelebi (Keşfü’z-zunûn, I, 295) ve Kehhâle (Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 186), Ebû Hayseme’nin Târîhu ruvâti’l-hadîs adlı bir eserinden söz ederlerse de bu kitabın Ebû Hayseme’nin oğlu Ahmed’e ait olduğu diğer kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, et-Tabakāt, VII, 354; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, III, 429; a.mlf., et-Târîhu’s-sagīr, II, 362; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 482-484; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, IX, 402-406; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 489-492; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, III, 343; Keşfü’z-zunûn, I, 295, 582; II, 1440; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 80; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 375; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 87; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 186; Sezgin, GAS, I, 107.

Salih Tuğ

EBÛ HAYSEME el-ENSÂRÎ

أبو خيثمة الأنصاري

Ebû Hayseme Mâlik b. Kays b. Hayseme el-Ensârî

Sahâbî.

Künyesiyle meşhur olduğu için adını tesbit etmekte güçlük çekilmekte, çeşitli kaynaklarda Abdullah b. Hayseme ve Sa‘d b. Hayseme diye de geçmektedir. Medineli olup Hazrec kabilesine mensuptur. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bedir Gazvesi'nde bulunduğu kesin olmamakla beraber Uhud'dan itibaren bütün gazvelere katıldığı bilinmektedir.

Ebû Hayseme, Tebük Seferi ile ilgili tutumu sebebiyle tanınmıştır. Hz. Peygamber ashaba Tebük Gazvesi'ne hazırlanmalarını emrettiği zaman mevsim oldukça sıcaktı. Tâif seferinden yeni dönüldüğü için bazı sahâbîler yol yorgunluğunu henüz atamamışlar, münafıkların müslümanları bu seferden vazgeçirme yolundaki gayretlerinden etkilenmişlerdi. Sefere katılmayan sahâbîlerden biri de Ebû Hayseme idi. İslâm ordusu yola çıktıktan birkaç gün sonra, çardakları kurup soğuk suları ve lezzetli yemekleri hazırlayan hanımlarının kendisini bekledikleri bir sırada Ebû Hayseme Hz. Peygamber'i düşündü. Geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlandığı halde onun yakıcı güneş altında savaşa gitmesinin, kendisinin ise rahat bir yerde oturmasının doğru olmadığını anladı. Silâhlarını kuşanarak atına bindi ve Tebük'e doğru yola çıktı. Kendisi gibi sefere katılmakta geçikmiş olan Umeyr b. Vehb el-Cumahî ile birlikte Tebük'e vardı.

Resûl-i Ekrem Ebû Hayseme'nin sefere katılmamasına üzülmüştü. Uzaktan birilerinin geldiği kendisine haber verilince onlardan birinin Ebû Hayseme olmasını temenni etti. Gelenin o olduğunu öğrenince çok sevindi ve kendisine, "Ey Ebû Hayseme! Az kaldı helâk olacaktın" dedi. On günlük bir gecikme ile Tebük Gazvesi'ne katılan Ebû Hayseme'ye Resûlullah dua etti.

Şairliği de olan Ebû Hayseme bir şiirinde bu olayı, bir başka şiirinde Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in Bedir Gazvesi'nden sonra Medine'ye gidişi sırasında çektiği sıkıntıları anlatmıştır. Sadece bir hadis rivayet ettiği bilinmekte olup Tevbe sûresinin 79 ve 118. âyetlerinin onun hakkında nâzil olduğu nakledilmektedir.

Ebû Hayseme'nin vefat tarihi belli değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, II, 1075; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 655-656; II, 520-521; Taberî, Târîh, Kahire 1323, III, 143-144; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1397, II, 217; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, Dımaşk 1965, III, 476; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, V, 46; VI, 93-94; a.mlf., el-Kâmil, II, 378; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 7-8; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 54; a.mlf., Fethu'l-bârî, Beyrut 1348, VIII, 94-95; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, II, 125-126; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Kahire 1964, III, 105-106.

Asri Çubukçu

EBÛ HAYYÂN el-ENDELÜSÎ

أبو حيّان الأندلسي

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)

Endülüslü dil âlimi ve müfessir.

654 Şevvalinin sonlarına doğru (1256 Kasım ortaları) Gırnata'ya bağlı Matahşâreş kasabasında doğdu. Berberî bir aileden gelmektedir. Lakabı Esîrüddin olup Nahvî, Gırnâtî, Ceyyânî ve Nefzî nisbeleriyle de anılır.

Çocukluğunu ve gençlik yıllarını Gırnata'da geçiren Ebû Hayyân, burada Abdülhak b. Ali el-Ensârî'den ifrad ve cem' yoluyla kırâat-i seb'a okudu, bu maksatla yirmi hatim indirdi. Bu ilimde Ebû Ca'fer b. Tabbâ' ve Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhim b. Zübeyr gibi üstatlardan da faydalandı. Ebü'l-Hasan el-Übbezî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhim b. Zübeyr, İbn Ebü'l-Ahvas gibi hocalardan Arapça dersleri aldı. Kendisini sarf, nahiv, dil, tefsir, hadis, usûl-i fıkıh ve kelâm konularında çok iyi yetiştirdi. Tahsilini tamamlayarak 674 (1275) yılından itibaren Arapça okutmaya başladı.

677 (1278) yılında (bazılarına göre 678 [1279] veya 679'da [1280]) bilgisini arttırmak ve bazı hocaları ile aralarında çıkan anlaşmazlıkların meydana getirdiği huzursuz ortamdan uzaklaşmak için Endülüs'ten ayrılıp doğuya seyahat eden Ebû Hayyân önce Kuzey Afrika'ya gitti; oradan İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Bağdat ve Dımaşk'a geçti; bu arada hac farîzasını yerine getirdi. Bu merkezlerde kendilerinden istifade ettiği âlimlerle hocalarının sayısı 450'ye ulaşmaktadır. Aralarında Abdünnasîr b. Ali el-Meryûtî, İsmâil b. Hibetullah el-Melîcî, Ebü'l-İz Abdülazîz el-Harrânî, Bahâeddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'n-Nehhâs, Alemüddin Abdülkerîm b. Ali el-Irâkī gibi âlimlerin bulunduğu birçok hocadan faydalanması yanında Şâmiyye bintü'l-Hâfız Ebû Ali Hasan b. Muhammed et-Temîmiyye, Mûnise bintü's-Sultân el-Melikü'l-Âdil Ebû Bekir b. Eyyûb ve Zeyneb bint Abdüllatîf b. Yûsuf gibi kadın hocalardan da ders aldı.

Öğrencisi Safedî'ye verdiği icâzetnâmede elliden fazla hocasının adını zikretmektedir.

Ebû Hayyân daha sonra Mısır'a dönerek Kahire'de ders verdi ve telifle meşgul oldu. Burada Câmiu'l-Akmer'de kıraat, el-Kubbetü'l-Mansûriyye'de tefsir okutan ve çeşitli ilimlerde müderrislik vazifesini ölünceye kadar sürdüren Ebû Hayyân'ın derslerinden pek çok âlim faydalanmış olup Tâceddin es-Sübkî ile babası Takıyyüddin es-Sübkî, Cemâleddin el-İsnevî, Selâhaddin es-Safedî, Bahâeddin İbn Akīl, Sefâkusî, Sirâceddin el-Bulkīnî ve İbnü'l-Lebbân bunlardan bazılarıdır.

Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Himyerî dilini de bilen, bu dillere dair eserleri olan Ebû Hayyân daha çok Arap dili ve grameri alanlarında ün yapmış, nahivde Basra mektebinin görüşlerini benimsemiş ve bu mektebin öncülerinden Sîbeveyhi'nin güçlü bir savunucusu olmuştur. Hatta çağdaşı ve çok sevip takdir ettiği Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin Sîbeveyhi'yi tenkit etmesi üzerine araları açılmıştı.

Ebû Hayyân vaktinin çoğunu okuyup yazmak ve talebe yetiştirmekle geçirir, zeki ve çalışkan öğrencilerine özel ilgi gösterirdi. Derslerinde Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını, kendi eserleri yanında İbn Mâlik et-Tâî'nin gramerle ilgili eserlerini de okuturdu. Dil ve edebiyattaki geniş ve köklü bilgisinden dolayı "emîrü'l-mü'minîn fi'n-nahv" ve "lisânü'l-Arab" gibi takdir ifadeleriyle anılmıştır.

Ebû Hayyân sekizinci tabaka müfessirlerinden olup eserlerinin çoğu, bu arada tefsiri daha çok gramer, lugat, belâgat ve fesâhat ağırlıklı açıklamalarla doludur. Aynı zamanda şair olan Ebû Hayyân'ın bir divanı vardır. Şiirlerinin bir kısmı âlimane ve hakîmane, bir kısmı da âşıkanedir. Şiirleri içinde müveşşah*ları daha parlaktır. Kâ'b b. Züheyr'in Kasîdetü'l-bürde'sine yazdığı nazîre oldukça başarılıdır.

Ebû Hayyân'ın Türk dili bakımından ayrı bir önemi vardır. O dönemde Türk dilinin Mısır'da sahip olduğu itibar onu Türkçe üzerinde çalışmaya yöneltmiş, Türk dilinin en eski gramer kitaplarından biri olan ve daha sonra Doğu'da yazılan benzeri eserlere kaynaklık eden Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk'i kaleme almıştır. Ayrıca Zehvü'l-mülk fî nahvi't-Türk, el-Efʿâl fî

lisâni't-Türk ve ed-Dürretü'l-mudıyye fî lugati't-Türkiyye adlı henüz ele geçmeyen eserleri telif etmiştir.

Aile fertleri hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebû Hayyân'ın kaynaklarda Nudâr adında bir kızı, Hayyân adında bir oğlu, oğlundan Muhammed adında bir torunu ile künyesi Ümmü Hayyân olan bir hanımından bahsedilir. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti. 28 Safer 745'te (11 Temmuz 1344) Kahire'de vefat etti ve ertesi gün Sûfiyye Mezarlığı'na defnedildi.

Ebû Hayyân başlangıçta Mâlikî iken o dönemde Endülüs'te çok yaygın olan Zâhiriyye mezhebine geçmiş, Mısır'a gittikten sonra çoğunluğu Şâfiî olan halkın mezhebini benimseyerek Şâfiî olmuştur. Ancak Zâhiriyye'nin görüşlerine daima yakınlık duymuş, zaman zaman da bunu açığa vurmuştur. Hz. Ali'ye karşı aşırı sevgisi olan Ebû Hayyân, Mu'tezile ve Mücessime'ye ait görüşlerle felsefeden uzak bir hayat sürmüş, Mısır'da devlet adamlarıyla samimi ilişkiler kurmuştur. Çok yer gezip çeşitli insanlarla karşılaştığı için herkese ihtiyatla ve şüpheci bir tavırla yaklaşır, kimsenin aleyhinde konuşmazdı. Cömertlikten hoşlanmadığı, cimriliğiyle övündüğü rivayet edilir. Kitap satın alanları kınar, ihtiyaç duyduğu kitapları kütüphanelerden ödünç alıp okuduğunu söylerdi.

Eserleri. Ebû Hayyân'ın kıraat ilminde on beş, tefsirde üç, hadiste iki, fıkıhta beş, edebiyat alanında on bir, çeşitli dillerle (Arapça, Farsça, Türkçe, Habeşçe vb.) ilgili olarak yirmi altı, tarih sahasında dokuz olmak üzere yetmişten fazla eser yazdığı kaydedilmekte olup bunlardan günümüze ulaştığı bilinenler yirmi civarındadır. 1. el-Bahrü'l-muhît*. Nahvî-edebî bir tefsir olup ilk defa, kenarında müellifin en-Nehrü'l-mâd adlı eseriyle talebesi Tâceddin Ahmed b. Abdülkādir'in el-Bahrü'l-muhîṭ'in muhtasarı olan ed-Dürrü'l-lakīt mine'l-Bahr bulunduğu halde sekiz cilt olarak yayımlanmıştır (Kahire 1328-1329). Yine sekiz cilt halinde Kahire'de yapılmış diğer bir baskısı daha vardır (Bulak 1928). Ofset olarak Riyad ve Bağdat'ta da basılan eser, Arafat el-A'şâ Hassune, Sıdkī Muhammed Cemîl ve Züheyr Caîd'in tashihleriyle on cilt halinde yeniden neşredilmiştir (Beyrut 1412/1992). Sabri İbrâhim es-Seyyid, bu tefsirle ilgili olarak Şevâhidü Ebî Hayyân fî tefsîrih (İskenderiye 1989) ve İʿrâbü'l-Kurân fî tefsîri Ebî Hayyân (İskenderiye 1989) adıyla iki eser kaleme almıştır. 2. en-

Nehrü’l-mâd. el-Bahrü’l-muhîṭ’in bazı değişiklikler ve ilâvelerle kaleme alınmış bir muhtasarıdır. Önce el-Bahrü’l-muhîṭ’in kenarında

basılan eser (Kahire 1328-1329), daha sonra Bûrân ed-Dannâvî ve Hidyân ed-Dannâvî tarafından iki cüz (üç cilt) halinde müstakil olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1402/1987). 3. Tuhfetü’l-erîb bimâ fi’l-Kurʾân mine’l-garîb. Kaynaklarda İthâfü’l-erîb... adıyla zikredilen eser ilk defa Hama’da yayımlanmış (1345/1926), daha sonra Ahmed Matlûb ile Hadîce el-Hadîsî (Bağdad 1397/1977) ve Semîr el-Meczûb (Beyrut 1403/1983) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Ayrıca Dâvûd Sellûm ve Nûrî Hammûdî el-Kaysî, eseri alfabetik şekilde tertip ederek aslında bulunmayan bazı kelimeleri de eklemek suretiyle Tertîbü Tuhfeti’l-erîb bimâ fi’l-Kurʾâni mine’l-garîb adıyla yeniden yayımlamışlardır (Beyrut 1409/1989). 4. Dîvânü Ebî Hayyân. Ahmed Matlûb ve Hadîce el-Hadîsî’nin tahkikiyle neşredilmiştir (Bağdad 1966). 5. Gāyetü’l-ihsân fi’n-nahv (Beyrut 1408/1988, 2. bs.). 6. en-Nüketü’l-hisân fi şerhi Gāyeti’l-ihsân. Abdülhüseyin el-Fetlî’nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985, 1408/1988). 7. el-İrtidâʾ fi’l-fark beyne’d-dâd ve’z-zâʾ. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Bağdad 1961). 8. Menhecü’s-sâlik fi’l-kelâmi ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik. Sidney Glazer’in tahkikiyle neşredilmiştir (New Haven 1947). 9. et-Tezyîl ve’t-tekmîl fî şerhi’t-Teshîl. İbn Mâlik et-Tâî’nin (ö. 672/1274) sarf ve nahve dair Teshîlü’l-fevâʾid ve tekmîlü’l-makāsıd adlı eserinin on cilt halinde yapılmış şerhidir. İlk iki cildi yayımlanmış olup (Kahire 1328) bazı kütüphanelerde çeşitli ciltlerinin nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1910, c. X; Köprülü Ktp., nr. 1475-1483, c. I-IX; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Nahiv, nr. 62, c. II-VI; nr. 6016, c. I-IV, VII; nr. 61, c. VII; nr. 465, c. V-VII). 10. İrtişâfü’d-darab min lisâni’l-ʿArab. et-Tezyîl ve’t-tekmîl’in bir muhtasarı olup Mustafa Ahmed en-Nehhâs tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1984). Mezîd İsmâil Nuaym bu eser üzerinde, Kahire Üniversitesi Külliyyetü dâri’l-ulûm’da Menhecü Ebî Hayyân en-Nahvî fî kitâbihî İrtişâfü’d-darab min lisâni’l-ʿArab maʿa tahkīki fasl minhu adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1397/1978). 11. Tezkiretü’n-nühât. Dört cilt olduğu kaydedilen gramere dair bu eserin günümüze ulaşan ikinci cüzü Afîf Abdurrahman’ın tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986). 12. Kitâbü’l-İdrâk* li-lisâni’l-Etrâk. el-İdrâk olarak da anılan eser, 2200 kelimelik bir sözlükle sarf ve nahiv bölümlerinden meydana

gelmiştir. Kendi alanında elde mevcut ilk eser olan bu kitap, önce Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki (Veliyyüddin Efendi, nr. 2896) yazma nüshası esas alınarak Mustafa Bey tarafından yayımlanmış (1309/1891-1892), daha sonra Ahmet Caferoğlu İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (Hâlis Efendi, nr. 6574) nüshasını da dikkate alarak eseri yeniden tahkik ve tercüme etmiştir (İstanbul 1931). 13. Takrîbü'l-Mukarrib. İbn Usfûr el-İşbîlî'nin gramere dair el-Mukarrib adlı eserinin şerhi olup Afîf Abdurrahman (Beyrut 1983) ve Muhammed Câsim ed-Düleymî (Beyrut 1987) tarafından yayımlanmıştır. 14. et-Tedrîb fî temsîli tahsîli't-Takrîb. Bir önceki eserin birtakım örnekler ilâvesiyle yeniden telif edilmiş şekli olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hacı Beşir Ağa, nr. 174). 15. el-Lemhatü'l-bedriyye fi'l-ʿilmi'l-ʿArabiyye. Nahve dair yedi babdan oluşan bu risâleye pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö. 761/1350) şerhi Salâh Râvî'nin (Kahire 1982), Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî'nin (ö. 831/1428) şerhi ise Abdülhamid Mahmûd Hassân el-Vekîl'in tahkikiyle (Kahire 1986) basılmıştır. 16. el-Mevfûr min Şerhi İbn ʿUsfûr. Zeccâcî'nin nahve dair el-Cümelü'l-kübrâ adlı eserine İbn Usfûr tarafından yazılan şerhin (eş-Şerhu'l-kebîr) muhtasarıdır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. Ş-24). 17. el-Mübdiʿ fi't-tasrîf. İbn Usfûr'un el-Mümtiʿ fi't-tasrîf adlı sarfa dair eserinin (nşr. Fahreddin Kabbâve, Haleb 1390/1970; Beyrut 1982, 1983, 1987; Libya 1983) bir özetidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 173/2; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. Ş-24). Muhammed ez-Zeyn Zerrûk bu eser üzerine Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye'de, el-Cühûdü's-sarfiyye li-Ebî Hayyân en-Nahvî maʿa tahkīk ve dirâse li-kitâbihi'l-Mübdiʿ adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1401/1981). 18. el-Hidâye fi'n-nahv (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1726, Mecâmi', nr. 721, Nahiv, nr. 428) (eserleri için ayrıca bk. Tezkiretü'n-nühât, nâşirin mukaddimesi, s. 20-21; Tuhfetü'l-erîb, nâşirin mukaddimesi, s. 29-34; Bulut, I, 267-274; Hadîce el-Hadîsî, s. 101-126).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Tezkiretü'n-nühât (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. 9-36; a.mlf., Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'âni mine'l-garîb (nşr. Semîr el-Meczûb), Beyrut 1403/1983, nâşirin mukaddimesi, s. 3-37; a.mlf., en-Nüketü'l-hisân fî şerhi Gāyeti'l-ihsân (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Beyrut 1408/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 5-27; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nühât ve'l-lugaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 290-292; Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ, II, 723-724; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1982, s. 74-76; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 482-483; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 71-78; Safedî, el-Vâfî, V, 267-283; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿasr (faksimile nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1990, III, 230-241; a.mlf., Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ʿumyân (nşr. Ahmed Zeki Bek), Kahire 1329/1911, s. 280-286; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Zeylü Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 23; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), IX, 276-309; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 457-459; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, II, 285-286; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 302-310; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 111-115; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 280-285; a.mlf., Hüsnü'l-muhâdara, I, 534-536; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, II, 286-291; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-hicâl, II, 122-124; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 535-584, 655-656; Keşfü'z-zunûn, I, 6, 61, 153, 226, 393; II, 1189, 1882, 1976; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, II, 288-291; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 313-314; Serkîs, Muʿcem, I, 306-308; Brockelmann, GAL, II, 133-134; Suppl., II, 135-136; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 152-153; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 317-321; Sarton, Introduction, III/1, s. 1011-1014; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1964, II, 198-199, 203; Hadîce el-Hadîsî, Ebû Hayyân en-Nahvî, Bağdad 1385/1966; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1968, s. 320-326; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, VI, 426-430; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 149-154; Ahmet Bulut, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", Bilim Felsefe Tarih, İstanbul 1991, I, 241-276; Abdül'âl Sâlim Mükerrem, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve menhecühû fi'd-dirâsâti'n-nahviyye", Mecelletü'l-âdâb ve't-terbiye Câmiʿatü'l-Küveyt, sy. 2, Küveyt 1972, s. 926; Abdülmecîd el-Muhtesib, "Hayâtü Ebî Hayyân ve sekāfetüh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XIII/1, İslâmâbâd 1978, s. 8-19; Afîf Abdurrahman, "et-Tezkire li-Ebî Hayyân el-Endelüsî", MMLADm., LIII/1

(1978), s. 50-76; Abdülkādir Zimâme, “Min Âsâri Ebî Hayyân en-Nifzî el-Endelüsî”, a.e., LVIII/3 (1983), s. 259-262; Hüseyin Avni Çelik, “Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu”, EAÜİFD, sy. 9 (1990), s. 143-187; sy. 10, s. 118-129; Kāmûsü’l-a‘lâm, I, 712-713; M. Th. Houtsma, “Ebû Hayyân”, DMİ, I, 332-333; Mecdud Mansuroğlu, “Ebû Hayyân”, İA, IV, 30-32; S. Glazer, “Abū Hayyān”, EI² (Fr.), I, 129-130.

Mahmut Kafes

EBÛ HAYYÂN et-TEVHÎDÎ

أبو حيّان التوحيدي

Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî (ö. 414/1023)

Arap nesir sanatının en büyük temsilcilerinden, felsefeci ve mutasavvıf.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Doğum yeri olarak kaynaklarda Şîraz, Nîşâbur, Vâsıt ve Bağdat'tan söz edilmekle birlikte doğum yılına dair herhangi bir tarih belirtilmemektedir. Ancak 360 (970-71) yılında kaleme aldığı bir eserinde, "Ellisine ulaşan ve ömrünün çoğu gidip azı kalan kişi artık ne umar ki!" (el-Mukābesât, s. 31) dediğine ve 400 (1010) yılında Kadı Ebû Sehl Ali b. Muhammed'e gönderdiği bir mektupta doksan yaşına bastığını ifade ettiğine (Resâʾil, s. 407-408) bakılırsa onun 310-320 (922-932) yılları arasında doğduğunu söylemek mümkündür. Fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Tevhîdî'nin babası, Bağdat'ta "tevhid" denen bir tür kuru hurma satarak hayatını kazandığı için bu nisbe ile anılmıştır. Bazıları onu Mu'tezile kelâmcılarından sayarak söz konusu nisbenin, bu mezhep mensuplarının kendilerini "ehlü'l-adl ve't-tevhîd" diye nitelendirmelerinden kaynaklandığını söylemekteyse de (İbn Hacer, VI, 369) bu mezhebe bağlı olanlar tevhîdî olarak değil Mu'tezilî nisbesiyle anılmaktadır. Ayrıca onun kelâm ilmini ve kelâmcıları ağır bir dille eleştirmiş olması da bu iddianın tutarsızlığını göstermektedir.

Küçük yaşta annesini ve babasını kaybeden Tevhîdî, kendisine hiç de iyi davranmayan amcasının yanında yetişti. İlk eğitimi ve ilk gençlik yılları hakkında bilgi yoksa da o dönemin ilk öğretim kurumu sayılan küttâbda okuma yazma, dil, edebiyat ve matematik bilgisinin yanında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği söylenebilir. Daha sonra IV. (X.) yüzyılın en ünlü bilginlerine talebe olma şansını elde eden Tevhîdî Ebû Saîd es-Sîrâfî'den nahiv okudu. Büyük bir edip, fakih ve kıraat âlimi olduğu gibi kırk yıl boyunca bütün seneyi oruçla geçirecek kadar zâhid olan hocası, onun edebî ve ruhî hayatının şekillenmesine önemli katkıda bulundu. Bir diğer hocası da dil ve edebiyatta olduğu kadar mantık ve kelâm alanlarında da büyük

otorite olan ve ilk defa Aristo mantığını Arap nahvine uygulayanlardan biri sayılan Ali b. Îsâ er-Rummânî'dir. Tevhîdî'nin diyalektik alanındaki başarısını bu hocaya borçlu olduğu söylenebilir. Bir Şâfiî fakihi olan Ebû Hâmid el-Merverrûzî'den fıkıh, Fârâbî okulunun Bağdat'taki iki büyük temsilcisi sayılan Yahyâ b. Adî ile Ebû Süleyman es-Sicistânî'den felsefe ve mantık okudu. Özellikle felsefî formasyon kazanmasında en büyük pay, dönemin ilim, fikir ve sanat adamlarına evini açarak onların daha iyi yetişmesini sağlayan Sicistânî'ye aittir. Nitekim el-Mukābesât adlı eseri bir bakıma, hocasının evinde düzenlenen felsefî sohbet ve tartışmaların bir tutanağı durumundadır. Kaynakların ifadesine göre Tevhîdî daha başka âlimlerden de ders almıştır. Meselâ Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebesi Ca'fer el-Huldî ile Ebü'l-Hüseyin İbn Sem'ûn onun tasavvuf alanındaki hocalarıdır.

Fârâbî okulundan yetişen bir felsefeci olan ve Arap nesrinde Câhiz'den sonra en parlak üslûba sahip bulunan Tevhîdî "filozofların edibi, ediplerin filozofu, ikinci Câhiz" gibi unvanlarla anılmış; dilden edebiyata, fıkıhtan kelâma ve felsefeden tasavvufa kadar ilim ve kültür hayatının her yönüyle ilgilenerek IV. (X.) yüzyılın seçkin simaları arasında yer almıştır. Böylesine geniş kültüre sahip olmasını, ömür boyu sürdürdüğü verrâklık (ücret karşılığında kitap istinsah etme) mesleğine borçludur. Buna rağmen Tevhîdî, "uğursuz sanat, ömür törpüsü ve göz düşmanı" diye nitelediği mesleğinden hiç memnun olmamıştır. Bu yüzden onu ilim, fikir ve sanat adamlarına büyük değer veren ve bu maksatla saraylarında toplantılar düzenleyen Büveyhî vezirlerinin meclislerinde görmekteyiz. Önce Vezir Ebû Muhammed el-Mühellebî'nin himayesine mazhar olmuşsa da bilinmeyen bir sebeple Bağdat'tan uzaklaştırılmıştır. Daha sonra bir grup mutasavvıfla birlikte hacca gitmiş, orada da ünlü sûfîlerle tanışarak onlardan faydalanmıştır (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, II, 89). 354 (965) yılında Bağdat'a döndükten sonra çektiği maddî sıkıntılardan kurtulmak ümidiyle dönemin bilgin veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in yanına Rey'e gitti. Üç yıl kaldığı bu şehirde yine verrâk olarak çalışmak zorunda kaldı. Burada tanıştığı filozof İbn Miskeveyh ve ünlü matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ile dostluk kurdu, fakat vezirden umduğu ilgiyi göremedi. Çünkü devrin ilim ve kültürüne hakkıyla vâkıf olan vezir aynı zamanda büyük bir edebiyatçı ve bir üslûp ustasıydı. Bu yüzden "ikinci Câhiz" olma konusunda Tevhîdî'yi kendisine rakip görüyor, ayrıca derviş kıyafetiyle dolaştığı için

onu devlet büyüklerinin meclisinde yer alacak kadar zarif bulmuyordu. Bu muameleye daha fazla dayanamayan Tevhîdî Bağdat'a dönmek zorunda kaldı. Fakat 362 (973) yılında ayaklanan bir kısım halk Bağdat'ı yağmalamış, bu arada onun evi de talan edilmiştir (a.g.e., III, 161-162). Bunun üzerine yeni vezir Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd'e, içinde bulunduğu malî sıkıntıları dile getiren bir mektup yazarak yardımını istedi (Resâʾil, s. 352-358) ve arkasından kendisi de Rey'e gitti. Fakat babası Ebü'l-Fazl gibi Ebü'l-Feth de Tevhîdî'ye gereken ilgiyi göstermedi. Üç yıl sonra Ebü'l-Feth'in öldürülmesi üzerine vezirliğe getirilen Sâhib b. Abbâd'ın yanında yine verrâk olarak çalıştı. Ancak hiçbir zaman zekâsına, kültür ve şahsiyetine yaraşan bir mevkiye getirilmemiş olmasının verdiği hırçınlığın sonucu olarak sözünü kimseden esirgemeyen Tevhîdî'nin işine son verildi ve üç yıllık hizmetinin karşılığını alamadan 370 (981) yılının sonlarına doğru Bağdat'a döndü. Daha sonra, kendisine yapılan bu haksızlıkların intikamını almak amacıyla yazdığı Ahlâku'l-vezîreyn'de Ebü'l-Fazl ile İbn Abbâd'ı ağır bir dille hicvetti.

Bağdat'a dönünce dostu Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî kendisine yakın ilgi gösterdi ve ona Bîmâristân-ı Adudî'de bir iş buldu; ayrıca Vezir İbn Sa'dân ile tanıştırdı. Herhalde Tevhîdî'nin hayatının en verimli ve en müreffeh dönemi bu cömert ve kadir bilir vezirin nezdinde geçirdiği yıllardır. Yapılan toplantılarda vezir dil, edebiyat, felsefe, kelâm ve ahlâka dair sorular soruyor, Tevhîdî de engin bilgisiyle bunları çok ayrıntılı bir şekilde cevaplandırıyordu. Otuz dokuz gece devam eden toplantılarda tartışılan meseleleri, Bûzcânî'nin isteği üzerine el-İmtâʿ ve'l-muʾânese adlı eserinde topladı. Bu sırada vezir için Câhiz'in Kitâbü'l-Hayevân'ını istinsah etti. Ayrıca İbn Sa'dân henüz vezirliğe getirilmeden önce ondan, 371 (981) yılından beri üzerinde çalıştığı es-Sadâkatü ve's-sadîk, adlı eserini bir an önce bitirmesini istemişse de Ebû Hayyân bu çalışmasını ancak 400 (1009-10) yılında vezirin ölümünden çok sonra tamamlayabilmiştir (es-Sadâkatü ve's-sadîk, s. 9-10).

Hayatının son yıllarını nerede ve nasıl geçirdiği konusunda kesin bir bilgi yoksa

da yine bazı seyahatler yaptığı, nihayet Şîraz'a yerleştiği ve vefatına yakın bir tarihte (400/1010) geçirdiği bir bunalım sonucu eserlerini yaktığı

bilinmektedir (Resâ᾿il, s. 404-414). Tevhîdî'nin ölüm tarihiyle ilgili olarak klasik kaynaklar 360-414 (970-1023) yılları arasında değişik tarihler verirlerse de kendisinden eserlerini niçin yaktığını soran Kadı Ebû Sehl Ali b. Muhammed'e gönderdiği bir mektup Ramazan 400 (Mayıs 1010) tarihini taşıdığına ve es-Sadâkatü ve's-sadîk, adlı eserini Receb 400'de (Mart 1010) temize çektiğini belirttiğine göre ölümüyle ilgili olarak bundan önceki yılları gösteren bütün bilgiler yanlıştır. Ahmed b. Zerkûb eş-Şîrâzî'nin naklettiği bir anekdottan onun 414 (1023) yılında Şîraz'da vefat ettiği anlaşılmaktadır (Şîrâznâme, s. 108).

Uzun, verimli, fakat çileli bir ömür süren Tevhîdî, ilim ve kültür muhitlerinin kendisine gösterdiği yakın ilgiyle yetinmeyerek ikbali aristokrat zümre arasında, özellikle devlet büyüklerinin nezdinde aramış, umduğunu bulamayınca da hayal kırıklığına uğramıştır. Bu sebeple kaynaklar ondan hırçın, kıskanç, açgözlü, hayata ve insanlara karşı karamsar bir kişi olarak söz eder. Nitekim onun, "Aralarında yirmi yıl yaşadığım halde hiçbir kimseden ne samimi bir sevgi ne de himaye gördüm" (Resâ᾿il, s. 407) diyerek hayatının sonuna doğru eserlerini yakması da yukarıdaki tesbitin doğruluğunu göstermektedir. Yaşadığı dönemde sûfî olarak tanınan ve eserlerinde zühd ve takvâya bağlı bir dünya görüşünü savunan Tevhîdî'nin bu yöndeki düşünceleriyle mala mülke olan aşırı düşkünlüğü arasında tam bir çelişki vardır. Belki de beklediği müreffeh hayata kavuşamamanın doğurduğu ümitsizlik sebebiyle bazan dünya nimetlerini küçümsemiş, bazan da kıskançlığını gizlemek için mütevazi görünmeye çalışmıştır. Her vesile ile fakirlikten şikâyet, ümitsizlik ve karamsarlık onun esas karakteridir.

Ebû Hayyân, hayat hikâyesinden ve eserlerinde savunduğu fikirlerden samimi dindar bir kişi olduğu anlaşılmakla birlikte belki de tutarsız ve uyumsuz tavrı yüzünden dindarlığı konusunda bazı suçlamalara mâruz kalmıştır. Nitekim bazı kaynaklarda, İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi İslâm toplumunda ortaya çıkan zındıklar arasında gösterilir; hatta zındıkça fikirlerini açıkça ortaya koymadığı için onlardan daha tehlikeli olduğu iddia edilir (İbnü'l-Cevzî, VIII, 185; Zehebî, III, 355; Süyûtî, s. 348). Onun böylesine ağır suçlamaya mâruz kalmasına, Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesinde önemli rol oynayan, "Kâbe'ye gidemeyecek kadar fakir olanların bulundukları yerde nasıl hac yapacağı" konusundaki din dışı

görüşlerini ifade eden ve günümüze kadar ulaşmayan el-Haccü'l-ʿaklî izâ dâka'l-fezâʾ ʿani'l-hacci'ş-şerʿî adlı eserinin sebep olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Sübkî onun birçok eserini gördüğünü, çağdaşlarıyla alay etmesinin dışında herhangi bir kusuruna rastlamadığını, alaycılığının da zındıklıkla suçlanmaya yetmeyeceğini belirtir (Tabakāt, V, 288). Gerçekten de onu, bazı eserlerinde vahdet-i vücûdu hatırlatan ifadelerinin dışında sorgulamak pek mümkün görünmemektedir.

Büyük bir edip ve Arap nesrinin en başarılı temsilcilerinden olan Tevhîdî, özellikle IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Bağdat, Hicaz, Horasan, Cebel ve Fars bölgelerinde ortaya çıkan siyasî, sosyal, ilmî ve fikrî gelişmeler için başlıca kaynaktır. Büveyhîler'den beş vezirin yanında görev yapmış olması, kendisine bu dönem zarfında devletin siyasî, sosyal ve kültürel yapısı hakkında en sağlıklı kaynak olma imkânını sağlamıştır. Özellikle Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşamış olan ve haklarında başka kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan Yahyâ b. Adî, İbn Zür'a, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh, Îsâ b. Ali, İbnü'l-Hammâr, İbnü's-Semh, Ebû Bekir el-Kümesî ve hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi birçok filozof için onun verdiği ayrıntılı bilgiler düşünce tarihi açısından son derece kıymetlidir (meselâ bk. el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 29-41). Ayrıca İhvân-ı Safâ felsefesinin ne amaçla ortaya çıktığı ve risâleleri kaleme alan filozofların kimler olduğu ondan öğrenilmektedir (a.g.e., II, 4-5). Bu bakımdan Tevhîdî'yi, doktrin sahibi bir filozof olarak değil Fârâbî okulundan yetişen başarılı bir felsefeci saymak gerekir. Üslûbu edebî olmakla birlikte konu felsefe olduğu zaman bu disipline ait problemleri çok iyi bildiği ve terminolojiyi başarıyla kullandığı görülmektedir.

Klasik yazarlar Tevhîdî'den söz ederken onun Mu'tezile kelâmı ile olan ilişkisi üzerinde dururlar. Öyle anlaşılıyor ki bu husus, Yâkūt'un ilk defa onu Mu'tezile kelâmcısı olarak takdim etmesiyle başlamış (Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 5), bu bilgi sonraki müelliflerce de tekrarlanmıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin kelâmla olan ilişkisi üzerinde ilk ciddi araştırmayı yapan Abdürrezzâk Muhyiddin, önceki müelliflerin bu konudaki değerlendirmelerini isabetsiz bulurken (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 149) yine bir Tevhîdî uzmanı olan İbrâhim el-Kîlânî onun Mu'tezile mezhebinden olduğunu savunur (Resâʾil, nâşirin mukaddimesi, s. 111-114). Ancak her şeyden önce Tevhîdî'nin Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi kelâma karşı bir

filozofun talebesi olması, ayrıca kendi eserlerinde sık sık kelâmı ve kelâmcıları ağır bir dille eleştirmesi, onlarla alay etmesi, bu disipline karşı ilgi duymak bir yana ondan nefret ettiğini göstermektedir. Nitekim hayatı boyunca, Allah korkusuyla kalbi ürpererek ağlayan bir kelâmcı görmediğini anlatır ve kelâmın başvurduğu cedel metodunun asla hayır getirmediğini söyleyerek Allah'ın müminleri ve ülkeyi kelâmcılardan kurtarması için dua eder (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 142). Şu halde onun savunduğu tevhid ilkesi Mu'tezilî çizgide değil felsefî bağlamda bir tevhid anlayışıdır. Ona göre felsefe birçok kısmı, muhtelif konuları ve değişik metotlarıyla hep tevhidde son bulur. "Tevhidi gerçekleştirmeyen ve bire delâlet etmeyen sanattan Allah'a sığınırım" diyerek bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koyar (a.g.e., III, 135).

Anlaşıldığına göre Tevhîdî'nin felsefeden sonra en çok ilgi duyduğu alan tasavvuf olmuştur. Hayatı boyunca mutasavvıf dostlar edinmiş, onlarla birlikte hacca gitmiş, kendisi de sûfî kıyafetiyle dolaşmıştır. Fakat onun sûfîliğinin bir yaşama tarzı olmaktan öte bir anlam taşıdığı söylenemez. Olgunluk döneminin ürünü olan, üslûp ve muhteva bakımından bir benzeri bulunmayan el-İşârâtü'l-ilâhiyye adlı eseri samimi niyaz ve içten yakarışların en güzel örneğini teşkil eder.

Eserleri. Her ne kadar Tevhîdî'nin, hayatının sonlarına doğru geçirdiği ruhî bunalım sonucunda eserlerini yaktığı biliniyorsa da onların çoğu bu olaydan önce yayılmış olduğu için bu imhadan kurtulmuştur. Bununla birlikte onun kaleminden çıkan eserlerin sayısını tam olarak tesbit etmek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Tevhîdî'nin eserleri hakkında ilk ve en sağlıklı bilgiyi veren

müellif Yâkūt'tur. Yâkūt Muʿcemü'l-üdebâʾda on dokuz eserinin adını zikreder. Fakat Yâkūt'tan sonra gelen klasik yazarların ve modern araştırmacıların çalışmalarında yer alan eserlerin toplam sayısının kırk dokuz olduğu görülür. Bunların önemli bir kısmının istinsah, nakil ve farklı isimlerle anılan mükerrer eserler olduğunda şüphe yoktur. Tevhîdî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Mukābesât*. Tevhîdî'nin hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin evinde düzenlenen felsefe toplantılarının bir tutanağı mahiyetinde olup 106 "mukābese"yi ihtiva etmektedir. İlk defa Mirza Hüseyin eş-Şîrâzî (Bombay 1306/1889), daha sonra Hasan es-

Sendûbî (Kahire 1347/1929) tarafından yayımlanan eserin tenkitli neşrini Muhammed Tevfik Hüseyin gerçekleştirmiştir (Bağdad 1970). Daniel Wartigant'ın Sorbonne'da Ebû Hayyân üzerine hazırladığı (1974) yayımlanmamış tezinin ikinci kısmını el-Mukābesât oluşturmaktadır. Ali Şelak da daha ziyade eserde adları geçen şahıslar üzerinde durarak kitabın yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1986). 2. el-İmtâʿ ve'l-muʾânese*. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Vezir İbn Sa'dân'ın yanında bulunduğu sırada onun ortaya attığı meseleler etrafında gelişen ve otuz dokuz gece devam eden ilmî, edebî ve felsefî sohbetleri, dostu Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin isteği üzerine kitap haline getirerek ona ithaf etmesiyle oluşan bu eser Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn tarafından üç cilt olarak yayımlanmıştır (Kahire 1939-1944, 1953). Eserden bazı seçmeleri, David S. Margoliouth İngilizce tercümesiyle birlikte "Some Extracts from the Kitāb al-Imtāʿ wa'l-muʾānasah of Abū Hayyān Tauhīdī" (Islamica, Leipzig 1926, II, 380-390), L. Kopf ise zoolojiyle ilgili olan metinleri yine İngilizce çevirileriyle birlikte "The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtāʿ wa'l-muʾānasa of Abū Hayyān al-Tauhīdī" (Osiris, 1956, XII, 390-403) başlığı altında neşretmiştir. Marc Bergé de eserin bazı bölümlerini Fransızca'ya tercüme ederek yayımlamıştır ("Kitāb al-Imtâʿ wa'l-muʾānasa d'Abū Hayyan al-Tawhīdī", Etudes philosophiques et litteraires, nouvelle série, nr. 2, Paris 1977; nr. 3, 1978). 3. el-İşârâtü'l-ilâhiyye. Tevhîdî'nin olgunluk dönemine ait olan tasavvufla ilgili bu eserinin sonunda yer alan bir ibareden iki cilt olduğu anlaşılmaktaysa da günümüze ancak I. cildi gelebilmiştir. Önce Abdurrahman Bedevî (Kahire 1950), daha sonra Vedâd el-Kādî tarafından (Beyrut 1973) tahkikli iki neşri yapılmıştır. 4. el-Besâʾir ve'z-zehâʾir*. Tevhîdî'nin on beş yılda (961-976) hazırladığı bu on ciltlik eser Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i tarzındadır. I. cildin ilmî neşri hem Ahmed Emîn ve Seyyid Ahmed Sakr (Kahire 1373/1953), hem de Abdürrezzâk Muhyiddin (Bağdad 1954) tarafından yapılmıştır. Tamamını ise dört cilt halinde İbrâhim el-Kîlânî Besâʾirü'l-kudemâʾ ve serâʾirü'l-hukemâʾʾ adıyla (Dımaşk 1964-1969), on cilt olarak da Vedâd el-Kādî (Beyrut 1408/1988) neşretmişlerdir. 5. Ahlâku'l-vezîreyn. Büveyhî vezirlerinden Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ile Sâhib b. Abbâd'ı hicvetmek amacıyla kaleme alınan bu eser ayrıca Zemmü'l-vezîreyn ve Mesâlibü'l-vezîreyn adlarıyla da anılmaktadır. Kitabı İbrâhim el-Kîlânî ikinci isimle (Dımaşk 1961), Muhammed b. Tâvît et-Tancî ise üçüncü isimle (Dımaşk 1965) yayımlamıştır. 6. es-Sadâkatü ve's-sadîk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin on

sekiz yılda (981-1009) tamamladığı bu eser, onun insanlara karşı karamsar tavrını yansıtması bakımından önemlidir. Kendi düşüncelerinin yanı sıra ünlü filozof, edip ve din büyüklerinin insan karakteri üzerine söyledikleri vecize, nükte, özdeyiş ve şiirlerin derlenmesinden oluşan kitap dört defa yayımlanmıştır. İlki Ahmed Fâris eş-Şidyâk tarafından Risâletân li'l-ʿallâme eş-şehîr Ebî Hayyân et-Tevhîdî (İstanbul 1301/1884, s. 2-199), ikincisi Kitâbü'l-Edeb ve'l-inşâʾ fi's-sadâka ve's-sadîk (Kahire 1323/1905) adıyla, ilmî neşirleri ise yukarıdaki başlık altında İbrâhim el-Kîlânî (Dımaşk 1964) ve Ali Mütevellî Salâh (Kahire 1972) tarafından gerçekleştirilmiştir. 7. el-Hevâmil ve'ş-şevâmil. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin felsefe, ahlâk, psikoloji vb. konularda İbn Miskeveyh'e sorduğu sorulara filozofun verdiği cevaplardan oluşan bu kitap bazı kaynaklarda İbn Miskeveyh'e nisbet edilirse de gerçekte Tevhîdî'nin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Eser Ahmed Emîn ve Ahmed Sakr tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1370/1951). 8. er-Risâletü'l-Bagdâdiyye (nşr. Abbûr es-Salcî, Beyrut 1980). 9. Resâʾilü Ebî Hayyân et-Tevhîdî. Tevhîdî'nin günümüze intikal eden dokuz risâlesini İbrâhim el-Kîlânî bu başlıkla yayımlamıştır (baskı yeri yok, ts.). Bunlar sırasıyla Risâletü's-sakīfe, Risâle fî ʿilmi'l-kitâbe, Risâletü'l-hayât, Risâle fi'l-ʿulûm, Risâle ilâ Ebi'l-Feth b. el-ʿAmîd, Risâle ilâ Ebi'l-Vefâ el-Mühendis el-Bûzcânî, Risâle ile'l-vezîr Ebî ʿAbdillâh el-ʿÂrız, Risâle ile'l-vezîr Ebî ʿAbdillâh el-ʿÂrız vezîri Samsâmiddevle el-Büveyhî ve Risâle ile'l-Kādî Ebî Sehl Alî b. Muhammed'den ibarettir. Bunlardan bir kısmı Tevhîdî'nin eserleriyle birlikte, bir kısmı da müstakil olarak, bazıları ise İngilizce ve Fransızca tercümeleriyle bir arada ayrıca yayımlanmıştır (Abdülemîr el-Aʿsem, s. 71-106).

Tevhîdî'nin günümüze ulaşmayan bazı eserleri de şunlardır: el-Haccü'l-ʿaklî izâ dâka'l-fedâʾʿani'l-hacci'ş-şerʿî, Risâle fî ahbâri's-Sûfiyye, Risâle fî takrîzi'l-Câhiz, Risâle fi'l-hanîn ile'l-evtân, Risâle fî dalâlâti'l-fukahâʾ fi'l-münâzara, ez-Zülfe, el-Muhâdarât ve'l-münâzarât, Kitâbü'r-Red ʿale'bni Cinnî fî şiʿri'l-Mütenebbî, Riyâzü'l-ʿârifîn.

Yüzyılı aşkın bir zamandan beri Ebû Hayyân et-Tevhîdî üzerinde yapılan araştırmalar eserlerinin yayımı ve müstakil çalışmalar şeklinde devam etmektedir. Bu konuda Batı'da ilk ciddi ve kapsamlı araştırmayı, Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abū Hayyan al-Tawhīdī (Paris 1974) adlı doktora teziyle Marc Bergé yapmıştır. İki hacimli ciltten oluşan

bu çalışmada Tevhîdî ile ilgili otuz bir klasik kaynak yanında 1883-1965 yılları arasında yazılmış 128 modern kaynak tesbit edilerek zengin bir bibliyografya meydana getirilmiştir. Fakat Bergé, 1959'dan beri konu üzerinde araştırma yaptığı ve eserini de 1974'te yayımladığı halde her nedense 1965-1974 yılları arasındaki çalışmalar bu bibliyografyada yer almamıştır. Daha sonra Abdülemîr el-A'sem, Ebû Hayyân et-Tevhîdî fî Kitâbi'l-Mukābesât (Beyrut 1979) adlı çalışmasında Bergé'nin 1883-1965 yılları arasında tesbit edemediği kırk dört eserle 1965-1979 arasında yayımlanan yirmi dokuz eseri de ilâve ederek daha mükemmel bir bibliyografya oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Mukābesât (nşr. Hüseyin eş-Şîrâzî), Bombay 1306, s. 31, 194; a.mlf., el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1339/1944, I, 29-41, 142; II, 4-5, 89; III, 135, 161-162; a.mlf., es-Sadâkatü ve's-sadîk, (nşr. Ali Mütevellî Salâh), Kahire 1972, s. 9-10; a.mlf., Resâʾil (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru Talâs), s. 111-114, 352-358, 404-414;

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 185; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 5; V, 380-407; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 82, 83, 88, 283; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, Kahire 1325, III, 355; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), V, 288; İbn Nübâte el-Mısrî, Serhu'l-ʿuyûn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1964, s. 47; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 169-370; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, Kahire 1326, s. 348-349; Ahmed b. Zerkûb eş-Şîrâzî, Şîrâznâme, Tahran 1350/1931, s. 108; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 188; M. Kürd Ali, Ümerâʾü'l-beyân, Kahire 1355/1937, II, 488-545; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 393; Brockelmann, GAL, I, 283; Suppl., I, 380, 435; Abdürrezzâk Muhyiddin, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Kahire 1949; İhsan Abbas, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Beyrut 1956; a.mlf., "Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve ʿilmü'l-kelâm", Ebhâs, XIX/2, Beyrut 1966, s. 189-207; İbrâhim el-Kîlânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Beyrut 1957; Ahmed M. el-Hûfî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Kahire 1964, I-II; Zekeriyyâ İbrâhim, Ebû Hayyân et-

Tevhîdî, Kahire 1965; a.mlf., "Ebû Hayyân et-Tevhîdî el-edîbü'l-feylesûf", Mecelletü'l-Mecelle, sy. 80, Kahire 1963; a.mlf., "Ebû Hayyân et-Tevhîdî ʿâlimü'n-nefs", Mecelletü'r-Risâle, sy. 1045, Kahire 1964; Mahmûd İbrâhim, Ebû Hayyân et-Tevhîdî fî kadâya'l-insân ve'l-luga ve'l-ʿulûm, Beyrut 1974; Abdülemîr el-Aʿsem, Ebû Hayyân et-Tevhîdî fî Kitâbi'l-Mukābesât, Beyrut 1979; Afîf el-Behisnî, Felsefetü'l-fen ʿinde't-Tevhîdî, Dımaşk 1987; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 147-149; Kemâleddin Hasan el-Malatâvî, Allāh ve'l-insân fî felsefeti Ebî Hayyân et-Tevhîdî, Kahire 1988; Hayrî Şelebî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî rebîʿu's-sekāfeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1990; M. Ali es-Sabbâh, Ebû Hayyân et-Tevhîdî feylesûfü'l-üdebâʾ ve edîbü'l-felâsife, Beyrut 1990; İsmail Hakkı İzmirli, "Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî", DİFM, II/7 (1928), s. 107-136; Marc Bergé, "Une Anthologie sur l'amitié d'Abū Hayyān at-Tawhīdī", BEO, XVI (1958-60), s. 1-59; a.mlf., "Epitre sur les sciences (Risāla fīl-ʿulūm) d'Ebu Hayyān at-Tawhīdī", a.e., XVIII (1963-64), s. 241-254; a.mlf., "al-Tawhīdī et al-Gāhiz", Arabica, XII/2, Leiden 1965, s. 188-195; a.mlf., "Genèse et fortune du Kitāb al-Imtāʿ wal-muānasa d'Abū Hayyān al-Tawhīdī", BEO, XXV (1972), s. 97-104; a.mlf., "Les Ecrits d'Abū Hayyān al-Tawhīdī", a.e., XXIX (1977), s. 53-63; a.mlf., "Histoire des études Tawhidiennes du Ne/Xe s. au milieu XIIIe/XIXe s.", Annales Islamologiques, XIII, Caire 1977, s. 43-72, 73-100; a.mlf., "Essai de bibliographie Tawhıdenne de 1883 à 1965", Livre du Centenoire 1880-1980, Caire 1980, s. 369-382; a.mlf., "Temprament et Caractère d'Abū Hayyān al-Tawhīdī", Les Caniers de Tunusie, XXXII/127-128, Tunis 1984, s. 53-86; Franz Rosenthal, "Abū Haiyān al-Tawhīdī on Penmanship", AI, XIII-XIV (1968), s. 1-30; Yûsuf M. Ali, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî hel intehare", Mecelletü'l-Âfâki'l-ʿArabiyye, V/4, Bağdad 1979; Hanifî Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist midir?", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, İzmir 1989, s. 48-53; D. S. Margoliouth, "Ebû Hayyân", İA, IV, 29-30; S. M. Stern, "Abū Hayyān al-Tawhīdī", EI² (İng.), I, 126-127; W. M. Watt, "Abū Hayyān Tawhīdī", EIr., I, 317-318.

Mahmut Kaya

EBÛ HAYYE en-NÜMEYRÎ

أبو حيّة النميري

Ebû Hayye el-Heysem b. er-Rebî‘ b. Zürâre en-Nümeyrî (ö. II./VIII. yüzyıl)

Arap şairi.

Emevîler'in son yılları ile Abbâsîler'in ilk yıllarında yaşamış (muhadramü'd-devleteyn) bir şairdir. Benî Nümeyr (Nümeyr b. Âmir b. Sa‘saa) soyundan geldiği için Nümeyrî nisbesini almıştır. Bedevî olmakla birlikte hayatının çoğunu Basra'da geçirdi. Amcasının kızı olan çok sevdiği eşinin ölümü üzerine yazdığı mersiyeler şiirlerinin önemli bir kısmını oluşturur. Emevîler döneminde Halife Hişâm b. Abdülmelik'e (724-743), Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'a (754-775) kasideler söyleyerek ihsanlarına nâil oldu. Mansûr'un ölümü üzerine mersiyeler yazdı. Aynı zamanda şair Ferezdak'ın (ö. 110/728) şiirlerinin de râvisi olan Ebû Hayye'nin ölüm tarihi hakkındaki rivayetler 158-210 (775-825) yılları arasında değişmektedir.

Ebû Hayye'nin oldukça zeki fakat çok korkak, cimri, yalancı ve saralı bir kişi olduğu söylenir. Kendisinden özellikle avcılığa dair çok mübalağalı ve hayal mahsulü fıkralar nakledilir. "Lüâbü'l-meniyye" adını verdiği, bir tahta parçasından ibaret kılıcıyla gösterdiği kahramanlıklarını anlatan fıkraları ise ayrı bir özellik taşır. Ancak onun asıl şöhreti, fasih bir kaside ve recez şairi olmasından gelir. Ebü'l-Ferec'in el-Egānî'sinde yer verdiği bir rivayete göre Ebû Hayye devrine göre orta seviyede bir şair sayılır. Fakat Ebû Amr b. Alâ onu, başta şair Râilibil en-Nümeyrî (ö. 97/716 [?]) olmak üzere pek çok şairden üstün tutmakta, İbn Sellâm el-Cumahî ise muhdesûn*un öncüsü Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ve emsalinin tabakasından saymaktadır.

İbnü'n-Nedîm, Ebû Hayye'nin şiirlerinin elli varak kadar olduğunu, Asmaî, Sükkerî ve diğer bazı âlimlerin onun şiirlerini toplayarak bir divan haline getirdiklerini kaydeder. Ancak bu divan günümüze kadar gelmemiştir. Şiirleri Yahyâ el-Cübûrî tarafından muhtelif edebiyat kitapları ile şiir

mecmualarından derlenerek divan şeklinde tertip edilmiş ve Eşʿâru Ebî Hayye adıyla neşredilmiştir (Dımaşk 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Eşʿâru Ebî Hayye (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Dımaşk 1975, nâşirin mukaddimesi; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 385; II, 225; III, 324; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, II, 774-775; a.mlf., ʿUyûnü’l-ahbâr, I, 168; II, 27; İbnü’l-Mu‘tez, Tabakātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1976, s. 143-146; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Beyrut 1962-64, XVI, 236-239; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 103; Merzübânî, el-Müveşşah, Kahire 1343, s. 156-157, 227-228; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 178, 185; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I, 198, 334; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 49-50; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 242-244; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb, X, 217-220; Sezgin, GAS, II, 464-465; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, II, 188-190; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 103-104; Ch. Pellat, “Abū Hayyā al-Numayrī”, EI² Suppl. (İng.), s. 24.

Mustafa Kılıçlı

EBÛ HÂZİM el-ABDÛYÎ

أبو حازم العبدويي

Ebû Hâzim Ömer b. Ahmed b. İbrâhîm el-Abdûyî (ö. 417/1026)

Hadis hâfızı.

340 (951) yılından sonra doğdu. Tâbiînin yedi meşhur fakihinden Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes‘ûd’un torunlarındandır. Hüzelî, Mes‘ûdî ve Nîsâbûrî nisbeleriyle, topal olduğu için de A‘rec lakabıyla anılır. Babası Ebü’l-Hasan Ahmed b. İbrâhim, Hâkim en-Nîsâbûrî gibi hadis âlimlerinin kendisinden rivayette bulunduğu bir muhaddisti. Ebû Hâzim hadis tahsiline babasından ve Nîşâburlu âlimlerden başladı. İsmâil b. Nüceyd, Ebû Bekir Ahmed el-İsmâîlî, Hâkim el-Kebîr ve Gıtrîfî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Hadis tahsili için Herat ve Bağdat’a gitti. İbn Ebü’l-Fevâris, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Sâlih el-Müezzin gibi muhaddisler talebeleri arasında yer almıştır.

Devrinin muhaddislerinden pek çok hadis derleyen Ebû Hâzim el-Abdûyî bu sahadaki geniş bilgisiyle tanınan bir hadis hâfızı oldu. Her birinden 1000 cüz* olmak üzere on hocasından toplam 10.000 cüz yazdığını söylerdi. Kendisi henüz küçük bir çocukken babasının yanında hadis meclislerine devam ettiği Ebü’l-Abbas es-Sıbgī (ö. 354/965) ile Hâmid er-Reffâ (ö. 356/967) onun en yaşlı hocalarıydı. Fakat Abdûyî kendilerini çok küçük yaşta dinlediği için onlardan hadis rivayet etmeyi uygun görmedi.

Hatîb el-Bağdâdî, güvenilir ve hadis ilmini iyi bilir bir kişi olduğunu söylediği hocası Ebû Hâzim el-Abdûyî ile Ebû Nuaym el-İsfahânî’den başka hadis hâfızı görmediğini kaydeder.

Ebû Hâzim el-Abdûyî 417 yılının Ramazan bayramında (15-17 Kasım 1026) Nîşâbur’da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 272-273; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 354; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi’l-müfterî, s. 241-243; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 27; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, III, 1072; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ’, XVII, 333-336; Sübkî, Tabakāt, V, 300-301; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 21; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 265; Süyûtî, Tabakātü’l-huffâz, (Ömer), s. 417-418; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 208.

Ali Osman Ateş

EBÛ HÂZİM el-KĀDÎ

أبو حازم القاضي

Ebû Hâzim Abdülhamîd b. Abdilazîz es-Sekûnî (ö. 292/905)

Hanefî fakihi.

Basra’da doğdu. Kinde kabilelerinden Sekûn’a mensuptur. Dedesinin ismi kaynaklarda Abdülhamîd, Abdülmecîd ve Hâzim olarak kaydedilmektedir. Ancak kadılığı sırasında Ebû Hâzim’e bağlı olarak vakıf nâzırlığı yapan Vekî‘in verdiği Hâzim adı doğru olmalıdır (Ahbârü’l-kudât, III, 198). Basra âlimlerinden Hilâl b. Yahyâ, Îsâ b. Ebân ve Bekir b. Muhammed el-Ammî’den fıkıh; Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr, İbnü’l-Müsennâ ve Şuayb b. Eyyûb’dan hadis dersleri aldığına dair bilgi dışında hayatının ilk devresiyle ilgili mâlumat yoktur. Özellikle Hanefî fıkhında üstün zekâsı ve güçlü hâfızası sayesinde hocalarını geride bırakacak bir seviyeye ulaştı. Hadis rivayetinde sika, ayrıca ferâiz, matematik, cebir, şürût ve sicillât alanlarında üstün başarı sahibi olan Ebû Hâzim şiirle de meşgul olmuştur.

Ebû Hâzim, Ahmed b. Tolun’un Mu‘temid-Alellah’ın halifeliği sırasında Suriye ve Filistin’i ele geçirmesinden sonra Dımaşk, Ürdün ve Filistin kadılığına tayin edildi (263/876-77 veya 264/877-78). İbn Tolun’un isteği üzerine Mu‘temid’in kardeşi Muvaffak’ı veliahtlıktan azleden Dımaşk âlimleri arasında o da yer aldı. Babasının ölümü üzerine Mısır ve Suriye valiliğini devralan Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun’a karşı bir sefer düzenleyen (271/885) Muvaffak’ın Irak valisi olan oğlu Ahmed (Mu‘tazıd-Billâh), dönüşünde Ebû Hâzim’i de Irak’a getirerek önce Kûfe, ardından da Bağdat’ın Şarkıye ve Kerh semtleri kadılığına tayin etti. Her iki görevi hayatının sonuna kadar birlikte sürdüren Ebû Hâzim Bağdat’ta oturduğu zamanlarda Kûfe’de nâib bırakırdı. Mahkeme âdâbına uymadığı için te’dib maksadıyla darp cezası verdiği bir kişinin infaz esnasında ölmesi üzerine diyetinin beytülmâlden ödenmesine hükmederek Ebû Hanîfe ve talebelerinin bu tür vak‘alarda tazmin gerekmeyeceği yönündeki görüşlerinin aksine uygulamada bulunmuştur (Temîmî, IV, 270).

Beraberinde getirdiği bir çocuktan 1000 dinar alacağı olduğu iddiasında bulunan yaşlı bir adamın davacı olduğu bir davada her iki tarafın hal ve tavırlarından bunların iddialarında ciddi olmadıklarını anlayıp önce davayı ertelemesi, daha sonra da davayı düşürmesi onun firâsetini gösteren olaylardan biridir.

Devlet adamlarına karşı dahi hakkın savunuculuğunu yapmaktan çekinmeyen Ebû Hâzim, Halife Mu'tazıd-Billâh'ın açtığı bir alacak davasında şahit istemiş, teklif edilen iki kişi şahitlikten kaçınınca davayı düşürmüştü. Yine Mu'tazıd'ın sarayının inşası sırasında bir vakıf arazisine yapılan tecavüzden kaynaklanan zararı tazmin ettirmişti (benzeri menkıbeleri için bk. Hatîb, XI, 62-66; İbnü'l-Cevzî, XIII, 38-43; İbn Manzûr, XIV, 174-178; Temîmî, IV, 267-272). Bununla birlikte özellikle Mu'tazıd-Billâh kendisine saygı gösterir ve onu himaye ederdi.

Kadılık görevi yanında eğitim ve öğretim faaliyetlerinde de bulunan Ebû Hâzim'den hadis ve fıkıh dersleri alanlar arasında meşhur Hanefî fakihleri Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Ebû Tâhir ed-Debbâs, Ebû Saîd el-Berdaî, Mükrem b. Ahmed ve Ebû Muhammed İbn Zebr er-Rabaî bulunmaktadır.

Doksan beş yaşlarında iken Cemâziyelevvel 292'de (Mart 905) Bağdat'ta vefat etti. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği bir rivayete göre de (el-Muntazam, XIII, 43) Kûfe'de defnedildi.

Ebû Hâzim'in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Kitâbü'l-Ferâʾiz (Lübâbü'l-ferâʾiż), Kitâbü'l-Mahâdır ve's-sicillât, Edebü'l-kādî, Emâlî adlı müstakil eserleri yanında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr'i üzerine bir şerh kaleme aldığı kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vekî', Ahbârü'l-kudât, III, 198-199; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 86, 91, 98; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 261; Hüseyin b. Ali es-Saymerî,

Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih, Haydarâbâd 1394/1974 → Beyrut 1976, s. 159; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 62-67; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâ˒, s. 141; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (Muhammed), XIII, 38-43; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 537; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, XIV, 174-179; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XIII, 539-541; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 654; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 72; Yâfiî, Mir˒âtü'l-cenân (Cübûrî), II, 220-221; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 99-100; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, II, 366-368; Aynî, el-Binâye, Beyrut 1401/1981, IX, 749-750; Keşfü'z-zunûn, I, 46, 165, 569; II, 1541; Temîmî, et-Tabakātü's-seniyye, IV, 267-272; Leknevî, el-Fevâ˒idü'l-behiyye, s. 86; Hediyyetü'l-˓ârifîn, I, 505; Suter, Die Mathematiker, s. 38-39; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 30.

Kasım Kırbıyık

EBÛ HIRÂŞ el-HÜZELÎ

أبو خراش الهذلي

Ebû Hırâş Huveylid b. Mürre el-Hüzelî (ö. 15/636)

Arap şairi.

Muhadramûn* şairlerden olup ileri yaşlarda İslâmiyet’i kabul etmiştir. Hz. Peygamber’le görüşüp görüşmediği bilinmemektedir. Çok iyi bir savaşçı ve süratli bir koşucu olduğu, kendisi gibi şair olan diğer dokuz kardeşinin de aynı meziyetlere sahip bulunduğu nakledilmektedir. Bir Mekke dönüşünde kendisine pusu kuran Benî Dîl kabilesinin adamlarından hızlı koşması sayesinde kurtulmuştur.

Ebû Hırâş, şiirlerinde de görüldüğü gibi, şerefiyle ölmeyi zilletle yaşamaya tercih eden bir mizaca sahipti. Ömrünün sonlarında zâhidâne bir hayatı benimseyerek inzivaya çekildi. Aile fertlerini ve kardeşlerini kaybettiği bu dönemde oğlu Hırâş’ın kendisinden izin almadan savaşa katılması üzerine Hz. Ömer’e başvurmuş, halife onun oğlunu geri çağırdığı gibi ebeveynlerinin izni olmadan çocukların savaşa gitmesini de yasaklamıştır.

Yardım severliği ve cömertliğiyle de tanınan Ebû Hırâş’ın, kabilesine mensup bazı kişiler tarafından esir alınan kimseleri kurtardığı ve hacdan dönen Yemenli bir kafileyi evinde misafir ederken hayatından olduğu bilinmektedir. Rivayete göre, misafirlere yemek hazırlamak

için evde su kalmadığını görünce kendisinin yaşlı olduğunu söyleyerek misafirlerden su getirmelerini istemiş, onların kabul etmemesi üzerine gece karanlığında suya gitmiş, dönüşte bir yılan tarafından sokularak zehirlendiği halde bu durumu misafirlere hissettirmemiş ve o gece vefat etmiştir. Hz. Ömer durumu öğrenince, “Eğer misafir kabul etmek sünnet olmasaydı hiçbir Yemenli’nin misafir edilmemesini emrederdim” diyerek üzüntüsünü ifade etmiş, daha sonra Yemen’deki valisine yazdığı mektupta Ebû Hırâş’ın evinde misafir olan kişilerden onun diyetini almasını emretmiştir.

Ebû Hırâş el-Hüzelî, daha çok methiye ve mersiye yazan bir şair olarak tanınır. Kaynaklarda şiirlerine örnek olarak, Hâlid b. Velîd'in yıktığı Uzzâ adlı putun bekçisi olan Dübeyye es-Sülemî ile müslümanların Huneyn'de esir aldıkları müşrikler arasında bulunan Züheyr b. Acve için yazdığı mersiyeler zikredilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in üstün vasıflarını dile getirdiği çok güzel bir şiirinden söz edilmektedir.

Divanı J. Hell tarafından Neue Hudailiten-Diwane adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir (Leipzig 1933).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, II, 663-664; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XXI, 205-228; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 1636-1637; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), II, 364-366; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb (Bulak), I, 213; Cevâd Ali, el-Mufassal, IX, 872-873; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 56-57; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 269-271; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 84; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 325; Abdülhalîm Hifnî, Şiʿrü's-Seʿâlîk, Kahire 1987, s. 123-124; Ch. Pellat, "Abū Khirāsh", EI² (İng.), I, 136.

İbrahim Sarmış

EBÛ HİLÂL el-ASKERÎ

(bk. ASKERÎ, Ebû Hilâl)

EBÛ HUZEYFE

أبو حذيفة

Ebû Huzeyfe Mihşem b. Utbe b. Rebîa (ö. 12/633)

İlk müslüman olan sahâbîlerden.

Künyesiyle tanındığı için adı kesin olarak bilinmemekle birlikte kaynakların çoğunda Mihşem, bir kısmında da Hâşim ve Hüşeym şeklinde geçmektedir. Babası Utbe b. Rebîa müşriklerin ileri gelenlerindendi. Kırk dördüncü müslüman olduğu rivayet edilen Ebû Huzeyfe, İslâm'ın ilk yıllarında okuma yazma bilen on yedi sahâbîden biriydi. Hz. Peygamber'e istihâze* konusunu sormasıyla meşhur olan Sehle bint Süheyl ile evlendi ve Habeşistan'a yapılan her iki hicrete de onunla birlikte katıldı. Hz. Osman'a baş kaldıranlardan biri olan oğlu Muhammed Habeşistan'da dünyaya geldi. Ebû Huzeyfe Habeşistan'dan Mekke'ye döndü ve Medine'ye hicrete kadar Hz. Peygamber'in yanından ayrılmadı. Medine'ye hicret edince âzatlısı Sâlim'le birlikte Abbâd b. Bişr'in evine misafir olduğu için Hz. Peygamber onunla Abbâd arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu.

Abdullah b. Cahş kumandasında yapılan Batn-ı Nahle Seriyyesi'nde bulunan Ebû Huzeyfe Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere bütün gazvelere katıldı. Babası Utbe'yi çok seviyor ve bir gün müslüman olacağını ümit ediyordu. Onu Bedir Gazvesi'nde düşman saflarında görünce çok üzüldü ve kendisini mübarezeye davet etti. Ancak Hz. Peygamber buna engel oldu. Savaş bittikten sonra Resûlullah'ın, "Rabbimin sizin için vaad ettiği şeyin gerçek olduğunu şimdi gördünüz mü?" diyerek Bedir Kuyusu'na attırdığı müşriklerin cesetleri arasında Utbe'ninki de vardı. Uhud Gazvesi'nde Hz. Hamza'ya yaptıklarıyla tanınan kız kardeşi Hind, Bedir'de babasına karşı takındığı tavır sebebiyle Ebû Huzeyfe'yi bir şiirle hicvetti.

İlk müslümanlardan olan Sâlim, Ebû Huzeyfe'nin kölesi olup ona nisbetle Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe diye anılır. Ebû Huzeyfe Sâlim'i âzat ettikten

sonra evlât edindi ve kendisini yeğeni Fâtıma bint Velîd ile evlendirdi. Evlâtlıkların babalarına nisbet edilmesini emreden âyet (el-Ahzâb 33/5) nâzil olduktan sonra da Ebû Huzeyfe Sâlim'i yanından ayırmadı. Ancak ergenlik çağına geldiğinde evlerine teklifsizce girip çıkmasının sakıncalı olabileceğini düşünen Sehle bint Süheyl durumu Hz. Peygamber'e sormuş, o da aralarında süt mahremliği meydana gelmesi için Sâlim'i emzirmesini tavsiye etmişti. Resûlullah'ın verdiği bu ruhsatın sadece bu olaya mahsus olduğu kabul edilmektedir.

Ebû Huzeyfe elli dört yaşlarında iken Yemâme Savaşı'nda âzatlısı Sâlim ile birlikte şehid oldu. Adı çeşitli hadislerde geçmekle birlikte kendisinden sahih isnadlarla hadis rivayet edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Megāzî", 12, 13, "Nikâh", 15; Müslim, "Radâʿ", 26-30; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 277, 344, 347; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 84-85; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 26; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs, s. 254; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 39-40; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, V, 352; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, VI, 70-72; Nevevî, Tehzîb, I, 212; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 164-167; a.mlf., el-ʿİber, I, 12; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 42-43; Wensinck, Muʿcem, VIII, 57; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 37.

Selman Başaran

EBÛ HUZEYFE el-BUHÂRÎ

أبو حذيفة البخاري

Ebû Huzeyfe İshâk b. Bişr b. Muhammed b. Abdillâh el-Hâşimî el-Buhârî (ö. 206/821)

Asılsız haber rivayet etmekle tanınan râvi ve tarihçi.

Belh’te doğdu. Daha sonra Buhara’ya göç ederek orada yerleşti ve bundan dolayı Buhârî nisbesiyle tanındı. Hâşimoğulları’nın mevlâ*sı olduğu için Hâşîmî nisbesiyle de anılmaktadır. İbn İshak, Abdülmelik b. Cüreyc, Mukātil b. Süleyman, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî ve A‘meş gibi meşhur kişilerden hadis ve haber nakletmiş, kendisinden de Seleme b. Şebîb, İsmâil b. Îsâ el-Attâr, Muhammed b. Yezîd ve Muhammed b. Kudâme el-Buhârî rivayette bulunmuşlardır. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd’in daveti üzerine Bağdat’a giden Ebû Huzeyfe, İbn Rağbân Mescidi’nde hadis, siyer ve megāzî okuttu. Halife de kendisinden ders aldı. Daha sonra tekrar Buhara’ya döndü ve 12 Receb 206’da (11 Aralık 821) orada vefat etti.

Ebû Huzeyfe hadis münekkidlerinin âdeta hücumuna uğramış ve daha çok İbn Tâvûs gibi zamanına yetişmediği ve görmediği kişilerden rivayette bulunduğu için suçlanmış, ayrıca güvenilir kişileri alet ederek asılsız haber nakletmekle itham edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, İsmâil b. Îsâ el-Attâr’dan başka hiçbir Bağdatlı’nın ondan bir şey rivayet etmediğini, kendisinden daha çok Horasanlılar’ın rivayette bulunduğunu söyler. Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî, Ebû Huzeyfe’yi gafillikle ve zayıf bir hâfızaya sahip olmakla; Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî kezzâblıkla; Ali b. Medînî, İbn Hibbân ve Dârekutnî kezzâb, metrûkü’l-hadîs ve ne söylediğini bilmeyen bir kişi olmakla; İbn Adî ile

Ukaylî de münker hadis rivayet etmekle suçlamışlardır. Sadece talebesi Muhammed b. Ömer ed-Dârâbcirdî ile Şiî tarihçi Necâşî onu sika* hadis ricâli arasında zikrederler.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Mübtedeʾ. Yaratılıştan başlayarak Hz. Peygamber devrinin sonuna kadar meydana gelen olayları ihtiva eden bu eserde aslı esası olmayan hadis ve sözler yer almaktadır. Taberî gibi tarihçilerin kaynak olarak kullandığı, İbn Hacer el-Askalânî tarafından bazı parçaları el-İsâbe'de iktibas edilen kitabın Chicago Orient Institute Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 17.624) ve Hz. Âdem ile Havvâ'dan bahseden kısmı, Nabia Abbott tarafından Studies in Arabic Literary Papyri içinde (bk. bibl.) İngilizce özet çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Eserin Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili dördüncü ve beşinci bölümleri de günümüze ulaşmış olup Dımaşk'ta el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de 71 numaralı mecmuanın içinde (vr. 150-162) yer almaktadır. 2. Kitâbü'l-Fütûh. Suriye, Anadolu, Mısır, Irak ve Mağrib'in fethinden bahseden eser zamanımıza intikal etmemiş, ancak Taberî, Yâkūt el-Hamevî ve İbn Hacer tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Rosenthall, Seyf b. Ömer ile Ebû Huzeyfe el-Buhârî'nin fütuhat romanları için zemin hazırlayan tarihçiler olduklarını, hadiseleri bir roman üslûbuyla anlattıklarını ve Taberî gibi bazı tarihçilerin onların eserlerine gereğinden fazla değer verdiklerini söyler (A History of Muslim Historiography, s. 188). Ebû Huzeyfe'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: el-Müsned, Kitâbü'r-Ridde, Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü'l-Elviye, Kitâbü's-Sıffîn, Kitâbü Hafri Zemzem (İbnü'n-Nedîm, s. 137; Yâkūt, VI, 73).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 137; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 326-328; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 70-73; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 477-479; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 184-186; a.mlf., el-ʿİber, I, 273; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 354-355; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 15; Brockelmann, GAL, II, 663; Nabia Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957, I, 38-56; Rosenthall, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 188, 403, 469; Sezgin, GAS, I, 294; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 231; Mustafa Zeki Terzi, İslâm Tarih Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişmesi (öğretim görevliliği tezi, 1981, Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü), DİA Ktp., nr. 4314, s. 126 vd.

Mustafa Zeki Terzi

EBÛ HÜREYRE

أبو هريرة

Ebû Hüreyre Abdurrahmân b. Sahr ed-Devsî (ö. 58/678)

Çok hadis rivayet etmesiyle tanınan sahâbî.

Yemen’de yaşayan Ezd kabilesinin Devs koluna mensup olup ne zaman doğduğu belli değildir. Câhiliye devrindeki adı çeşitli kaynaklarda Abdüşems, Abdüamr, Sükeyn, Amr b. Abdüganm gibi farklı şekillerde kaydedilmektedir. Hz. Peygamber onun adını Abdurrahman veya Abdullah olarak değiştirmiştir. Künyesiyle ilgili en yaygın rivayet, koyun otlatırken bulduğu kedi yavrularını (Ar. hir [kedi], ism-i tasgīri hüreyre) elbisesinin eteğine koyup onlarla oynadığı için kendisine “Ebû Hüreyre” dendiği şeklindedir (Tirmizî, “Menâkıb”, 46; Hâkim, III, 506). İlk karşılaştıkları zaman Resûl-i Ekrem’in ona Ebû Hüreyre diye hitap etmesi bu künyenin Hz. Peygamber tarafından verilmediğini göstermektedir. Ebû Hüreyre’nin bu adla anılmaktan hoşlanmadığı, kendisine zaman zaman Hz. Peygamber’in hitap ettiği gibi Ebû Hir denmesini arzu ettiği rivayet edilmektedir. Adı unutulan Ebû Hüreyre’nin baba ve annesinin adı hakkında da değişik rivayetler vardır. Babasına Ganm (Abdüganm), Âiz, Âmir, Amr, Umeyr, Hâris, Abdüşems dendiği, annesinin adının Ümeyme veya Meymûne bint Subeyh (Sufeyh) olduğu kaydedilmektedir. Yetim olarak büyüdüğünü söylemesi babasını küçük yaşta kaybettiğini gösterir. Amcası Sa‘d b. Ebû Zübâb’ın Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde Devs kabilesinin reisliğini yapması (Abdülmün‘im Sâlih Ali el-İzzî, s. 18-19), yakaladığı Kureyşliler’i intikam almak için öldüren dayısı Sa‘d b. Subeyh’in devrinin tanınmış yiğitlerinden biri diye bilinmesi (İbn Sa‘d, IV, 325; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, s. 277), bazı iddiaların aksine Ebû Hüreyre’nin hem baba hem de anne tarafından tanınmış bir aileye mensup olduğunu göstermektedir.

Ebû Hüreyre’nin 7. (628) yılın başlarında Tufeyl b. Amr ed-Devsî vasıtasıyla müslüman olduğu ve kabilesinden altmış veya yetmiş aile ile

birlikte Tufeyl’in başkanlığında Resûlullah ile görüşmek üzere aynı yılın muharrem ayında (Mayıs 628) Medine’ye gittiği bilinmekle beraber onun daha önce müslüman olmayıp Medine’ye İslâmiyet’i kabul etmek üzere geldiği de rivayet edilmektedir (Buhârî, “ʿ İtk”, 7). Aralarında Ebû Hüreyre’nin de bulunduğu Devsliler Hz. Peygamber’in Hayber’de olduğunu öğrenince oraya gittiler. Ebû Hüreyre’nin, henüz fethedilmeyen bazı Hayber kalelerinin fethine katıldığı kendi ifadesinden anlaşılmaktadır (Buhârî, “Eymân”, 33; Vâkıdî, II, 636).

Ebû Hüreyre Medine’ye ulaştığı günden itibaren kendisini tamamen dine verdi ve Resûlullah’ın yanında bulunduğu sürece dünyevî hiçbir arzu peşinde koşmadı. Bazılarının ganimetlerden daha fazla pay almaya çalıştığı günlerde Hz. Peygamber’in, ganimet talebinde bulunup bulunmadığını sorması üzerine Allah’ın verdiği ilimden kendisine bir şeyler öğretmesini istedi (İbn Hacer, el-İsâbe, VII, 436-437). İslâmiyet’i geç benimsediği için kaybettiği yıllarını telâfi etmek amacıyla, açlıktan bayılacak dereceye geldiği halde Mescidi Nebevî’deki Suffe’den ayrılmazdı.

Ebû Hüreyre, kısmen Hayber fethine ve daha sonra yapılan gazvelerin hepsine katıldı. Umretü’l-kazâ*da Resûlullah’ın kurbanlıklarını Mekke’ye götürmekle vazifeli olanlar arasında yer aldı. Hz. Peygamber’in, düşmanlara karşı oluşturduğu bazı özel timlerde de görev aldı (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 112; Tirmizî, “Siyer”, 20). Daha sonra onun Yermük Savaşı’na (İbn Hacer, el-İsâbe, III, 254) ve Cürcân’ın fethine (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 30) katıldığı kaydedilmektedir. Hz. Peygamber Hindistan’ın fethedileceğini müjdeleyince ömrü yeterse canıyla ve malıyla bu savaşa da katılacağını söylemesi (Nesâî, “Cihâd”, 41) onun cihada karşı duyduğu arzuyu göstermektedir.

Ebû Hüreyre’nin Medine’ye geldiği tarihten Hz. Peygamber’in vefatına kadar dört yıllık bir süre geçmekle beraber Resûlullah’ın yanında üç yıl kaldığını bizzat söylediğine göre, Alâ b. Hadramî başkanlığında Bahreyn’e gittiği (8/629-30) ve orada bulunduğu süreyi bu zamanın dışında tuttuğu anlaşılmaktadır. Onun Hz. Peygamber’in yanında iki yıldan daha az kaldığını ileri sürenler, kendisinin Alâ b. Hadramî’nin ölümüne kadar (21/642) Bahreyn’de kalarak valilik görevini ondan devraldığını zannetmiş

olmalıdırlar. Halbuki Alâ 9 (630) yılında bu görevden alınarak yerine Ebân b. Saîd getirilmiş, Hz. Ebû Bekir irtidad olayları sırasında

Alâ b. Hadramî'yi tekrar Bahreyn'e gönderirken Ebû Hüreyre'yi de onunla birlikte yollamıştır.

Halife Ömer, Kudâme b. Maz'ûn'u zekât ve vergi âmili olarak Bahreyn'e gönderirken Ebû Hüreyre'yi de orada namaz kıldırıp kazâ işlerine bakmakla görevlendirdi (İbn Hacer, el-İsâbe, V, 425). Daha sonra onu görev yaptığı Bahreyn'e iki defa vali olarak tayin etti. Ebû Hüreyre valilikten ayrılıp Medine'ye döndüğü zaman halife bütün valilerine uyguladığı yöntemi ona da uygulamış ve Bahreyn'den ne getirdiğini sormuştur. Ebû Hüreyre 20.000 dirhem getirdiğini, bunu da yaptığı ticaretten veya üreyen atlarından, biriken maaşlarından ve kölesinin kazancından elde ettiğini söyledi. Fakat Ömer, sermayesini ve görev esnasında harcadığı parayı aldıktan sonra geri kalanı beytülmâle iade etmesini emretti. Bazı rivayetlerde ise Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'ye, "Allah'ın ve kitabının düşmanı! Allah'a ait olan malı mı çaldın?" diye çıkıştığı, fakat onun bu ithamı şiddetle reddederek Allah'a ve kitabına asla düşman olmadığını, aksine onlara düşmanlık edenlere düşman olduğunu belirttiği, beytülmâle ait hiçbir malı zimmetine geçirmediğini söylediği, buna rağmen halifenin onun malının yarısına veya tamamına el koyduğu ileri sürülmektedir. Ancak bütün rivayetlerde özellikle belirtildiği gibi yapılan tahkikat sonunda Ebû Hüreyre'nin dürüstlüğü ortaya çıkınca Hz. Ömer ısrarla onu tekrar vali tayin etmek istemiş, fakat Ebû Hüreyre, zan altında kalıp rencide edilmek istenmediğini belirterek bir daha görev kabul etmemiştir (Abdürrezzâk es-San'ânî, XI, 323; Ebû Ubeyd, s. 250; İbn Sa'd, IV, 335; İbn Kesîr, VIII, 113). Ömer gibi âdil bir halifenin Ebû Hüreyre'yi görevine iade etmek istemesi, onun dürüstlüğü hususunda herhangi bir şüphesinin bulunmadığını göstermektedir.

Hz. Osman'ın hilâfetini destekleyen Ebû Hüreyre, halifenin evi isyancılar tarafından kuşatıldığı zaman kılıcını alıp onun yanına gitti. Fakat Hz. Osman müslüman kanı dökülmesini istemediğini söyleyerek ona kılıcını bıraktırdı (İbn Sa'd, III, 70). İslâm tarihinde fitnenin başlangıcı olarak kabul edilen bu olaydan sonra Ebû Hüreyre müslümanlar arasında çıkacak kargaşadan uzak durulması gerektiğini belirtir, bu fitnelerden kurtulmanın yegâne yolunun silâha el atmamak olduğunu söylerdi (Hâkim, IV, 472). Hz.

Ali ile Muâviye arasında çıkan savaşlarda Sa‘d b. Ebû Vakkas, Abdullah b. Ömer ve tanınmış diğer sahâbîler gibi o da hiçbir tarafı tutmadı. Bazı Şiî kaynaklarında Sıffîn’de Muâviye tarafını tuttuğuna dair yer alan iddialar asılsızdır. Sıffîn Savaşı’nı bütün ayrıntılarıyla ele alan gulât-ı Şîa mensubu Nasr b. Müzâhim el-Minkarî’nin Ebû Hüreyre’den hiç söz etmemesi de bunu gösterir.

Zehebî, Muâviye döneminde Ebû Hüreyre’nin zaman zaman Medine valiliği yaptığını, halifenin ondan memnun kalmadığı zaman kendisini azledip yerine Mervân’ı getirdiğini, bazan da Mervân’ı azledip onu tayin ettiğini söylemektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 613). Bu bilgi diğer kaynaklarda yer almamakla birlikte 54-57 (674-677) yılları arasında Medine valiliği yapan Mervân’ın bazı sebeplerle Medine’den ayrıldığında yerine Ebû Hüreyre’yi vekil bıraktığı kaydedilmekte (meselâ bk. Müslim, “Cumʿa”, 61), bu sırada Ebû Hüreyre’nin namazları kıldırıp davalara baktığı ve cezaları uyguladığı belirtilmektedir (Vekî‘, I, 111-112). Bu dönemde Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber’in ortaya çıkacağını haber verdiği kötü idarecilerden olmaması için Mervân’ı zaman zaman uyarmıştır. Onun Mervân’dan dünyalık beklediği yolundaki iddiaların hiçbiri sağlam rivayete dayanmamaktadır. Muâviye kendisine bir şeyler verdiği zaman sesini çıkarmadığı, vermediği zamanlar ise ileri geri konuştuğu yolundaki rivayete karşılık onun, alın teriyle kazandığı bir dirhemi başkasından gelecek yüz binlerce dirheme tercih ettiğini söylediği bilinmektedir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 615).

Ebû Hüreyre, hayatının son dönemlerinde yabancıların çoğaldığı, görüşebileceği sahâbîlerin azaldığı Medine’den ayrıldı ve yakın mesafede bulunan Zülhuleyfe’deki veya Akīk’taki evine çekildi. Vefatından bir süre önce hastalandı ve 58 (678) yılında yetmiş sekiz yaşlarında iken vefat etti. Onun 57 (677) veya 59 (679) yılında öldüğü de söylenmektedir. Cenazesi Medine’ye getirildi. Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîlerin de katıldığı cenaze namazını Medine Valisi Velîd b. Utbe kıldırdıktan sonra Cennetü’l-Bakī‘a defnedildi. Velîd b. Utbe onun vefat haberini Muâviye’ye bildirdiği zaman halife, Ebû Hüreyre’nin Hz. Osman’ı destekleyenlerden biri olduğunu söyleyerek geride kalan yakınlarına 10.000 dirhem vermesini ve kendilerine iyi davranmasını emretti (Hâkim, III, 508). Muâviye’nin bu davranışı bazı kimseler tarafından Ebû Hüreyre’nin

aleyhinde kullanılmış ve Hz. Osman lehinde hadis uydurmasına mükâfat olarak ailesine yardım edildiği ileri sürülmüştür.

Ebû Hüreyre'nin dört oğlu ile bir kızı olduğu söylenmektedir. Muharrer, Muharriz, Abdurrahman ve Bilâl adlı oğullarının ilk üçü az da olsa hadis rivayetiyle meşgul olmuşlardır. Kızı Saîd b. Müseyyeb ile evlenmiştir.

Şahsiyeti ve İlmî Hayatı. Ebû Hüreyre geniş omuzlu, saçı çift örgülü, sakalına kına yaktığı için kızıl sakallıydı. Başına siyah sarık sarardı. Gecenin üçte birinde uyur, üçte birinde ibadet eder, üçte birinde de hadis müzakere ederdi (Dârimî, "Mukaddime", 27). Ona yedi defa misafir olduğunu söyleyen Ebû Osman en-Nehdî, Ebû Hüreyre ile hanımı ve hizmetçisinin geceleyin sırayla kalkıp ibadet ettiklerini bildirmektedir. Hz. Peygamber'e duyduğu derin sevgiyi, "Seni görünce mutlu oluyorum, gözüm gönlüm aydınlanıyor" diye ifade ederdi (Müsned, II, 323; Hâkim, IV, 160). Resûlullah'ın vefatından sonra Mescidi Nebevî'de hadis rivayet ederken onu hatırladığı için gözyaşını tutamadığı olurdu (Tirmizî, "Zühd", 48; Hâkim, I, 418). Ebû Hüreyre şakadan hoşlanır ve nükteli uyarılarıyla müslümanları düşünmeye sevkederdi.

Mekke'nin fethinden önce hicret ettiği için hicret sevabı alması, üç yıl boyunca Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunması, onu ve annesini müminlerin sevmesi için Resûl-i Ekrem'in dua etmesi (Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 158) ve hadise gösterdiği ilgiyi takdirle karşılaması onun meziyetlerinin en önemlileridir. Ebû Hüreyre'nin diğer meziyetlerinden biri de annesine gösterdiği saygıdır. Annesinin İslâmiyet'i kabul etmemesi, hatta zaman zaman Resûlullah'ın aleyhinde konuşması gönlünü yaralamış, müslüman olması için Resûlullah'tan dua etmesini istemiş, müslüman olduktan sonra da kendisine hizmet etmek için annesi ölünceye kadar nâfile hac yapmamıştır (Müslim, "Eymân", 44). İmam Müslim ("Fezâʾilü's-sahâbe", 158-160) ve Tirmizî ("Menâkıb", 47) onun faziletlerine dair rivayetlere eserlerinde özel bir yer ayırmışlardır.

Hz. Peygamber devrinde maddî imkânsızlık yüzünden evlenemeyen Ebû Hüreyre, daha sonra Basra Emîri Utbe b. Gazvân'ın kız kardeşi ve Hz. Osman'ın baldızı Büsre ile evlenmiştir. Önceleri yanında hizmetçi olarak

çalıştığı bu hanımın Ebû Hüreyre ile evlenmesi ondan hoşnut olduğunu göstermektedir.

Hicret ettiği sırada yanında bir kölesinin bulunması, Ebû Hüreyre'nin İslâmiyet'i kabul ettiği esnada fakir olmadığını ve daha sonra kendisini tamamen Hz. Peygamber'in hizmetine verdiği için yoksul düştüğünü göstermektedir. Resûlullah'ın vefatından sonra maddî imkânı düzeldiği zaman yeniden elde ettiği kölelerin birçoğunun hadis rivayet etmesi ise onların eğitimiyle meşgul olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Hüreyre başta Resûlullah olmak üzere Übey b. Kâ'b, Ebû Bekir, Ömer, Üsâme b. Zeyd, Âişe, Fazl b. Abbas b. Abdülmuttalib gibi sahâbîlerden ve Kâ'b el-Ahbâr gibi tâbiîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de sayıları 800'e varan pek çok sahâbî ve tâbiî rivayette bulunmuştur. Bu sahâbîler arasında Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Ömer, Câbir b. Abdullah gibi en çok hadis rivayet eden kişileri, tâbiîler içinde ise Hasan-ı Basrî, Şa'bî, A'rec diye bilinen Abdurrahman b. Hürmüz, Mücâhid, İbn Sîrîn, Hemmâm b. Münebbih, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi tanınmış âlimleri, oğlu Muharrer'i, Halife Mervân b. Hakem'i saymak mümkündür. Ebû Hüreyre'den hadis rivayet eden sahâbîler arasında, Şiîler'in değer verdiği pek az sayıdaki sahâbeden biri olan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin de bulunması önemlidir. Ondan rivayette bulunan sahâbî ve tâbiîlerden, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alanların isimleri bazı tabakat kitaplarında verilmiştir (meselâ bk. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 579-585). Ebû Hüreyre'den hadis rivayet edenler arasında Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Dımaşk, Mısır ve diğer önemli beldelerde kadılık yapmış olan tanınmış otuz yedi şahsiyetin bulunması (Abdülmün'im Sâlih Ali el-İzzî, s. 129-134) öğrencilerinin değeri hakkında fikir vermektedir.

Kıraati Übey b. Kâ'b'dan arz* yoluyla tahsil eden Ebû Hüreyre daha sonra bu ilmi öğretmeye başladı. On kıraat imamından biri olan Ebû Ca'fer el-Kārî ile A'rec ondan kıraat öğrendiler (İbnü'l-Cezerî, I, 370, 381; II, 382). İbnü'l-Cezerî, Ebû Ca'fer ile Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraatlerinin Ebû Hüreyre'ye dayandığını söylemektedir. Ebû Reyye'nin ileri sürdüğü gibi, kendilerinden Kur'an öğrenilmesini Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği dört kişi arasında adının geçmediğini söyleyerek Kur'an kıraatinde Ebû Hüreyre'nin bir yeri bulunmadığını iddia etmek, Asr-ı saâdet'te Kur'an

öğretimini dört sahâbî ile sınırlamak olur ki bunun doğru olmadığı açıktır.

Ebû Hüreyre, Hz. Osman'ın vefatından itibaren İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî ve Câbir b. Abdullah ile beraber Medine'de fetva istemek için kendisine yöneltilen soruları hayatının sonuna kadar cevaplamaya devam etmiştir. Abdullah b. Zübeyr, boşanma konusunda fetva isteyen birini o sırada Hz. Âişe'nin yanında bulunan Ebû Hüreyre ile İbn Abbas'a göndermiş, soru sahibi yanlarına gittiği zaman İbn Abbas meseleyi Ebû Hüreyre'nin halletmesini istemiş, daha sonra da onun fetvasına katıldığını belirtmiştir (el-Muvatta˒, "Talâk", 39). Ebû Hüreyre aralarında Hz. Ebû Bekir, Muâz b. Cebel, Enes b. Mâlik gibi büyük sahâbîlerin de bulunduğu orta derecede fetva veren on üç kişi arasında sayılmakta, bunlardan her birinin verdiği fetvaların küçük bir cüz tutacak hacimde olduğu söylenmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 12). Onun fetvalarını Takıyyüddin es-Sübkî Fetâvâ Ebî Hüreyre adıyla bir araya getirmiştir.

Hz. Peygamber zamanında yazı yazmayı bilmediği kesin olan Ebû Hüreyre'nin bazı kimselere evindeki hadis mecmualarını göstermesi sonraları yazmayı öğrendiğini düşündürmekte, fakat hiç yazı yazmadığını ve yazdırmadığını belirtmesi (Dârimî, "Mukaddime", 42), bu malzemenin başkaları tarafından kaleme alınmış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Hadis İlmindeki Yeri. Binden fazla hadis rivayet etmeleri sebebiyle "müksirûn" diye anılan yedi sahâbî arasında Ebû Hüreyre ilk sırayı almaktadır. Bakī' b. Mahled'den İbn Hazm'in naklettiğine göre (ʿAded mâ li-külli vâhid, s. 79) onun rivayetleri mükerrerleriyle birlikte 5374'ü bulmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'indeki rivayetleri 3862'dir. Bu rakamı 3848 veya 3879 olarak tesbit edenler de vardır. Ebû Hüreyre'nin Kütüb-i Sitte ile el-Müsned'deki mükerrer olmayan rivayetleri, M. Ziyâürrahman el-A'zamî'nin tesbitine göre 1336 hadisten ibarettir (Ebû Hüreyre fî dav˒i merviyyâtih, s. 76). Ahmed Muhammed Şâkir, el-Müsned'deki tekrarsız rivayetlerinin 1579 olduğunu söylemektedir (el-Bâʿisü'l-hasîs, s. 188).

Ebû Hüreyre'yi en çok hadis bilen ve hadisleri en iyi ezberleyen sahâbî konumuna getiren çeşitli sebeplerin başında, onun Hz. Peygamber'le ilgili her şeyi öğrenme, hadisleri ezberleme konusundaki şiddetli arzusu ve

dolayısıyla Resûl-i Ekrem’in yanından ayrılmaması gelmektedir. Diğer sahâbîlerin neden kendisi kadar hadis rivayet etmediklerini soranlara söylediği gibi muhacirler çarşıda ticaretle, ensar da malları ve mülkleriyle meşgulken Ebû Hüreyre ehl-i Suffe’den biri olarak Resûlullah’ın yanından ayrılmamış, diğer sahâbîlerin bulunmadığı meclislerde bulunmuş, onların duymadığı hadisleri duyup ezberlemiş, ilmi yaymayı emredip onu gizlemeyi yasaklayan âyetler karşısında bildiği hadisleri rivayet etmeye mecbur olduğunu düşünmüştür (Buhârî, “el-Hars ve’l-müzâraʿa”, 21; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 159, 160). Resûlullah’a en yakın iki sahâbîden Hz. Ebû Bekir Mescidi Nebevî’ye bir hayli uzak mesafede oturduğu (Buhârî, “Cenâʾiz”, 3), Hz. Ömer de mescide ancak gün aşırı gelebildiği halde Ebû Hüreyre’nin her zaman Resûl-i Ekrem’in yanında bulunması ona hadis öğreniminde büyük imkân sağlamıştır. İbn Ömer’in Ebû Hüreyre’ye hitaben, “Resûlullah’ın sohbetine en fazla devam edenimiz, onun hadislerini en iyi ezberleyenimiz sensin” demesi (Tirmizî,

“Menâkıb”, 46) bu gerçeği vurgulamaktadır. Aşere-i mübeşşereden Talha b. Ubeydullah onun bu yönünü takdirle karşılamış, kendilerinin işle meşgul oldukları için Hz. Peygamber’in yanına ancak sabah akşam gelebildiklerini, Ebû Hüreyre’nin ise her zaman Resûl-i Ekrem ile beraber bulunduğunu, onların duymadığı şeyleri Ebû Hüreyre’nin Allah’ın elçisinden bizzat işittiği konusunda hiçbir şüpheye düşmediklerini belirtmiştir (Tirmizî, “Menâkıb”, 46). Hz. Ömer de ticaretle uğraşmasının bazı olayları duymasına engel teşkil ettiğini itiraf etmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 9). Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi önde gelen sahâbîler Ebû Hüreyre’den rivayette bulunmuşlar, Resûlullah’a o kadar yakın olmalarına rağmen bu sahâbîden hadis rivayet etmelerini yadırgayanlara hak vermemişlerdir.

Devamlı olarak Resûl-i Ekrem’in yanında bulunmasının kendisine sağladığı bazı mânevî imkânlardan söz eden Ebû Hüreyre bir defasında Hz. Peygamber’in, konuşmasını tamamlayana kadar elbisesini yere yayıp sonra da toplayan kişinin, kendisinden duyduğu (veya orada söylediği) sözleri ezberleyeceğini belirtmesi üzerine (Buhârî, “ʿİlim”, 42, “Büyûʿ”, 1; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 159) bu fırsatı hemen değerlendirdiğini anlatmıştır. Bir başka gün duyduklarını ezberleyemediğinden yakınması üzerine Resûlullah ona elbisesini yere yaymasını söylemiş, içine iki avucuyla bir şey atar gibi yaptıktan sonra toplattırmış, Ebû Hüreyre o

günden sonra duyduklarını unutmamıştır (Buhârî, "ʿ İlim", 42). Ebû Hüreyre, Zeyd b. Sâbit ve bir başka sahâbî Mescidi Nebevî'de dua ve zikirle meşgulken yanlarına Hz. Peygamber'in gelip oturduğu, Zeyd ile diğer arkadaşının dualarına ve Ebû Hüreyre'nin hatırda tutulan ilim isteğine âmin dediği, bunu duyan arkadaşlarının aynı temenniyi kendileri için de istemeleri üzerine Resûlullah'ın, "Devsli delikanlı sizden önce davrandı" dediği nakledilmektedir (Nesâî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 440).

Ebû Hüreyre'nin kuvvetli bir hâfızaya sahip olduğu, Medine Valisi Mervân b. Hakem'in yaptığı bir denemeyle de anlaşılmıştır. Mervân onun bütün rivayetlerini yazmak istediği zaman Ebû Hüreyre kendisine bir ayrıcalık tanımamış, fakat vali olması sıfatıyla daha sonra kendisini huzuruna çağırıp sorduğu birçok hadisi perde arkasında saklanan kâtibine yazdırmış, bir yıl sonra bu hadisleri Ebû Hüreyre'ye sorduğunda onun hadisleri aynen okuduğunu tesbit etmiştir (Hâkim, III, 510). Zehebî'nin de dediği gibi herhangi bir hadiste yanıldığı bilinmemektedir. Ebû Hüreyre'nin güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu gösteren olaylardan biri de tâbiîn muhaddislerinden Muhammed b. Umâre b. Amr b. Hazm'in tesbitidir. İleri gelen on kadar sahâbînin yanında Ebû Hüreyre'nin hadis rivayet ettiği bir gün bazı sahâbîler onun naklettiği bir hadisi daha önce duymadıklarını söyleyerek itiraz etmişler, fakat aralarında yaptıkları müzakereden sonra hadisi hatırlamışlardır. Bu durumun orada birkaç defa tekrarlandığını gören Muhammed b. Umâre, Ebû Hüreyre'nin hâfızası en güçlü sahâbî olduğu sonucuna varmıştır (Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I, 186-187). Ebû Hüreyre'nin hadisleri iyi ezberlemesinin sebeplerinden bir diğeri de onları yazmadığı için sık sık tekrarlamasıdır. Kendisinden daha çok hadis bilen sahâbînin Abdullah b. Amr b. Âs olduğunu, onun bu meziyetinin hadisleri yazmaktan ileri geldiğini söylemesi de bunu göstermektedir (Buhârî, "ʿ İlim", 39). Hz. Peygamber hayatta iken evlenmediği, dünya malı biriktirmeyi ve bazı imkânlara sahip olmayı hedeflemediği, siyasî olaylara hiç karışmadığı, ayrıca rivayet ettiği hadislerin çoğunun iki üç satır hacminde olduğu dikkate alınırsa, onun gibi hadis rivayetine kabiliyetli bir kişinin bu kadar hadisi ezberlemesi tabii görülür.

Ebû Hüreyre'nin o güne kadar Hz. Peygamber'e sorulmayan bazı önemli konuları sorup öğrendiği de bilinmektedir. Kıyamet gününde şefaate önce kimin nâil olacağını sorduğu zaman Resûl-i Ekrem kendisini takdir etmiş ve

hadis öğrenme aşkıyla bu soruyu ilk defa onun soracağını tahmin ettiğini belirtmiştir (Buhârî, “ʿİlim”, 33, “Rikāk”, 51). Ebû Hüreyre, ileride meydana gelecek bazı siyasî karışıklıkları dahi sorma cesaretini göstermiş, fakat kötü yöneticilere dair olduğu anlaşılan bu hadisleri, “Söylediğim takdirde başım gider” diyerek kimseye anlatmamıştır (Müsned, V, 139; Buhârî, “ʿİlim”, 42).

Duyduğu hadisleri başkalarına öğretmeyi iş edinen Ebû Hüreyre her fırsatta hadis rivayet etmeyi meslek haline getirmiştir. Sahâbîlerin bir araya geldiği cuma günleri imam mescide girinceye kadar hadis rivayet etmesi (Hâkim, I, 108; III, 512), onun sahâbîler tarafından hadis rivayetinde otorite kabul

edildiğini göstermektedir. Çok hadis rivayet ettiğini ileri sürenlere, rivayetin bir dikkat ve duyduğunu öğrenme meselesi olduğunu hatırlatarak bir tesbitini nakletmiş, sahâbîlerden birine Hz. Peygamber’in bir önceki gece yatsı namazında hangi sûreleri okuduğunu sorduğu zaman cevap alamadığını, kendisinin ise bunları bildiğini söylemiştir (Buhârî, “el-ʿAmel fi’s-salât”, 18). Bir başka husus da Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den sonra yaklaşık yarım asır kadar yaşamış olmasıdır. Resûlullah’ın sağlığında onun tarafından halledilen birçok problemin çözümünü vefatından sonra başvuranlara anlatmış, böylece rivayetleri daha çok öğrenilip yayılma imkânı bulmuştur.

Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği hadislerin 326’sı hem Buhârî’de hem Müslim’de bulunmaktadır. Ayrıca doksan üç rivayeti sadece Buhârî’de, doksan sekizi de (veya 190’ı) sadece Müslim’de mevcuttur. Sahîh-i Buhârî’deki rivayetlerinin tamamı mükerrerleriyle birlikte 1011’dir. Ahmed b. Hanbel onun rivayetlerini el-Müsned’de toplamıştır (II, 228-541; V, 114-115).

Onun en güvenilir rivayet zincirinin hangisi olduğu hususunda değişik görüşler vardır. Bazı muhaddisler onun en muteber rivayetlerinin Zührî – Saîd b. Müseyyeb-Ebû Hüreyre, bazıları Ebü’z-Zinâd-A‘rec-Ebû Hüreyre, bazıları da Hammâd b. Zeyd-Eyyûb es-Sahtiyânî-İbn Sîrîn-Ebû Hüreyre isnadıyla gelenler olduğunu kabul etmişlerdir.

Kendisine Yöneltilen Tenkitler. a) Ashabın ve Bazı Tâbiîlerin Tenkitleri.

Ebû Hüreyre’nin hadis rivayet etmesini en çok Hz. Ömer’in engellediği söylenir. Ancak Ömer sadece Ebû Hüreyre’nin değil bütün sahâbîlerin ahkâmla ilgili olmayan hadisleri rivayet etmesine karşı çıkmış (Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 262), böylece Kur’an’ın ihmal edilmesine, ruhsat*la ilgili rivayetlerin tembelliğe yol açmasına, anlaşılması güç bazı hadislerin zihinleri karıştırmasına mâni olmak istemiştir. Hz. Ömer’in, çok hadis rivayet etmekten vazgeçmediği takdirde Ebû Hüreyre’yi geldiği yere (Devs’e) göndermekle tehdit ettiği (Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, I, 544), ona Halife Osman’ın da böyle bir haber gönderdiği söylenmektedir (Râmhürmüzî, s. 554). Bu iki halifenin, daha önce duymadıkları hadisleri rivayet eden bütün sahâbîlere karşı sert davrandığı, hatta Ebû Bekir ile Ömer’in, Hz. Peygamber’den bizzat duymadıkları bir hadisi nakleden sahâbînin rivayetini, bu sahâbî tanınmış da olsa, onu Resûlullah’tan duyan bir başka şahit getirmedikçe kabul etmedikleri bilindiğine göre, onların Ebû Hüreyre’nin çok hadis rivayet etmesini engellemeye çalışmaları kendisini yalancılıkla itham ettikleri anlamına gelmez. Nitekim Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin bir rivayetine de Ebû Saîd el-Hudrî’yi şahit olarak dinleyene kadar itibar etmemiştir. Hz. Ali de bizzat duymadığı hadisleri rivayet eden sahâbîlerin, onları Resûl-i Ekrem’den duyduklarına dair yemin etmelerini istemiştir. Hz. Ömer’in daha sonra Ebû Hüreyre’yi hadis rivayetinde tamamen serbest bırakması (İbn Kesîr, VIII, 106-107), onun şahsına karşı özel bir tavır takınmadığını göstermektedir. Ayrıca Ömer’in Ebû Hüreyre’nin rivayetlerine itimat ettiğine dair birçok delil vardır. Nitekim Hassân b. Sâbit, Mescidi Nebevî’de şiir okumasını engellemek isteyen Hz. Ömer’e Resûlullah devrinde mescidde şiir okuduğunu söyleyip Ebû Hüreyre de bunu doğrulayınca Halife Ömer Ebû Hüreyre’nin şahitliğine itiraz etmemiştir (Müslim, “Fezâ˒ilü’s-sahâbe”, 151-152). Yine Hz. Ömer, cildine dövme yaptıran kadın hakkında sahâbîlerin bilgisine başvurduğu zaman Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği hadisi dinleyip kabul etmiştir (Buhârî, “Libâs”, 87). Cehmiyye ve Mürcie taraftarı Bişr b. Gıyâs’ın Ebû Hüreyre aleyhindeki iddalarını reddeden Ebû Osman ed-Dârimî’nin söylediği gibi Halife Ömer’in Ebû Hüreyre’yi yönetici tayin etmesi, sonra da valilikte kalmasını ondan ısrarla istemesi kendisine güvendiğini göstermektedir (er-Red ˓ale’l-Merîsî, s. 132-135).

Ebû Hüreyre’nin çok hadis rivayet etmesine karşı çıkanlardan biri olan Hz. Âişe onu yanına çağırarak görmediği ve duymadığı bazı rivayetlerin

hesabını sormak istemiş, Ebû Hüreyre de, “Anacığım! Ayna, sürme ve güzel koku gibi şeyler beni oyalayıp da bu rivayetleri Resûlullah’tan duymama engel olmadı” deyince Âişe, “Belki de öyledir” (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 604-605) diyerek kendisine hak verdiğini ifade etmiştir. Hz. Âişe’nin Ebû Hüreyre’yi çok hadis rivayet etmesi sebebiyle ikaz etmesini onun aleyhinde yorumlamak doğru değildir. Zira Âişe, aralarında dört halifenin de bulunduğu bazı sahâbîleri rivayetlerindeki kusurlar sebebiyle eleştirmiştir. 1000’den fazla hadis rivayet eden yedi sahâbî arasında yer alan Abdullah b. Abbas’ın sekiz, Abdullah b. Ömer ile Ebû Hüreyre’nin on birer rivayetini tenkit etmesi (Zerkeşî, s. 77-115), bu tenkitlerin özellikle onu hedef almadığını göstermektedir. Ayrıca tenkit konusu olan hadisleri Ebû Hüreyre tek başına rivayet etmemiş, meselâ kediyi hapseden kadınla ilgili hadisi İbn Ömer (Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 16, “Enbiyâ”, 54), ölüye ağlamanın onun azap edilmesine sebep olacağına dair rivayeti Hz. Ömer, İmrân b. Husayn ve İbn Ömer de (Buhârî, “Cenâʾiz”, 32; Nesâî, “Cenâʾiz”, 14, 15) rivayet etmiştir. Ebû Hüreyre’nin rivayetini tashih ederken Hz. Âişe’nin, “Allah Ebû Hüreyre’ye merhamet etsin!” diye son derece müşfik davranması (Zerkeşî, s. 107), onun Ebû Hüreyre’ye karşı menfi bir tutum içinde olmadığını göstermektedir. Sahâbîler, bildikleri hadisin aksine bir rivayetle karşılaşıp onun râvisini tenkit ettiklerinde bile o kimseyi yalancılıkla itham etmeyi düşünmemişler, bazı ifadeleriyle o râvinin yanılıp hata edebileceğini anlatmak istemişlerdir.

Abdullah b. Ömer gibi son derece müttaki ve mutedil sahâbîlere karşı bile çok hadis rivayet etmesinden dolayı kendini savunmak zorunda kalan Ebû Hüreyre, İbn Ömer’in cenaze namazının kılınması ve defniyle ilgili bir rivayetinden dolayı, “Ya Ebû Hüreyre, Resûlullah’tan naklettiğin rivayetlere dikkat et!” diye kendisini uyarmasına üzülmüş, onu Hz. Âişe’nin yanına götürerek söz konusu rivayeti bu hadis otoritesine onaylatmıştır. Bunun üzerine İbn Ömer Ebû Hüreyre’yi, Hz. Peygamber ile en çok birlikte bulunan ve hadislerini en iyi ezberleyen sahâbî olarak takdir ve tezkiye etmiş (Müsned, II, 2-3; Tirmizî, “Menâkıb”, 46), onun çok hadis rivayet etmesini cesaretine, kendilerinin daha az rivayet etmelerini ise hata etmekten korkmalarına bağlamıştır (Hâkim, III, 510). Abdullah b. Ömer, ölünün arkasından ağlamanın doğru olmayacağını söylediği zaman kendisine Ebû Hüreyre’nin ağlamaya cevaz veren bir hadis rivayet ettiği haber verilmiş, bunun üzerine kanaatinden hemen vazgeçmiştir (Müsned, II,

110). Yine İbn Ömer, avlanmak ve sürüyü korumak maksadıyla köpek beslenebileceğine dair hadisi okuyunca kendisine, Ebû Hüreyre'nin tarla beklemek için de köpek beslenebileceğini söylediği haber verilmiş, o da tarlaları bulunan Ebû Hüreyre'nin konuyu daha iyi bileceğini ifade etmek maksadıyla, "Ebû Hüreyre'nin tarlası var" demiştir (Müslim, "Müsâkāt", 46, 58). Fakat Ebû Hüreyre'yi eleştirenler,

Abdullah b. Ömer'in bu sözleriyle, Ebû Hüreyre'yi tarlası olduğu için böyle bir hadisi uydurmakla itham ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ebû Hüreyre hakkında, "O benden daha hayırlıdır, rivayet ettiklerini de daha iyi bilir" diyen (İbn Hacer, el-İsâbe, VII, 438) ve sözü edilen hadisi daha sonra "tarla köpeği" ilâvesiyle bizzat rivayet eden (Müslim, "Müsâkāt", 56-58, 61) İbn Ömer'in Ebû Hüreyre'yi itham ettiğini söylemek şaşırtıcıdır. Nitekim daha önce duymadıkları bir hadisi ilk defa Ebû Hüreyre'den duyan İbn Ömer gibi bazı sahâbîlerin, o sözün Resûlullah'a ait olduğunu anladıktan sonra Ebû Hüreyre'yi takdir etmeleri ashabın onu itham etmeyi düşünmediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bir kısmı sahâbî, geri kalanı tâbiî olmak üzere 800 kişinin Ebû Hüreyre'den rivayette bulunması onun yalancılıkla itham edilemeyeceğinin bir başka delilidir.

Tâbiîn fakihlerinden İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), kendi zamanında bazı âlimlerin fakih olmadığı gerekçesiyle Ebû Hüreyre'nin ahkâma dair bir kısım rivayetlerini kabul etmediklerini ileri sürmüş, Nehaî'nin rivayetlerine ve görüşlerine büyük önem veren Ebû Hanîfe gibi âlimler de Ebû Hüreyre aleyhinde herhangi bir şey söylememekle beraber onun sahih kıyasa aykırı rivayetlerini kabul etmek istememişlerdir. Bu iddiayı önemsemeyen Zehebî Ebû Hüreyre'nin kuvvetli hâfızası, önemli şahsiyeti, güvenilir oluşu ve fıkıh bilgisi sebebiyle müslümanların onun rivayetlerini eskiden beri delil olarak kullandıklarını, Arapça'yı iyi bilmediği için zaman zaman hata yapan Nehaî'nin Ebû Hüreyre aleyhindeki bu görüşünü İslâm âlimlerinin ayıpladığını söylemekte ve İbn Abbas'ın fetva konusunda Ebû Hüreyre'ye verdiği değere dikkat çekmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 609; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 75). Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr gibi âlimler de İbrâhim en-Nehaî'nin iddasını ve Kûfeliler'in bu konudaki tutumunu genel kanaate aykırı bulmuşlardır. Tanınmış Hanefî fakihi İbn Hümâm'ın Ebû Hüreyre'yi fakih olarak kabul etmesi de (et-Tahrîr, III, 52-53) Nehaî'nin görüşünü bütün Hanefîler'in paylaşmadığını ortaya

koymaktadır. Ayrıca bizzat İbrâhim en-Nehaî'nin A'meş-Ebû Sâlih es-Semmân tarikiyle Ebû Hüreyre'den hadis rivayet etmesi onu güvenilir bulduğunu ve sadece kıyâs-ı celîye aykırı bazı rivayetlerini benimsemediğini göstermektedir.

b) Şiîler'in Tenkidi. Daha sonraki asırlarda Ebû Hüreyre'yi hedef alan iddiaların ilki, bilindiği kadarıyla Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'a (ö. 231/845) dayanmaktadır. Ancak çağdaşı İbn Kuteybe'nin "ahlâksız, gece gündüz içki içip fuhuş yapan biri" diye nitelendirdiği (Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs, s. 17), Nazzâm'ın Ebû Hüreyre hakkındaki iddialarının ihtiyatla karşılanması gerekir. Şiîler'le bir kısım şarkiyatçıların ve onların paralelindeki bazı çağdaş yazarların Ebû Hüreyre aleyhindeki görüşlerinin diğer dayanakları Şiî kelâmcısı Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854), Şiî-İmâmiyye'den Fazl b. Şâzân (ö. 260/874) gibi müelliflerdir. Bunlar Halife Ömer'in Ebû Hüreyre'nin başına kamçıyla vurduğunu ve onu, "Senin Resûlullah'tan çok hadis rivayet ettiğini görüyorum ve yalancı olduğunu sanıyorum, bir daha yapma" diye uyardığını, Ebû Hüreyre'nin Medine'de iken Dımaşk'ta bulunan Hz. Ali'ye lânet ettiğini, onun da bir konuşmasında, "Zamanımızda Resûlullah'a karşı en fazla yalan söyleyen Ebû Hüreyre ed-Devsî'dir" dediğini (Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, s. 60), Ebû Hüreyre'nin Hz. Ali ve yakınlarının aleyhinde hadis uydurduğunu ileri sürmüşlerdir. Hz. Ali ve ailesinin faziletine, Resûl-i Ekrem ile Hasan ve Hüseyin arasındaki sevginin büyüklüğüne dair hadis rivayet eden (Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 56-57; Hâkim, III, 167, 169), Hz. Hasan'ın Resûlullah'ın kabrinin yanına defnedilmesine razı olmayan Medine Valisi Mervân'a ağır sözler söyleyen (İbn Kesîr, VIII, 108) Ebû Hüreyre'nin Ali aleyhtarı olması elbette mümkün değildir. Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin, ayrıca Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık gibi imamların, Ebû Eyyûb el-Ensârî başta olmak üzere Cemel, Sıffîn ve Nehrevan'da Hz. Ali'nin saflarında yer alan önemli kumandanların ve Şiî oldukları iddiasıyla bugünkü Şiî ansiklopedilerine alınan ilk devir muhaddislerinden bazılarının Ebû Hüreyre'den hadis rivayet etmeleri (Abdülmün'im Sâlih Ali el-İzzî, s. 177-208), ilk devir Şiîler'inin Ebû Hüreyre'yi sözüne güvenilir bir râvi olarak kabul ettiğini göstermektedir. Hz. Hasan ve Hüseyin ile onların neslinden gelenlerin, Hz. Ali'nin kardeşleri Akīl ve Ca'fer ile Abdullah b. Abbas'ın soyunun, Ali taraftarı olarak bilinen ve Şiîlerce saygıyla anılan Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-

Hudrî, Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe b. Yemân, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Ebû Mes‘ûd el-Ensârî, Cerîr b. Abdullah el-Becelî, Mikdâd b. Esved gibi sahâbîlerle onlardan rivayette bulunan tâbiîlerin Ebû Hüreyre aleyhinde herhangi bir şey söylememeleri, bu kişilerin Ebû Hüreyre’de tenkit edilecek bir taraf görmediklerini ortaya koymaktadır. Bütün bunlara rağmen Âyetullah Humeynî’nin, Ebû Hüreyre’nin Muâviye gibi zalimlerin teşkilâtına girdiğini, onların yararına hadisler uydurmak suretiyle İslâm’a büyük zarar verdiğini ileri sürmesini anlamak güçtür (İslâm Fıkhında Devlet, s. 179-180). Abdülhüseyin Şerefeddin el-Mûsevî’nin Ebû Hüreyre’yi karalamak maksadıyla yazdığı Ebû Hüreyre (Beyrut 1406/1986) adlı kitabı ise ilim adına ayrı bir talihsizliktir.

c) Şarkiyatçılar ile Taraftarlarının Tenkitleri. Bazı şarkiyatçılarla onların görüşlerini benimseyen bir kısım çağdaş yazarlar “meçhul bir şahsiyet” olarak nitelendirdikleri Ebû Hüreyre’yi, sadece karnını doyurmak için Hz. Peygamber’in peşine takılmış bir tufeyli saymışlar, rivayet ettiği hadisleri Resûl-i Ekrem’e karşı uydurulmuş birer yalan ve iftira diye göstermişlerdir. Sprenger, Ebû Hüreyre’nin dine hizmet maksadıyla hadis uydurduğunu söylemiş (DMİ, I, 418), Goldziher ise muteber hadis kitaplarında kendisine isnat edilen rivayetlerin çoğunun sonraları uydurulup ona izâfe edildiğini ileri sürmüştür (İA, IV, 32). Bazı uydurma hadislerle, hiçbir ilmî değeri olmayan Vasiyyetü’n-nebî li-Ebî Hüreyre (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 455, vr. 49-69; Reşîd Efendi, nr. 129, vr. 10-37) gibi risâlelerin ona izâfe edilmesi Ebû Hüreyre’nin güvenilirliğine halel getirmez. Caetani Annali dell’Islam adlı eserinde Buhârî’yi, Ebû Hüreyre’nin rivayetlerine el-Câmiʿu’s-sahîḥ’inde çok yer verdiği ve onu eleştirmediği için tenkit fikrinden yoksun olmakla itham ettikten sonra hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebû Hüreyre’nin “kelimenin tam anlamıyla” yalancı olduğunu, rivayetlerine tabiat üstü unsurlar ve hayalî şeyler karıştırdığını, İncil’den cümleler alarak bunları Hz. Peygamber’e mal ettiğini, kendisine nisbet edilen hadisleri ya kendisinin veya kendisinden sonra gelen talebelerinin uydurduğunu, Hz. Peygamber’in yaşayışına dair en küçük ayrıntıyı unutmamış göründüğü halde kendi adını bile bildirmediğini, müslüman âlimlerin de ondan geldiği söylenen bunca hadisi onun rivayet ettiğine insanları inandırmak için dünya malına

önem vermeyip Resûl-i Ekrem’den hiç ayrılmadığı şeklinde bir yalan icat etmeye mecbur kaldıklarını söylemektedir (İslâm Tarihi, I, 120-134). Caetani’nin hakaret dolu bir üslûbu benimsemesi, Ebû Hüreyre’ye ve rivayetlerine değer verdikleri için Buhârî başta olmak üzere İslâm âlimlerini ağır bir dille suçlaması, şüphesiz onun İslâm’a karşı olan hissî tutumunun Ebû Hüreyre’nin şahsında bir ifadesidir. Bu iddialar hadis kültüründen yoksun bazı kimseler tarafından da tekrarlanmıştır. Tabiat üstü unsurlar ihtiva eden rivayetlerin sadece Ebû Hüreyre’den kaynaklandığı vehmini uyandırarak onu yalancılıkla suçlamak, talebelerini de aynı şekilde hadis uydurmakla itham etmek, Ebû Hüreyre’nin İncil’den aldığı bilgileri Hz. Peygamber’e mal ettiğini söylemek ilmî değeri bulunmayan temelsiz iddialardır. Ebû Hüreyre’nin hadis öğrenmeye pek meraklı olduğu ve bunun için Hz. Peygamber’in yanından ayrılmadığı hususunda bizzat verdiği bilgileri müslüman âlimlerin yalanı saymak, böylece İslâm âlimlerini de yalancılıkla suçlamak ise aşırı derecede peşin hükümlü olmanın bir göstergesidir.

Caetani’nin Ebû Hüreyre hakkında ileri sürdüğü bu iddialar, hadis ve Peygamber aleyhtarı bazı kimseler tarafından Batılı ilim adamlarının keşfettiği gerçekler olarak kabul edilmiştir. Bunun Türkiye’deki örneklerinden biri edebiyat tarihçisi İsmail Habip Sevük’tür. İsmail Habip Avrupa Edebiyatı ve Biz (İstanbul 1940) adlı kitabında bu konuyu ele almakta, Caetani’nin Hüseyin Cahit Yalçın tarafından tercüme edilip Arap harfleriyle yayımlanan adı geçen kitabında Şiblî’yi Şeblî, Vehb’i Veheb, Hemmâm’ı Hümmâm, Dîneverî’yi Dinnûrî, Hafsa’yı Hıfısa, Hirre’yi Hürre, Suffe’yi Sıffe okuyacak kadar dinî kültürden yoksun olduğu halde tıpkı Caetani gibi Buhârî’yi gevşeklik, safdillik ve tenkit fikri bulunmamakla, Ebû Hüreyre’yi de yalancılıkla itham etmekte ve ehl-i Suffe’den hiç birinin hadis rivayet etmediğini, onlardan sadece Ebû Hüreyre’nin buna cüret ettiğini söylemektedir (I, 230-234).

Onu tenkit eden çağdaş Arap müelliflerinin önde geleni Mahmûd Ebû Reyye’dir. Edvâʾʿale’s-sünneti’l-Muhammediyye (trc. Muharrem Tan, Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması, İstanbul 1988) adlı kitabında hadis ve hadis ilmi etrafındaki tenkitlerini ortaya koyarken çok hadis rivayet ettiği için Ebû Hüreyre’yi ele alarak (Edvâʾʿale’s-sünneti’l-Muhammediyye, s. 194-225) Caetani’nin dediği gibi onu kimliği belirsiz, yalan söylemekten ve

duymadığı şeyleri Hz. Peygamber'e isnat etmekten sakınmayan, Hz. Ömer ve Âişe gibi tanınmış sahâbîler tarafından rivayetleri kabul edilmeyen ve fıkıh bilmeyen bir sahâbî olarak tanıtmaktadır. Ebû Hüreyre'nin Resûlullah ile birlikte sadece bir yıl dokuz ay kaldığı iddiasını Mahmûd Ebû Reyye'den başka ileri süren hiç kimse yoktur (Şeyhu'l-madîre, s. 63). Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in yanında az kaldığı iddiası, onun bu kadar kısa zamanda binlerce hadisi rivayet etmesinin mümkün olmadığı ve Resûl-i Ekrem'den duymadıklarını duymuş gibi gösterdiği (tedlîs) ithamlarına destek için ileri sürülmektedir. Hadisle ilgilenen herkesin bildiği gibi sahâbîler, Resûlullah'ın huzurunda bulunmadıkları zaman söylenmiş olan hadisleri Hz. Peygamber'den duyan diğer sahâbîlerden alıp rivayet etmişler, fakat o devirde kimse birbirinden şüphe etmediği, dolayısıyla isnad sistemi henüz başlamadığı için hadisi kimden duyduklarını belirtmeye gerek görmemişlerdir. Ebû Hüreyre de Resûlullah'tan bizzat duymadığı bazı hadisleri onları duyanlardan öğrenmiş ve ezberlemiştir. Böylece Hz. Ebû Bekir, Ömer, Fazl b. Abbas, Übey b. Kâ'b, Üsâme b. Zeyd ve Hz. Âişe gibi sahâbîlerin rivayetlerine de sahip olmuştur. Sahâbîlerin bu şekilde hadis rivayet etmesinin yalancılık olmadığını, dolayısıyla bunun tedlîsle bir ilgisi bulunmadığını, görüşlerine Mahmûd Ebû Reyye'nin çokça başvurduğu İbn Kuteybe de söylemektedir (Teʾvîlü muhtelefi'l-hadîs, s. 40). Ebû Hüreyre'nin Abdullah b. Amr'ı, Resûlullah'tan duyduklarını yazması sebebiyle kendisinden fazla hadis bilen sahâbî olarak tanıtmasını doğru bulmayan Ebû Reyye, Abdullah'ın hadis kitaplarındaki rivayetlerinin azlığını iddiasına gerekçe olarak ileri sürmekte ve onun bütün rivayetlerinin kitaplara geçmemesinin sebeplerini bilmez görünmektedir (bk. ABDULLAH b. AMR b. ÂS).

Ebû Hüreyre'nin Asr-ı saâdet'ten sonraki kötü idarecilerle ilgili olarak duyduğu bazı rivayetleri kastederek, "Resûlullah'tan iki kap dolusu ilim öğrendim; bunlardan birini açıkladım, eğer diğerini de açıklasaydım boynum kesilirdi" (Buhârî, "ʿİlim", 42) demesi de aleyhinde değerlendirilmek istenmiştir. Halbuki onun 60 (679) yılı başlarında meydana gelecek fitnelerden, ehliyetsiz kişilerin idareyi ele geçirmesinden Allah'a sığındığını söylerken bu ifadeyle Yezîd b. Muâviye'nin devrini kastettiği ve karışıklığa meydan verecek grupların adlarını dahi bildiği anlaşılmaktadır (Buhârî, "Fiten", 3; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, I, 261; XIII, 11-13). Bütün bunlar, Ebû Hüreyre'nin fitnelerle ilgili bazı rivayetleri Hz.

Peygamber'den tek başına duyduğunu göstermektedir. Ebû Hüreyre'nin Resûl-i Ekrem'den duyduğu her hadisi rivayet etmediğine dair sözünü Hasan-ı Basrî yorumlarken, "Eğer Kâbe'nin yıkılacağını veya yakılacağını söyleseydi kimse ona inanmazdı" diyerek bu kabil hadislerin mahiyeti hakkında fikir vermekte ve Ebû Hüreyre'nin onları rivayet etmemekte ne kadar haklı olduğunu ortaya koymaktadır (İbn Sa'd, IV, 331).

Mahmûd Ebû Reyye, Ebû Hüreyre aleyhinde yazdığı kitabına Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre adını vermiştir. Ekşimiş sütle yapılan çorbaya "madîre" dendiği, bu çorbayı çok sevdiği için Ebû Hüreyre'nin "Şeyhü'l-madîre" diye anıldığı iddiası Ebû Mansûr es-Seâlibî'ye (ö. 429/1038) dayandırılmaktadır (Simârü'l-kulûb, s. 111-112). Seâlibî'nin bu rivayetinde Ebû Hüreyre'nin madîreyi çok sevdiği, yemeği Muâviye'nin sofrasında yiyip namazı Hz. Ali'nin arkasında kıldığı, bunun sebebini soranlara Muâviye'nin madîresinin daha yağlı, Ali'nin arkasında namaz kılmanın ise daha faziletli olduğunu söylediği sened kaygısı güdülmeden nakledilmektedir. Ebû Hüreyre'nin, Muâviye'nin sofrasında bulunduktan sonra Hz. Ali'nin arkasında namaz kılabilmesi için Ali ile Muâviye'nin aynı yerde olmaları gerekir. Onların sadece Sıffîn'de birbirine yakın bir mekânda bulunduğu, Ebû Hüreyre'nin ise Sıffîn'e katılmadığı bilindiğine göre Ebû Reyye'nin, kitabının senaryosunu üzerine kurduğu olayın gerçekle bir ilgisi olmadığı ortadadır. Tâhâ Hüseyin de bu iddiayı çirkin bulmaktadır (bk. Zekeriyyâ Ali Yûsuf, s. 114-116).

Onun çok hadis öğrenmesinin sebebini açıklarken sadece karnını doyurmakla iktifa edip Resûlullah'ın yanından ayrılmadığını söylemesini Ebû Reyye çirkin bir şekilde saptırmış, bu sözü, Ebû Hüreyre'nin diğer sahâbîler gibi sevgi ve hidayet için değil sadece karnını doyurmak için Hz. Peygamber'in yanında bulunmasının açık itirafı olarak değerlendirmiştir (Edvâʾ ʿale's-sünneti'l-Muhammediyye, s. 197). Ebû Hüreyre'nin

midesine düşkün bir kişi olduğunu anlatmak için rivayet bakımından sağlam olmayan bazı kitaplardan alıntılar yapan Ebû Reyye, Ebû Nuaym'in Hilyetü'l-evliyâʾda (I, 382) midenin insana verdiği zararlara dair Ebû Hüreyre'den naklettiği, "Yazıklar olsun şu karnıma; doyurduğumda beni sıkıştırır, aç bıraktığımda bana öfkelenir" sözünü onun oburluğuna delil olarak zikretmesi de anlaşılır gibi değildir.

Ebû Reyye ayrıca, Ebû Hüreyre'nin helâli haram, haramı helâl göstermemek şartıyla çok hadis rivayet etmekte beis görmediğini ve bu kanaatini Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadise dayandırdığını söylemektedir. Hatta daha da ileri giderek uydurma olduğu açıkça belli olan, "Ben söylemesem bile Allah rızâsı için rivayet edilen bir hadisi ben söylemiş sayılırım" sözünü Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini ileri sürüp Ebû Hüreyre'yi suçlamaktadır (Edvâʾʿale's-sünneti'l-Muhammediyye, s. 202). Birtakım asılsız sözleri Ebû Hüreyre'ye nisbet etmek ona yapılan en büyük haksızlıklardan biridir.

Hakkında Yazılan Eserler. Ebû Hüreyre'ye dair kaleme alınan müstakil eserler, aleyhinde ve lehinde yazılanlar olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Şiî müellif Abdülhüseyin b. Yûsuf Şerefeddin el-Mûsevî'nin Ebû Hüreyre (Beyrut 1397/1977, 4. bs.) adlı kitabı ile Mahmûd Ebû Reyye'nin Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre (Kahire 1383/1963) ve özellikle Edvâʾʿale's-sünneti'l-Muhammediyye (Kahire 1377/1957, s. 194-224) adlı kitabında Ebû Hüreyre'ye yöneltilen tenkitlere muhtelif çalışmalarla cevap verilmiştir. Bunlar arasında Muhammed Muhammed es-Semâhî'nin Ebû Hüreyre fi'l-mîzân'ı (Kahire 1378/1958), Muhammed Accâc el-Hatîb'in Ebû Hüreyre: râviyetü'l-İslâm'ı (Kahire 1381/1962), Abdülmün'im Sâlih Ali el-İzzî'nin Akbâs min menâkıbi Ebî Hüreyre (Bağdat 1969) ile Difâʿ ʿan Ebî Hüreyre'si (Beyrut 1393/1973) ve Abdurrahman Abdullah ez-Zereî'nin Ebû Hüreyre ve aklâmü'l-hâkıdîn (Küveyt 1405/1984) adlı eseri sayılabilir. Muhammed Ziyâürrahman el-A'zamî de Ebû Hüreyre fî davʾi merviyyâtihî: dirâse mukārene fî miʾe hadîs min merviyyâtihî (Kahire-Beyrut 1399/1979) adlı eserinde Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinden çeşitli konulara dair 100 hadisin sahâbî olan diğer râvilerini, rivayetlerin farklarını ve hadislerin kaynaklarını göstermiştir. Mahmûd el-Müs'adî Haddese Ebû Hüreyre kāle adıyla bir kitap yazmış, bunun üzerine Ahmed et-Tavîlî Mahmûd el-Müsʿadî ve kitâbühû Haddese Ebû Hüreyre kale (Tunus 1985) ve Muhsin b. Nefîse el-Hadîs fî Haddese Ebû Hüreyre kāle (Tunus 1988) adlı eserlerini telif etmişlerdir. Dâvûd Selmân el-Ubeydî'nin de Ebû Hüreyre racülün lâ yensâ (Bağdad, ts.) adlı bir çalışması vardır. Alman asıllı müslüman Helga (Âmine) Hemgesberg, Frankfurt Üniversitesi'nde Abu Huraira, der Gefahrte des Propheten. Ein Beitrag zur geschichte des frühen Islam (1965), Ali Toksarı Uludağ Üniversitesi'nde Hz. Ebû Hüreyre (r.a.)

ve Hadis İlmindeki Yeri (1982) adlı doktora çalışmalarını tamamlamışlardır. Muhammed Seyyid Mahmûd ise Kahire Üniversitesi'nde Merviyyâtü Ebî Hüreyre fî Kütübi's-sitte ve mevkıfü'l-fükahâ˒i minhâ dirâseten ve tevsîkıyyeten adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta˒, "Talâk", 39, "Sıfatü'n-nebî", 31; Müsned, II, 2-3, 110, 228-541; V, 114-115, 139; Buhârî, "˓İlim", 33, 39, 42, "el-˓Amel fi's-salât", 18, "Cenâ˒iz", 3, 32, "Büyû˓", 1, 9, "el-Hars ve'l-müzâra˓a", 21, "˓İtk", 7, "Bed˒ü'l-halk", 16, "Enbiyâ", 54, "Eṭ˓ime", 1, "Libâs", 87, "Rikāk", 17, 51, "Eymân", 33, "Fiten", 3, "İ˓tisâm", 16; a.mlf., et-Târîhu'l-kebîr, I, 186-187; Dârimî, "Mukaddime", 27, 42; Müslim, "Cum˓a", 61, "Müsâkāt", 46, 48, 56-58, 61, "Eymân", 44, "Fezâ˒ilü's-sahâbe", 56-57, 151-152, 158-160; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112; Tirmizî, "Menâkıb", 46, 47, "Siyer", 20, "Zühd", 48; Nesâî, "Cenâ˒iz", 14, 15, "Cihâd", 41; a.mlf., es-Sünenü'l-kübrâ (nşr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî – Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1991, III, 440; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 636, ayrıca bk. İndeks; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, XI, 262, 323; Bakī b. Mahled, ˓Aded mâ li-külli vâhidin mine's-sahâbe mine'l-hadîs (haz. İbn Hazm, nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1404/1984, s. 79; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 250; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 362-364; III, 70; IV, 325-341; İbn Kuteybe, el-Ma˓ârif (Ukkâşe), s. 277-278; a.mlf., Te˒vîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. M. Zührî Neccâr), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 17, 40; Belâzürî, Ensâb, I, 136, 272, 383, 412, 420, 421, 428, 432; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 118-120, 662; Vekî', Ahbârü'l-kudât, I, 111-112; Dârimî, er-Red ˓ale'l-Merîsî, s. 132-135; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 112, 159, 305, 353, 389; V, 140, 239, ayrıca bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştikāk, s. 503; Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îzâh, Tahran 1363 hş., s. 60; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kucânî), Dımaşk 1980, I, 544; Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), [baskı yeri yok] 1964, s. 554-555; Hâkim, el-Müstedrek, I, 108, 418; III, 167, 169, 506-514; IV, 160, 472; Seâlibî, Simârü'l-kulûb (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 111-112; Ebû Nuaym, Hilye, I,

376-385; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 202-210; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VI, 318-321; a.mlf., el-Kâmil, II, 369; III, 21, 30, 59, 132, 161, 176, 384, 464, 526; Nevevî, Tehzîb, I, 270; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvakkıʿîn, I, 12, 34; İbn Ebü’l-Hadîd, Nehcü’l-belâga (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, IV, 67-69; Mizzî, Tuhfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-etrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1965, IX, 8-16, 292-505; X, 3-475; XI, 3-109; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 578-632; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 32-37; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 75; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 103-115; İbn Hudeyde, el-Misbâhu’l-mudî (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1985, I, 236-240; Zerkeşî, el-İcâbe (nşr. Saîd el-Efgānî), Beyrut 1405/1985, s. 77-115; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, I, 123-124; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 370, 381; II, 382; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), III, 254; V, 425; VII, 425-445; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 262-267; a.mlf., Fethu’l-bârî (Hatîb), I, 261; XIII, 11-13; İbn Hümâm, et-Tahrîr (Teysîrü’t-Tahrîr içinde), Kahire 1351, III, 52-53; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 63-64; Şevkânî, Derrü’s-sehâbe fî menâkıbi’l-karâbe ve’s-sahâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah), Dımaşk 1404/1984, s. 438-440, 669; Ali Fehmi Câbiç, Hüsnü’s-sıhâbe fî şerhi eşʿâri’s-sahâbe, İstanbul 1324, s. 166-168; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924, I, 120-134; İsmail Habip Sevük, Avrupa Edebiyatı ve Biz, İstanbul 1940, I, 230-234; Ahmed M. Şâkir, el-Bâʿisü’l-hasîs, Kahire 1377/1958, s. 185-188; Sââtî, el-Fethu’r-rabbânî, XXII, 405-415; M. Muhammed Ebû Zehv, el-Hadîs ve’l-muhaddisûn, Kahire 1958, s. 153-172; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Beyrut 1969, s. 218-220; Zekeriyyâ Ali Yûsuf, Difâʿ ʿani’l-hadîsi’n-nebevî, Kahire 1972, s. 114-116; Abdülhüseyin Şerefüddin el-Mûsevî, Ebû Hüreyre, Beyrut 1397/1977; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Dımaşk 1398/1978, s. 291-362; M. Ziyâürrahman el-A‘zamî, Ebû Hüreyre fî davʾi merviyyâtih, Hire-Beyrut 1399/1979; Mahmûd Ebû Reyye, Şeyhu’l-madîre Ebû Hüreyre, Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif); a.mlf., Edvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muhammediyye, Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Müessesetü’l-Âlemî), s. 194-225; Abdülmün‘im Sâlih Ali el-İzzî, Difâʿ ʿan Ebî Hüreyre, Beyrut 1402/1981; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü’l-kâşife, Beyrut 1403/1983, s. 140-237; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elkāb, Beyrut 1983, I, 179-181; Abdurrahman Abdullah ez-Zereî, Ebû Hüreyre ve aklâmü’l-hâkıdîn, Küveyt 1405/1984; M. Accâc el-Hatîb, Ebû Hüreyre: râviyetü’l-İslâm, Kahire 1987; Ali Ahmed es-Sâlûs, Kıssatü’l-hücûm ʿale’s-sünne, Kahire 1989, s.

71-89; Humeynî, İslâm Fıkhında Devlet (trc. Hüseyin Hâtemî), İstanbul, ts. (Düşünce Yayınları), s. 179-180; Mustafa M. el-A‘zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 35-38; İbrâhim M. Kındîl, “Ebû Hüreyre râviyetü’l-İslâmi’l-evvel ve ekâzîbü’l-aʿdâʾ”, Havliyyetü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye: Câmiʿatü’l-Ezher, IV, Kahire 1986, s. 303-347; M. Reşîd Rızâ, “Bir Misyoner’in Ebû Hüreyre Hakkındaki Bazı İddiaları” (trc. Mücteba Uğur), Diyanet Dergisi, XXVIII/2, Ankara 1992, s. 15-36; Goldziher, “Ebû Hüreyre”, İA, IV, 32; a.mlf., “Ebû Hüreyre”, DMİ, I, 418-419; J. Robson, “Abū Hurayra”, EI^{2} (Fr.), I, 132-133.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ İDRÎS el-HAVLÂNÎ

أبو إدريس الخولاني

Ebû İdrîs Âizullah b. Abdillâh b. Amr el-Havlânî (ö. 80/699)

Dımaşk kadısı, muhaddis tâbiî.

8 (630) yılı sonlarında Dımaşk köylerinden Havlân'da doğdu. Dımaşk'ın fethinden sonra oraya yerleşen yüzlerce sahâbîden birçoğu ile görüşerek onlardan feyiz aldı. Hz. Ömer, Ebü'd-Derdâ, Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Bilâl-i Habeşî, Ebû Hüreyre, Avf b. Mâlik, Ubâde b. Sâmit gibi sahâbîler kendilerinden hadis öğrendiği kimselerden birkaçıdır. Onun Muâz b. Cebel'den hadis işitip işitmediği konusu ise ihtilâflıdır. Kendisinden İbn Şihâb ez-Zührî, Mekhûl, Atâ el-Horasânî, Seleme b. Dînâr, Yûnus b. Meysere gibi âlimler hadis tahsil ettiler.

Ebû İdrîs, Muâviye'nin Şam kadısı sahâbî Fedâle b. Ubeyd öldükten sonra (53/673) onun yerine tayin edilmiş ve bu görevi, I. Yezîd (680-683) ve Abdülmelik b. Mervân (685-705) devirlerinde de devam etmiştir. Abdülmelik b. Mervân döneminde vâizlik görevinde de bulunmuş, fakat bir müddet sonra bu görevinden alındığı için sadece kadılık yapmıştır. Vâizliği daha çok sevdiğini söyler ve, "Beni zevkle yaptığım işten azlettiler, isteksiz olarak üstlendiğim görevde bıraktılar" diye yakınırdı. Dımaşk Mescidi'nde Kur'an öğrenimiyle meşgul olan muhtelif gruplar bir secde âyetine gelince Ebû İdrîs'i yanlarına davet ederler ve secde âyetini ona okutarak arkasında secde ederlerdi.

Güvenilir bir muhaddis, ilmi ile amel eden bir âlim, İslâm hukukunun inceliklerini bilen bir fakih ve kıraat ilmine vâkıf bir kişi olan Ebû İdrîs el-Havlânî Dımaşk'ta vefat etmiştir.

Onun güzel iki sözü şöyledir: "İffetli olunuz. Erkekleri iffetli olmayan bir milletin kadınları iffetli olmaz". "Bakıp da düşünen, görüp de hayret eden

kimseden daha değerlidir”.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VIII, 448; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VII, 83; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 112; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, III, 152-153; Ebû Nuaym, Hilye, V, 122-129; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, Kahire 1282, III, 99; V, 134; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, XIV, 88-92; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 56-57; a.mlf., A‘lâmü’n-nübelâ’, IV, 272-277; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 57; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 85-87; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 88; Abdülkādir Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, Beyrut 1399/1979, VII, 206-208; G. H. A. Juynboll, “al-Khawlānī”, EI² (Fr.), IV, 1167.

Ali Yardım

EBÛ İMRÂN el-FÂSÎ

أبو عمران الفاسي

Ebû İmrân Mûsâ b. Îsâ b. Ebî Haccâc el-Gafecûmî (el-Fâsî) (ö. 430/1039)

Fıkıh, hadis, kelâm ve kıraat âlimi.

365 (976) veya 368 (979) yılında muhtemelen Fas'ta doğdu. Berberî kabilelerinden Gafecûm'a mensup Benî Ebû Hâc diye tanınan bir ailedendir. Tahsilini daha sonra taşındıkları Kayrevan'da yaptı. Burada Kabisî'den fıkıh, Ebû Bekir ez-Zevîlî ve Ali b. Ahmed el-Levâtî es-Sûsî'den hadis okudu. Ardından arkadaşı Ebû Ömer İbn Abdülber'le birlikte Kurtuba'ya geçip Asîlî, Ebû Osman Saîd b. Nasr, Ahmed b. Kāsım el-Ebzârî, Abdülvâris b. Süfyân'dan ders aldı. Daha sonra doğuya seyahat ederek Mısır'da Ebü'l-Hasan Abdülkerîm b. Ahmed, Mekke'de Ebû İshak Ubeydullah b. Muhammed'den kıraat, Ebû Zer el-Herevî'den de hadis okudu. Bağdat'a gidip (399/1008) İbn Ebü'l-Fevâris, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Müstemlî, Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Abdurrahman ez-Zührî gibi hocalardan ders aldı. Buradaki hocaları içinde en meşhuru ve üzerinde en fazla tesir icra edeni Bâkıllânî'dir. Ebû İmrân Bâkıllanî'den fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm okudu. Bâkıllânî ona, "Benim medresemde sen ve Abdülvehhâb (Kādî) bir araya gelseydiniz Mâlik'in ilmi burada toplanmış olurdu. Sen onu ezberler, o da nazariyesini hallederdi. İmam Mâlik sizi görse memnun olurdu" diye iltifat etmiştir.

Doğuda ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmiyorsa da 402 (1011) yılında memleketine döndüğü anlaşılmaktadır. Daha sonra Kayrevan'a yerleşen Ebû İmrân burada kıraat, fıkıh, hadis ve kelâm okutmaya başladı. Kısa zamanda şöhreti bütün Mağrib'e yayıldı ve evinde verdiği derslere sadece Kayrevan'dan değil Endülüs ve Mağrib'in çeşitli bölgelerinden birçok talebe gelmeye başladı. Mağrib ilim muhitinde yayılan şöhreti sebebiyle çağdaşı meşhur hukukçu Ebû Bekir b. Abdurrahman ile arasına soğukluk girdiği nakledilmektedir. Talebeleri arasında Ebû Bekir Atîk es-Sûsî, Ebü'l-Kāsım es-Süyûrî, İbn Şeref el-Kayrevânî, Abdullah b. Reşîk, Ebü't-Tayyib

Abdülmün‘im el-Kindî, Ebû Hafs Ömer b. Sâlih, Ebû Saîd el-Kassâr, İbnü’l-Hazzâ’, Ebû Hârûn Mûsâ b. Halef ve Veccâc (Vâcâc) b. Zellû el-Lamtî bulunmaktadır.

Ölümünden birkaç yıl önce tekrar Mekke’ye giden Ebû İmrân el-Fâsî burada Abdullah b. Ahmed el-Herevî ile karşılaştı ve onunla ilim alışverişinde bulundu. Kayrevan’a döndükten sonra 13 Ramazan 430 (8 Haziran 1039) tarihinde burada vefat etti. Cenaze namazına, Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs’in de içinde bulunduğu büyük bir kalabalık iştirak etti. Evine defnedilen Ebû İmrân’ın kabri kısa sürede bir ziyaretgâh haline geldi.

Mâlikî fıkhının ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî kelâmının Mağrib’de yayılıp yerleşmesinde önemli rol oynayan Ebû İmrân el-Fâsî, fıkıh ve kelâm ilimlerinin yanı sıra hadis ilminde de önemli bir mevkiye sahiptir. Hadisçiler onu hâfız* olarak kabul eder ve müksirûn*dan sayarlar. Rivayet ettiği âlî hadislerin toplamı 100 varak hacmindeki bir eseri dolduracak bir yeküne ulaşmaktadır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’i kırâat-i seb‘aya göre tilâvet edebilen bir kıraat üstadı olarak da tanınmaktadır.

Öte yandan Ebû İmrân’ın Murâbıtlar’ın kuruluşunda da belirli bir rolü olmuştur. Lemtûne kabilesinin reisi Yahyâ b. İbrâhim, hac dönüşünde bir müddet Kayrevan’da kalarak Ebû İmrân’ın ders ve sohbetlerine devam etti. Daha sonra ondan, kabilesinde ders vermek ve irşadda bulunmak üzere bir hoca istedi. Ebû İmrân da uygun bir kimseyi görevlendirme işini talebesi Veccâc’a havale etti. Ebû İmrân’dan icâzet aldıktan sonra Sûs’ta Dârülmurâbıtîn adlı bir ilim merkezi kuran Veccâc, bu iş için talebeleri arasından Abdullah b. Yâsîn’i seçti. Abdullah’ın Lemtûne kabilesindeki öğretim ve irşad faaliyetleri Murâbıtlar’ın kuruluşunda en önemli âmili oluşturmuştur.

Eserleri. Yaşadığı dönemde Endülüs ve Mağrib ilim hayatında önemli bir yer işgal eden ve birçok talebe yetiştiren Ebû İmrân el-Fâsî’nin eserleri hakkında kaynakların verdiği bilgiler yeterli ve açık değildir. Bir kısım fetvaları, Venşerîsî’nin el-Mi‘yârü’l-Mu‘rib adlı eseriyle günümüze kadar gelmiştir (XIII, 370). Yine Mi‘yâr’da Ebû İmrân’ın Kitâbü’d-Delâ’il ve’l-ezdâd adlı bir eserinden daha söz edilmektedir (X, 144). Öte yandan, el-İhkâm li-mesâ’ili’l-ahkâm el-müstahrece min Kitâbi’d-Delâ’il ve’l-ezdâd

adlı bir eserin Madrid Escurial Kütüphanesi'nde bulunan yazma nüshasının Ebû İmrân el-Fâsî adına kayıtlı olduğu belirtilmektedir ki (Brockelmann, II, 961) bu iki kitabın birbiriyle ilgisi araştırılmaya muhtaçtır. el-İhkâm'ın bir başka nüshası da Rabat'ta el-Hizânetü'l-melekiyye'de (nr. 1342-d. 1444) kayıtlıdır (EI² Suppl. [İng.], s. 27). Kaynaklarda Ebû İmrân'ın bir Fehrese'sinden ve tamamlanmamış

Kitâbü't-Teˁâlîk ˁale'l-Müdevvene adlı bir eserinden de söz edilmektedir. Kādî İyâz Tertîbü'l-medârik'te (I, 56), Ebû İmrân'ın et-Teˁâliḳ'inden de faydalandığını söylemekteyse de biyografik bilgiler ihtiva ettiği anlaşılan söz konusu eserin Kitâbü't-Teˁâlîk ˁale'l-Müdevvene mi, yoksa başka bir eser mi olduğu bilinmemektedir (İdrîs, Annales de l'Institut d'etudes orientales, s. 47-48). Burzülî tarafından zikredilen (a.g.e., s. 48) en-Nezâˀir adlı eserinin de bir nüshası mevcuttur (bk. Brockelmann, I, 661).

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1386/1966, s. 338; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 56; II, 586-587, 702-706; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 618-619; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meˁâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 159-164; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIV, 253-255; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 284-286; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 344-345; İbn Haldûn, Mefâhirü'l-Berber (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1352/1934, s. 69, 70; Venşerîsî, el-Miˁyârü'l-Muˁrib (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1401-1403/1981-1983, X, 144; XIII, 370; el-Hulelü's-sündüsiyye, I, 258-259; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiksâ (nşr. Ca'fer en-Nâsırî – Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954, II, 5, 6; Brockelmann, GAL Suppl., I, 660-661; II, 961; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 106; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 159; Chadli Bouyahia, La Vie littéraire en Ifriqya sous les Zirides, Tunis 1972, s. 67, 116; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aˁlâmü'l-Magribi'l-ˁArabî, Rabat 1979, II, 96-97; İsmet Abdüllatîf Dendeş, Devrü'l-Murâbıtîn fî neşri'l-İslâm fî garbi İfrîkıyyâ, Beyrut 1408/1988, s. 60; H. R. Idrîs, "Essai sur la diffusion de l'ach'arisme en Ifriqya", Cahiers de Tunisie, sy. 2, Tunis 1953, s. 134-135; a.mlf., "Deux

maitres de l’ecole juridique kairouanaise sous les Zirides (XIe siècle): Abû Bakr b. ʿ Abd al-Rahman et Abû ʿ Imrān al-Fāsī”, Annales de l’Institut d’etudes orientales de l’Universite d’Alger, XIII, Alger 1955, s. 42-60; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, “es-Safhatü’l-ûlâ min târîhi’l-Murâbıtîn”, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, XXI, İskenderiye 1967, s. 50-51; Ch. Pellat, “Abū ʿ Imrān al-Fāsī”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 26-27.

Muhammed Süveysî

EBÛ İNÂN el-MERÎNÎ

أبو عنان المريني

Emîrü'l-mü'minîn Mütevekkil-Alellah Ebû İnân Fâris b. Alî b. Osmân el-Merînî (ö. 759/1358)

Merînî hükümdarı (1348-1358).

12 Rebîülevvel 729'da (14 Ocak 1329) Fâsülcedîde'de (Medînetülbeyzâ) doğdu. Babası Merînî hükümdarlarından Sultan Ebü'l-Hasan Ali b. Osman, annesi hıristiyan asıllı bir câriye olan Şemsüdduhâ'dır. Babası onun tahsiliyle yakından ilgilenerek devrin en meşhur bilginlerinden ders almasını sağladı. Böylece fıkıh, hadis, edebiyat, lugat ve nahiv gibi çeşitli ilim dallarında geniş bilgi sahibi oldu; Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi.

Ebû İnân kabiliyet ve cesareti sayesinde kısa zamanda temayüz edince babası Sultan Ebü'l-Hasan onu veliaht seçerek Tilimsân'a vali tayin etti. 748 Saferinde (Mayıs 1347) ordusuyla İfrîkıye seferine çıkarken yerine Ebû İnân'ı vekil bıraktı. Sultan Ebü'l-Hasan'ın Benî Hilâl ve Süleym'e mensup âsi Arap kabileleriyle yaptığı savaşta mağlûp olarak öldürüldüğüne dair gelen haberler üzerine 30 Rebîülevvel 749'da (28 Haziran 1348) Ebû İnân'a Merînî sultanı olarak biat edildi. Ebû İnân biat merasiminden sonra ordusu ve devlet erkânı ile başşehir Fas'a hareket etti. Ancak Fas'a varmadan önce babasının hayatta olduğunu öğrendi. Bu durum karşısında Merînîler yeni hükümdarı tanımaktan çekindiler ve Sultan Ebü'l-Hasan'a bağlı kalacaklarını bildirdiler. Yeğeni Mansûr, Ebû İnân'a karşı başlatılan muhalefet cephesini organize ederek amcasının üzerine yürüdü. Tâze'de Ebü'l-Ecrâf vadisinde meydana gelen savaşta mağlûp olan Mansûr Fâsülcedîde'ye sığındı. Ebû İnân onu takip ederek bir süre muhasara ettikten sonra ele geçirip öldürttü. Böylece Mağrib-i Aksâ ve Mağrib-i Evsat'ın büyük bir bölümü kendi hâkimiyeti altına girmiş oldu.

Öte yandan Tunus'taki Merînîler Sultan Ebü'l-Hasan Ali'yi desteklemeye devam ettiler. Ebü'l-Hasan Tunus'tan gemilerle yola çıkıp maceralı bir

yolculuktan sonra Merakeş'e vardı ve şehri zaptetti. Bunun üzerine Ebû İnân babasına karşı harekete geçti ve Medgūsa'da yapılan savaşta onu mağlûp ederek Merakeş'i ele geçirdi (751/1350). Cebelülhintâte'ye sığınan Ebü'l-Hasan burada bir süre daha mukavemet ettikten sonra bazı şartlar ileri sürerek tahttan feragat etti. Ebû İnân hâcibi Muhammed b. Ebû Ömer'i gönderip babasının isteklerini yerine getirdi ve rızasını aldı. Sultan Ebü'l-Hasan 23 Rebîülâhir 752'de (19 Haziran 1351) vefat edince cenazesi önce Merakeş'te toprağa verildi, daha sonra Fas'a götürülüp atalarının gömülü olduğu Şâle'de (Chella) defnedildi.

Babasının ölümünden sonra bütün Merînî topraklarına hâkim olan Ebû İnân, taht kavgalarını fırsat bilerek Mağrib-i Evsat'ta nüfuz kazanmaya çalışan Abdülvâdîler'e karşı harekete geçti ve onlardan Merînî topraklarını derhal terketmelerini istedi. 753'te (1352) hazırlıklarını tamamlayıp Tilimsân'a hareket etti. Yapılan savaşta mağlûp olan Abdülvâdî Hükümdarı Sultan Ebû Saîd yakalanarak idam edildi (11 Cemâziyelevvel 753/25 Haziran 1352). Ebû İnân 757-758 (1356-1357) yıllarında Portekiz sahillerine saldırdı; bunun üzerine Portekiz kralı barış istemek zorunda kaldı. Aragon Krallığı'yla iyi ilişkiler kuran Ebû İnân, Hafsîler'in elinde bulunan Kostantîne'yi de (Konstantine) zaptedip sultan Ahmed b. Muhammed'i esir aldı. Kostantîne'de bulunduğu sırada gelen kabile reisleri itaat arzedip onu Tunus'u ele geçirmeye teşvik ettiler. Ancak Ebû İnân, askerlerin yurtlarından uzun süre ayrı kaldıklarını belirtip şikâyetçi olmaları üzerine başşehir Fas'a döndü. Bu dönemde Nasrîler'le ilişkiler, meşhur vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb sayesinde çok iyi bir şekilde gelişti.

Ebû İnân 759 (1358) yılı kurban bayramından sonra hastalandı. Yaklaşık iki hafta kadar yattıktan sonra 24 Zilhicce 759'da (27 Kasım 1358) Fas'ta veziri Hasan b. Ömer el-Fûdûdî'nin tertiplediği bir komplo sonucu boğularak öldürüldü ve Medînetülbeyzâ'da defnedildi. 28 Zilhicce (31 Kasım 1358) günü öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır. Yerine oğlu Ebû Bekir es-Saîd geçti.

Ebû İnân iffetli, cesur, cömert ve müttaki bir insandı. İlim, edebiyat ve şiire yakın ilgi duyar ve boş zamanlarında şiirle meşgul olurdu. Orduya bizzat kumanda eden Ebû İnân zamanında Merînîler en iyi dönemlerini yaşadılar. Onun Endülüs'te İslâm hâkimiyetini yeniden kurabilecek nitelikte bir

hükümdar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Merînîler’den “Emîrü’l-mü’minîn” ve “Mütevekkil-Alellah” gibi halifelere mahsus lakap ve unvanları kullanan ilk hükümdar olma özelliğine sahiptir. Ebû İnân, babası gibi imar faaliyetleriyle de ilgilenerek onun başlattığı eserleri tamamladığı gibi birçok şehirde mescid, medrese, zâviye, sebil ve hamamlar yaptırmıştır. Kendisinin yaptırdığı Tâliatü Fâs adıyla meşhur Bû İnâniyye Medresesi âbidevî bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hatîb, el-İhâta, II, 17-18, 20-21, 187, 195, 294; III, 13, 105, 117, 498, 530, 533; IV, 54, 66, 324, 330, 471; a.mlf., el-Lemhatü’l-bedriyye fi’d-devleti’n-Nasriyye, Beyrut 1400/1980, s. 6-7, 106-108, 117, 120; İbnü’l-Ahmer, Aʿlâmü’l-magrib ve’l-Endelüs (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 69-70; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 286-300; el-Hulelü’l-mevşiyye fî zikri’l-ahbâri’l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr – Abdülkādir Zimâme), Dârülbeyzâ 1399/1979, s. 179, 187; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, I, 225-226, 239, 282, 350; İbnü’l-Kādî, Cezvetü’l-iktibâs, Rabat 1973-74, II, 508-510; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 323-324; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, I, 344-346; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-magribi’l-ʿArabî, Rabat 1979, II, 97-102; İbrâhim Harekât, el-Magrib ʿabre’t-târîh, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 44-47; Ali Hâmid el-Mâcî, el-Magrib fî ʿahdi’s-Sultan Ebî ʿİnân el-Merînî, Dârülbeyzâ 1986; R. Brunschvig, Târîhu İfrîkıyye fi’l-ʿahdi’l-Hafsî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1988, I, 197, 200-201, 206-209, 211-212; G. Yver, “Hafsîler”, İA, 5/1, s. 83; Alfred Bel, “Tlemsen”, a.e., 12/1, s. 395; G. Marçais, “ʿAbd al-Wādids”, EI² (İng.), I, 93; a.mlf., “Abū ʿInān Fāris”, a.e., I, 129-130; H. R. Idris, “Hafsids”, a.e., III, 68.

Abdülkerim Özaydın

EBÛ ÎSÂ el-İSFAHÂNÎ

(bk. İSFAHÂNÎ, Ebû Îsâ)

EBÛ ÎSÂ el-VERRÂK

(bk. VERRÂK, Ebû Îsâ)

EBÛ İSHAK el-ENSÂRÎ

(bk. SAFFÂR, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK el-FEZÂRÎ

(bk. FEZÂRÎ, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK el-HARBÎ

(bk. HARBÎ)

EBÛ İSHAK el-İLBÎRÎ

أبو إسحاق الإلبيري

Ebû İshâk İbrâhîm b. Mes‘ûd b. Saîd et-Tücîbî el-İlbîrî (ö. 459/1067)

Endülüslü şair ve fakih.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 389 (999) yılında vefat eden İbn Ebû Zemenîn'den ders okuduğu ve hadis rivayet ettiğine göre IV. (X.) yüzyılın sonlarında doğduğu söylenebilir. Aslen Gırnata'ya komşu İlbîre'den (Elvira) olup İbn Saîd el-Mağribî'ye göre "bâ" kafiyeli meşhur kasidesi dikkate alınırsa Gırnata'ya 8 mil mesafedeki Hısnülukāb'dandır. Benî Tücîb kabilesine mensup olduğu için Tücîbî nisbesiyle de tanınır.

Ebû İshak'ın yetiştiği ilim muhiti, hocaları, talebeleri hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Hocaları arasında İbn Ebû Zemenîn'in, talebeleri arasında da Abdülvâhid b. Îsâ b. Hemedânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hişâm el-Kaysî, Ebû Hafs Ömer b. Halef'in dışında başka bir isim zikredilmemektedir. Fıkıhla ilgili herhangi bir eserine rastlanmamıştır. Sadece hocası İbn Ebû Zemenîn'in fıkha dair eserlerini rivayet ettiği, Zîrî Sultanı Bâdîs b. Habbûs es-Sanhâcî zamanında Gırnata'da kadılık yapan Ali b. Muhammed b. Tevbe'nin kâtibi olarak görev yaptığı ve aynı zamanda ders verdiği bilinmektedir. Ebû İshak ayrıca hadisle de ilgilenmiştir.

Ancak İlbîrî daha çok zühd konusunda yazdığı şiirlerle tanınmış olup divanı Escurial Library'de kayıtlıdır (nr. 404). Bu divan ilk olarak E. Garcia Gomez tarafından İspanyolca bir mukaddime ve bazı ta‘liklerle birlikte, daha sonra da Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından tahkik edilerek neşredilmiş, 113 beyitlik "Tâiyye" kasidesini de Abdullah Kenûn yayımlamıştır (bk. bibl.). İlbîrî'nin yahudilerle ilgili şiirleri üzerinde özellikle durmak gerekir. Zîrî Sultanı Bâdîs b. Habbûs, yahudi veziri Samuel b. Nağrîle'nin ölümü üzerine oğlu Joseph'i (Yûsuf b. İsmâil) vezir yapmış, Joseph de görevini kötüye kullanarak yahudileri bazı önemli mevkilere getirmiş ve onlara çeşitli menfaatler sağlamıştı. Bunun üzerine

İlbîrî, bir yahudiyi vezirliğe getirdiği için sultana, buna rızâ gösterdiği için de halka sert tenkitler yöneltmiş, bu yüzden bir süre İlbîre'nin dışında Râbıtatülukab'da ikamete mecbur edilmiştir. Fakat İlbîrî tavrını değiştirmeyerek bu konuda bir kaside söylemiştir. Genellikle bu kaside üzerine galeyana geldiği rivayet edilen halkın yahudiler aleyhinde bir kıyam başlattığı (30 Aralık 1066) ve çok sayıda yahudi ile adı geçen vezirin bu olaylarda öldürüldüğü kaydedilmektedir. Ancak İlbîrî'nin, Vezir Joseph'in siyasî niyet ve teşebbüslerinin yol açtığı bu olaylardaki rolü henüz tam aydınlanmış değildir. Söz konusu olaylardan bahseden Arap ve yahudi kaynakları Ebû İshak'tan ve şiirinden söz etmemektedir. Özellikle yahudi kaynaklarının ondan bahsetmemesi dikkat çekicidir. Muhtemelen bu olaylarla Ebû İshak'ın söz konusu şiirini yazması aynı zamana rastladığı için ikisi arasında bir ilişki kurulmuştur.

Ebû İshak el-İlbîrî 459 yılının sonlarında (1067) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak el-İlbîrî, Dîvân (nşr. E. G. Gomez), Madrid 1944; a.e. (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1396/1976; İhsan Abbas, Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1985, II, 135-139; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, s. 210; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, s. 32-133; el-İstibsâr fî ʿacâʾibi'l-emsâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârulbeyzâ 1985, s. 418; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. A. Bel – İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1920, I, 136-137; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, I, 440; II, 155; III, 517; IV, 82, 317; Makkarî, Nefhu't-tîb, III, 491; IV, 86, 112, 113, 322; Brockelmann, GAL Suppl., I, 479-480; E. G. Gomez, Un Alfaqui espanol Abū Ishāq de Elvira, Madrid 1944; a.mlf., "Abū Ishāk al-Ilbīrī", EI² (Fr.), I, 134; B. Lewis, Islam in History, London 1973, s. 158-165; Seyyid Mustafa Gāzî, "Ebû İshâk el-İlbîrî şâʿirü'z-zühdi'l-Endelüsî fi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 20, İskenderiye 1966, s. 75-99; Abdullah Kenûn, "Tâʾiyyetü Ebî İshâk el-İlbîrî fi'l-ʿilm ve'z-zühd", MMİADm., II (1974), s. 21-33.

Muhammed Süveysî

EBÛ İSHAK el-İSFERÂYÎNÎ

(bk. İSFERÂYÎNÎ, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK el-MERVEZÎ

(bk. MERVEZÎ, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK es-SÂBÎ

(bk. SÂBÎ, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK es-SAFFÂR

(bk. SAFFÂR, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK es-SEBÎÎ

أبو إسحاق السبيعي

Ebû İshâk Amr b. Abdillâh b. Zîyuhmid es-Sebîî (ö. 127/745)

Kûfeli hadis ve kıraat âlimi, tâbiî.

34 (654) yılında doğdu. 29 (649) veya 32 (652) yılında doğduğu da rivayet edilmektedir. Yemen'deki Hemdân kabilesine mensup Sebî' (Sebü') b. Sa'b'ın soyundan geldiği için Sebîî ve Hemdânî, Kûfe'ye yerleştiği için de Kûfî nisbeleriyle

anılır. Dedesinin adının Ali veya Ubeyd olduğu da söylenmektedir.

İbn Abbas, Berâ b. Âzib, Abdullah b. Amr b. Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân gibi sahâbîlerden; Mesrûk b. Ecda', Dahhâk b. Kays, Amr b. Şürahbîl gibi tâbiîlerden hadis rivayet etti. Esved b. Yezîd en-Nehaî'den Kur'an öğrendi. Muhtelif hocalardan ilim öğrenmeye meraklıydı. Ali b. Medînî'nin belirttiğine göre 300 veya 400 hocadan faydalanmıştır. Bunların yetmiş sekseninden sadece kendisi rivayette bulunmuşsa da bu şahısların yer aldığı senedler ihtiyatla karşılanmıştır. Çok kimseden rivayet etmesi sebebiyle Ebû Hâtim er-Râzî onu Zührî'ye benzetmiştir. Kendisinden de hocalarından İbn Sîrîn, akranından Zührî ve Katâde b. Diâme, oğlu Yûnus ile torunları hadis hâfızı İsrâîl b. Yûnus ve Yûsuf b. İshak, ayrıca Mansûr b. Mu'temir, A'meş, İbn Ebû Zâide, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi muhaddisler faydalanmışlardır. Huzurunda Kur'an'ı arz* yoluyla okuyan kıraat âlimi Hamza b. Habîb'in en yaşlı hocasıdır. Yahyâ b. Maîn'e göre onun en güvenilir râvileri Şu'be b. Haccâc ile Süfyân es-Sevrî'dir.

Ebû İshak, kendisinden hadis rivayet ettiği hocası Hâris el-A'ver'in ölümünden sonra onun hanımı ile evlenmiş, kitapları da kendisine kalmıştır. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve Ebû Hâtim er-Râzî, rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Ebû İshak'ın güvenilir bir râvi olduğunu belirtmişler; İbn Hibbân ile Tahâvî ise onun müdellis (bk. MÜDELLES)

olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ali b. Medînî, o devrin hâfızası en güçlü altı muhaddisi arasında onun adını da zikretmiştir. Ebû İshak Muâviye devrinde yapılan Bizans seferinde bulunmuş, kendi ifadesine göre Ziyâd b. Ebîh'in valiliği döneminde altı yedi savaşa katılmıştır. Muâviye ona babasının aylığı olan 300 dirhemi ödemeye devam etmiş ve maaşı zamanla artarak 1000 dirhemi geçmiştir. Ömrünün son yıllarında hâfızası zayıflamış, gözleri görmez olmuştur. Tanınmış muhaddis Şa'bî'nin (ö. 103/721) Ebû İshak'a, "Sen benden hayırlısın" diye iltifat ettiği, onun da Şa'bî'nin kendisinden hem yaşlı hem daha hayırlı olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'i üç günde bir hatmettiği nakledilen Ebû İshak bir rivayete göre, gençlere gençliğin kıymetini bilmelerini tavsiye ederek kendisinin her gece 1000 âyet okuduğunu, haram aylar*ın tamamını ve her ayın üç gününü, ayrıca pazartesi ve perşembe günlerini oruçlu geçirdiğini söylemiştir.

Ebû İshak 127 yılı Receb ayında (Nisan 745) vefat etti. 126 (744), 128 (746) veya 129 (747) tarihinde öldüğüne dair rivayetler doğru görünmemektedir.

Ebû İshak es-Sebîî'nin soyundan ünlü muhaddisler yetişmiştir. Oğlu Yûnus b. Ebû İshak küçük yaştaki tâbiîlerden olup Enes b. Mâlik'ten hadis almış, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî gibi âlimlere hadis rivayet etmiştir. Yûnus'un iki oğlu İsrâîl ile Îsâ babalarından daha güçlü birer hadis hâfızıydılar. Ayrıca Ebû İshak'ın diğer oğlu İshak'tan torunu olan Yûsuf rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan bir muhaddistir. Hadis hâfızı Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Sâlih es-Sebîî'nin de (ö. 371/982) onun soyundan geldiği söylenmektedir (Zehebî, Târîhu'l-İslâm, s. 351-380, 494-497).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VI, 313-315; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 347; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 242-243; Hasan b. Ahmed b. Ya'kūb el-

Hemedânî, el-İklîl min ahbâri Yemen ve ensâbi Himyer (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1407/1987, X, 64; Ebü’ş-Şeyh, Tabakātü’l-muhaddisîn bi-İsfahân (nşr. Abdülgafûr el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, s. 336-338; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 114-116; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 392-401; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 121-140, s. 190-194, 351-380, 494-497; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VIII, 6367; a.mlf., Tebsîrü’l-müntebih, IV, 1487; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 174.

Ali Osman Koçkuzu

EBÛ İSHAK eş-ŞÎRÂZÎ

(bk. ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak)

EBÛ İSHAK ez-ZECCÂC

(bk. ZECCÂC)

EBÛ KÂLÎCÂR

أبو كاليجار

Emîrü'l-Ümerâ Muhyiddîn Ebû Kâlîcâr Merzübân b. Sultâniddevle b. Bahâiddevle (ö. 440/1048)

Büveyhî hükümdarı (1044-1048).

Şevval 399'da (Mayıs-Haziran 1009) Basra'da doğdu. Henüz on iki yaşında iken babası Sultânüddevle tarafından Ahvaz valiliğine tayin edildi. Babasının ölümü üzerine hânedanın Fars kolunun başına geçti (415/1024), fakat amcası Kirman Emîri Ebü'l-Fevâris Kıvâmüddevle Türk askerlerinin desteğiyle Fars'ı ele geçirdi. Bir süre Fars'ı kaybeden Ebû Kâlîcâr, Kıvâmüddevle ile iki yıl mücadele ettikten sonra nihayet 417'de (1026) Fars'a tekrar hâkim oldu. Ancak diğer amcası Müşerrifüddevle'nin 416'da (1025) ölümü üzerine Büveyhîler'in Irak kolunun başına geçmesi için Abbâsî halifesi ve Türk askerlerince sağlanan desteği değerlendiremedi. Bununla beraber Aralık 1025'te bu kolun başına geçen amcası Celâlüddevle'nin iktidarının ilk on yedi ayında Bağdat'ta onun adına hutbe okundu. Ebû Kâlîcâr 1027'de Kirman'ı ele geçirmek için harekete geçtiyse de başarılı olamadı ve Ebü'l-Fevâris Kıvâmüddevle'ye yıllık 20.000 dinar haraç vermek şartıyla aralarında anlaşma sağlandı. Fakat ertesi yıl Kıvâmüddevle'nin ölümü üzerine Kirman'ı kolayca topraklarına kattı.

Ebû Kâlîcâr daha sonra Irak Büveyhî tahtını da ele geçirmek için seferber oldu. 419'da (1028) Basra'yı, ertesi yıl Vâsıt'ı topraklarına kattı. Ancak daha sonra Celâlüddevle ile yaptığı savaşta yenildi ve Ahvaz'a çekilerek Vâsıt'ı rakibine bırakmak zorunda kaldı. Celâlüddevle 421'de (1030) Batîha, Mezâr ve Basra'yı ele geçirdiyse de Ebû Kâlîcâr son iki şehri geri almayı başardı. 423 (1032) ve 428 (1036-37) yıllarında Celâlüddevle'ye karşı isyan eden Türk askerleri her iki isyanda da hutbeyi Ebû Kâlîcâr adına okutarak onu Bağdat'a davet ettiler. Ebû Kâlîcâr, Bars Doğan liderliğinde yapılan ikinci isyanı desteklemek için Irak'a bir ordu gönderdi. Bu ordu Vâsıt'ı ele geçirmekle beraber daha ileri gidemedi. Zira Celâlüddevle,

Bağdat'ta zayıf bir Büveyhî emîrinin iş başında bulunmasını tercih eden mahallî emîrlerin yardımıyla tahtına geri dönmeye ve hatta Vâsıt'ı tekrar ele geçirmeye muvaffak oldu. Bu mücadelelerden sonuç alamayan taraflar 428'de (1036-37) evlilik bağlarıyla da güçlendirilen dostluk ve saldırmazlık antlaşması imzaladılar.

Ebû Kâlîcâr, 433 (1041-42) yılında çıkan karışıklıklar sebebiyle Uman'ı doğrudan kendi idaresine aldı. Aynı yıl Oğuzlar'ın Hemedan'a yaptıkları bir saldırıyı püskürttü. Kâkûyîler'den (Kâkeveyhîler) Alâüddevle'nin ölümünden sonra çıkan taht kavgalarından faydalanarak İsfahan'ı ele geçirmek istediyse de başarılı olamadı.

Mart 1044'te Celâlüddevle'nin ölümü üzerine oğlu el-Melikü'l-Azîz'e biat eden Türk askerlerini büyük paralar vererek kendi tarafına çekti ve Eylül 1044'te Bağdat'ta adına hutbe okuttu. Büveyhîler'e tâbi olan Annâzîler, Mervânîler ve Mezyedîler de onu metbû tanıdılar. Böylece Büveyhî hânedanının başına geçen Ebû Kâlîcâr aynı yıl Bağdat'a girdi ve Abbâsî halifesinden Muhyiddin unvanını alarak emîrü'l-ümerâ oldu.

Ebû Kâlîcâr daha sonraki dört yıl boyunca, süratle genişleyen Selçuklu gücüne karşı topraklarını korumaya çalıştı. Şîraz'ın etrafını surlarla çevirdi. 1044'te Hemedan, 1045'te İsfahan Kâkûyîler'i Ebû Kâlîcâr'ı metbû tanıyarak Tuğrul Bey'in adına okunmakta olan hutbeye son verdiler. Ebû Kâlîcâr, aynı yıl Cibâl'in güneybatısına karşı saldırıya geçen İbrâhim Yinal'ın emrindeki Selçuklu kuvvetlerine karşı koymak istediyse de salgın hastalık yüzünden nakil hayvanlarından çoğunun telef olması sebebiyle planını gerçekleştiremedi. Fakat daha sonra Selçuklular'la başedemeyeceğini anlayarak 439'da (1047-48) Tuğrul Bey ile bir barış antlaşması imzaladı ve kızını Tuğrul Bey'e verip Selçuklular'la akrabalık kurdu. Bunun üzerine Tuğrul Bey İbrâhim Yinal'a, Büveyhî topraklarına bir askerî harekete kalkışmaması tâlimatını verdi. Ancak bu barış imparatorluğun doğusunda bozuldu. 1048'de Kavurd Bey kumandasındaki Selçuklu kuvvetleri Kirman'a saldırdı. Büveyhîler'in Kirman valisi Kavurd'un emrine girdi. Bunun üzerine Ebû Kâlîcâr, âsi valiyi cezalandırmak ve Kirman'da otoritesini yeniden kurmak için harekete geçti; fakat hedefine ulaşamadan 4 Cemâziyelevvel 440'ta (15 Ekim 1048) Kirman'ın Cennâb mevkiinde vefat etti.

Ebû Kâlîcâr Şîraz'da iken Müeyyed-Fiddîn adlı bir Fâtımî dâîsinin etkisinde kalarak bir kısım Deylemli askerlerle birlikte İsmâilîliğe girmişti; fakat dört yıl sonra bu hareketin Abbâsî halifesiyle olan münasebetlerine zarar vereceğini düşünerek söz konusu dâîyi topraklarından uzaklaştırdı.

Ebû Kâlîcâr'ın vefatından sonra büyük oğlu Hüsrev Fîrûz, el-Melikü'r-Rahîm lakabıyla Bağdat'ta emîrü'l-ümerâ olurken diğer bir oğlu Ebû Mansûr Fülâd Sütûn da Büveyhîler'in Fars kolunun başına geçti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. Le Strange – R. A. Nicholson), London 1921, s. 119, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 21, 62-65, 96, 108, 119, 139; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 323, 337-339, 346-347, 355, 359-360, 367-368, 374-376, 403, 406-409, 414, 423, 430-431, 453-455, 467-469, 495-496, 510-511, 516-517, 524-531, 534, 536, 540, 547-548; Kirmânî, ʿİkdü'l-ʿulâ li'l-mevkıfi'l-aʿlâ (nşr. Ali Muhammed Âmirî Nâînî), Tahran 1311, s. 69; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 631; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), Tahran 1364, s. 424-425; Mîrhând, Ravzatü's-safâʾ, IV, 172, 174-177; Hândmîr, Habîbü's-siyer, Tahran 1333, s. 436-437; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055), Calcutta 1964, s. 98, 100-101, 104-106, 109-113; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1969, s. 98 vd., 110 vd., ayrıca bk. İndeks; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 119-120; a.mlf., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., VI, 39-40, 5859; Harold Bowen, "The Last Buwayhids", JRAS (1929), s. 227-235; a.mlf., "Abū Kālīdjār", EI² (İng.), I, 131-132; A. D. H. Bivar – S. M. Stern, "The Coinage of Oman under Abû Kâlîcâr the Buwayhıd", Numismatic Chronicle, XVIII, seri 6, London 1958, s. 146-156; Henri Laoust, "Les Progrès du Sunnisme Sous le Califat d'al-Qaim de 422/1031 A 450/1058", REI, XXXVI (1968), s. 77, 79, 84-86; Cl. Huart, "Ebû Kâlîcâr", İA, IV, 32-33; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", DİA, VI, 497.

Ahmet Güner

EBÛ KÂMİL

أبو كامل

Ebû Kâmil Şücâ‘ b. Eslem b. Muhammed b. Şücâ‘ el-Hâsib el-Mısrî

Doğu’da ve Batı’da etkili olmuş İslâm matematikçisi.

Cebir alanında Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî’den sonra eserleri zamanımıza ulaşan ilk matematikçi olup eski İslâm cebir geleneğinin son temsilcisidir. Hârizmî, Abdülhamîd b. Vâsi‘ b. Türk ve Sind b. Ali gibi kendinden önceki İslâm matematikçilerinin yanı sıra eski Yunan matematiğinden, özellikle Heron ve Öklid’den (Euclides) etkilenmiş olması muhtemeldir.

İlk dönem klasik kaynaklarında bilgi bulunmadığı için hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemekte, yakın yıllara ait çalışmaların bazılarında Ahmed b. Tolun zamanında (868-884) Kahire’de yaşadığı ve gemi inşaat mühendisi veya yapımcısı olarak, bazılarında ise bazı valilerin yanında muhasip olarak çalıştığı söylenmektedir. Ancak Hârizmî’den sonra geldiği (ö. 236/850 [?]) ve Kitâbü’l-Cebr ve’l-mukābele adlı eserinin de Ali b. Ahmed el-İmrânî el-Mevsılî (ö. 344/955) tarafından şerhedildiği göz önüne alınırsa Ebû Kâmil’in bu iki zatın ölüm tarihleri arasındaki zaman diliminde yaşadığı kabul edilebilir.

Eserleri. Ebû Kâmil’den bahseden ilk kaynak İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’i olup ona Kitâbü’l-Felâh, Kitâbü Miftâhi’l-Felâh, Kitâbü’l-Cebr ve’l-mukābele, Kitâbü’l-ʿAsîr, Kitâbü’t-Tayr, Kitâbü’l-Cemʿ ve’t-tefrîk, Kitâbü’l-Hataʾeyn, Kitâbü’l-Misâha ve’l-hendese ve Kitâbü’l-Kifâye adlı eserleri nisbet etmektedir. Bunlardan Kitâbü’l-Cebr ve’l-mukābele ile Kitâbü’l-Misâha ve’l-hendese dışındakilerin Arapça metinleri bugüne ulaşmamıştır. 1. Kitâbü’l-Cebr ve’l-mukābele. Ebû Kâmil’in en önemli ve en ünlü eseri olup Kitâbü’ş-Şâmil adıyla da bilinmektedir. Uzun zamandan beri Latince ve İbrânîce tercümeleri aracılığıyla tanınan eser, Ali b. Ahmed el-İmrânî’den başka İstahrî (IV./X. yüzyıl), Ebü’l-Kāsım el-Kureşî ve

İbrâhim b. Ömer es-Sûbînî (ö. 858/1454) tarafından da şerhedilmiştir; ancak bunların hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır. İbn Haldûn bu eseri, Hârizmî'nin kitabından sonra cebir alanında yapılmış en güzel çalışma olarak nitelendirmekte, şerhlerinin en güzeli olarak da Kureşî'ninkini göstermektedir (Mukaddime, III, 1129). Daha sonra İslâm matematikçileri ve Kâtib Çelebi de Ebû Kâmil'in bu kitabını Hârizmî'ninkinden sonra cebir sahasında yazılmış en önemli eserlerin başında zikretmişlerdir (İbnü'l-Mecdî, Hâviyyü'l-lübâb, vr. 101b-102[a]; Keşfü'z-zunûn, II, 1024). Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde temel cebirsel ifadeler ve işlemlerle basit (müfredat) ve katışık (mukterenat) denklemler incelenmekte, dolayısıyla bu bölüm yapı bakımından Hârizmî'nin eserinin ilk bölümünü andırmaktadır. Ebû Kâmil'in burada ele aldığı konulara getirdiği en önemli yenilik, irrasyonel sayıları mukterenat denklemlerin kökleri yanında katsayılarında da kullanmasıdır. Eserin ikinci bölümünde cebirsel yöntemlerin geometrik problemlere uygulanması gösterilmektedir. Ancak burada kullanılan geometri Hârizmî'ninki değil Öklid'inkidir. Üçüncü bölümde ise modern matematikte "diofantik denklemler" adı verilen belirsiz denklemler ele alınmıştır. Matematik tarihçilerince

kabul edilen genel görüş, Ebû Kâmil'in belirsiz denklemlerin çözümünde bağımsız olduğu şeklindedir. Eserin son kısımlarında bazı cebirsel problemler ele alınmakta ve sonlu dizilerin toplamıyla ilgili bazı kurallar incelenmektedir. Ayrıca bu kısımlarda Hârizmî'nin bugün mevcut olmayan başka bir eserinden de alıntılar yapılmıştır. Eserde Hârizmî'nin daha önce ortaya koyduğu cebir bilgileri tekrar ele alınmış, ayrıca bunlara yeni bilgiler eklenmiştir. Ebû Kâmil bu çalışmasında Hârizmî'nin eserinin yarısını kaplayan muâmelât, mesâha ve vesâyâ problemlerine yer vermemiş, bu tür konular için ayrı bir kitap telif etmiştir. Bu tutumu ile cebirin bağımsız bir alan olduğunu vurgulamak istediği söylenebilir. Bu konuda Ebû Kâmil cebir ilmine Hârizmî'den farklı bir şekilde yaklaşmaktadır. Ona göre cebir bilinmeyenin tesbitinde kullanılan bir yoldur ve muhtevası gereği diğer bilinmeyeni tesbit etme yollarından farklıdır. Ayrıca cebir tarihinde ilk defa cebirin hesabı da ihtiva edecek şekilde genişletilebileceğini görmüştür. Hârizmî problemleri ve çözümlerini tek bir yolla sergilemiş, böylece cebir sürekli bir tekrar niteliği kazanmıştır. Ebû Kâmil ise cebirin mekanik bir işlem olmadığını, tam tersine sürekli yaratıcılık gerektiren bir alan

olduğunu vurgulamış ve daima ortaya koyduğu çözümlerle oynayarak genel sonuçlar vermeye çalışmıştır. Ayrıca bu eseriyle cebiri ve dayandığı ilkeleri Öklid geometrisi üzerine oturtarak sıkı mantık kurallarına bağlamış ve her türlü cebirsel ifadenin geometrik açıklamasını vermiştir. Yine Hârizmî'den farklı olarak irrasyonel sayıları geniş biçimde cebirsel denklemlere uygulamıştır. Bunlardan başka İslâm cebir tarihinde ilk defa x^2'den büyük kuvvetleri kullanan matematikçi de Ebû Kâmil'dir. Kuvvetlerin toplamı kaidesinden hareketle cebirsel işlemlerde x8'e kadar olan kuvvetlere geniş bir şekilde yer vermiştir. Ancak cebirin cezir, mal ve adet, müfred gibi temel kavramlarında Hârizmî'yi takip etmiş, temel cebirsel ifade ve denklemlerin yanında karekök ile yapılan toplama ve çıkarma formüllerini de açık olarak vermiştir. Kitâbü'l-Cebr'in iki Arapça nüshası ile bir İbrânîce ve bir Latince tercümesi ele geçmiş olup (Sezgin, V, 281) Arapça nüshalarından sadece Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki nüsha (Kara Mustafa Paşa, nr. 379, 111 varak) tamdır ve Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Frankfurt 1986). Meşhed'de Âsitân-ı Kuds Kütüphanesi'nde bulunan (Riyâza, nr. 98, 23 varak) diğer nüsha ise eksiktir. Mantualı Mordekhai Finzi'nin (ö. 1460 [?]) yaptığı İbrânîce tercüme, ilk önce J. Weinberg tarafından Almanca (Die Algebra des Abū Kāmil Sogāʿ ben Aslam, Münih 1935), daha sonra da Martin Levy tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (The Algebra of Abū Kāmil, Madison 1966); ancak Arapça metne göre İbrânîce metin eksik görünmektedir. Latince tercüme ise aslı üç bölüm olan eserin sadece ilk iki bölümünü ihtiva etmektedir. Bu tercüme L. C. Karpinski tarafından incelenerek Almanca'ya tercüme edilmiş ve bir makale ile ilim âlemine tanıtılmıştır ("Algebra of Abū Kāmil Shojaʿ ben Aslam", Bibliotheca Mathematica, XII, Leipzig 1911-1912, s. 40-55). 2. Kitâbü't-Tarâʾif fi'l-hisâb. el-Fihrist'te zikredilmeyen kitap, belirsiz denklemlerle çözülebilen problemler konusunda zamanımıza ulaşan en eski Arapça eserdir. Bu tür problemlerle daha önce Diophantos (III. yüzyıl), Kustâ b. Lûka tarafından Sınâʿatü'l-cebr adıyla Arapça'ya tercüme edilen Aritmetica adlı eserinde ilgilenmiştir. Ancak Diophantos büyük oranda, denklemlerin kökünü gerçekleyen rasyonel sayıları dikkate almıştır. Ebû Kâmil ise çözümü gerçekleyen bütün tam sayıları incelemeye çalışmaktadır. Bilindiği kadarıyla Hintli matematikçi Âryabhat da (V. yüzyıl) belirsiz denklemleri ele almış ve çözümlerinde sürekli kesirleri esas tutan "kuttaka" (dağılma) yöntemini kullanmıştır. Daha sonra yine bir Hintli matematikçi olan

Bhaskara, 1150 yılında kaleme aldığı Vijaganita adlı eserinde belirsiz denklemlerin tam sayılarla çözümünü geniş bir şekilde incelemiştir. Bununla birlikte Ebû Kâmil'in Hint yöntemlerini bilip bilmediği tartışmalıdır. Ancak onun Hintliler'i takip ederek problemlerinde bilinmeyen değerlerin yerine büyük oranda kuş kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Ebû Kâmil ile Hintli matematikçilerin problemleri arasında bir şekil benzerliği vardır; ayrıca et-Tarâ'if'in mevcut tek yazmasında görülen meçhul bir şârihin düştüğü notlardan hareketle Ebû Kâmil'in bu metotlardan haberdar olduğu da düşünülebilir. Ancak genel kanaat onun bu tür problemlerden haberdar olduğu, fakat çözümlerinde tamamen bağımsız hareket ettiği şeklindedir. Ebû Kâmil'in incelediği problemlerin tamamı, iki denklemden oluşan birinci dereceden üç, dört ve beş bilinmeyenli bir denklem sistemine indirgenmektedir. Bu sebeple zikrettiği problemler, modern matematik diliyle

$ax + by + cz + ... = 100$

$x + y + z + ... = 100$

şeklinde ifade edilebilir. Denklem sistemindeki x, y, z gibi bilinmeyen değerlerin karşılığı ise tam sayı olmak zorundadır; çünkü bizzat kendisi denklemlerdeki bilinmeyen değerlerin yerine kuş, kılıç, kargı, adam, kadın ve çocuk gibi varlıkların konulabileceğini ifade etmektedir. Yine kendi ifadesinden bu tür problemlerin o dönemde yaygın olarak kullanıldığı, ancak denklemin çözümünde birden fazla yol mevcut olduğu halde bir tek çözümle yetinildiği anlaşılmaktadır. Ebû Kâmil'in bu tür problemlerin çözümünde takip ettiği genel yöntem tamamen cebirseldir ve ayrıca son derece düzenli ve sistematik bir yola sahiptir. Denklemlerde bilinmeyen değerlerin lafzî sembolleri x = şey, y = dinar (altın para), z = fels (bakır para) ve dördüncü değer = hâtem olarak verilmekte ve bu dört tabir başka hiçbir anlamda kullanılmamaktadır. Sabit sayıya ise dirhem veya adet kelimeleriyle işaret edilir ve sayılar da kelimelerle gösterilir; cetveller ve eserin son sayfasında verilen rakamlar dışında Hint rakamları kullanılmaz. Leiden ve Paris'te iki nüshası bulunan (Sezgin, V, 281) Kitâbü't-Tarâ'if'in ilk defa Mantualı Mordekhai Finzi tarafından İbrânîce'ye tercüme edildiği bilinmekteyse de (Münih, Bayerische Staatsbibliothek, hebr. nr. 225/4) G. Sacerdote, bu tercümenin doğrudan Arapça'dan değil İspanyolca'dan

yapılmış olabileceğini belirtmiş, H. Suter de daha sonra bu görüşü doğrulamıştır. Buna göre eserin ilk önce İspanyolca'ya çevrilmiş olması gerekmektedir. Ayrıca Suter'e göre Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 7377[a], 6) kayıtlı yazma da et-Tarâʾif'in Latince tercümesidir. Eserin Arapça metni Ahmed Selîm Saîdân tarafından yayımlanmıştır ("Kitâbü Tarâʾifi'l-hisâb li-Ebî Kâmil", Târîhu ʿilmi'l-cebr fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî, Küveyt 1986, I, 67-80). 3. Risâle fi'l-muhammes ve'l-muʿaşşer. Dördüncü dereceden ve irrasyonel katsayılı ikinci dereceden katışık denklemlerin çözümlerini ihtiva eden bu kitapta cebirsel yöntemler geometrik problemlere uygulanmıştır. Dikkati çeken bir nokta, sabit sayının o güne kadar yapıldığı gibi "1" rakamı veya bir harf ile gösterilmeyip "10" rakamı ile

gösterilmiş olmasıdır. İbrânîce'ye de tercüme edilmiş olan eser (Münih, Bayerische Staatsbibliothek, hebr. nr. 225/3), Suter tarafından Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Lat., nr. 7377[a]) Latince versiyonundan Almanca'ya çevrilerek şerhedilmiştir ("Das Buch der Selteneiten der Rechenkunst von Abū Kāmil al-Mısrī", Bibliotheca Mathematica, XI, Leipzig 1910-1911, s. 100-120). G. Sacerdote ise eseri İtalyanca'ya tercüme edip incelemiştir (Il Trattato del Pentagono e del Decagono di Abū Kāmil Shogiaʿ ben Aslam ben Mohammad, Leipzig 1896). Sacerdote'nin işaret ettiği gibi Pizalı Leonardo, Practica geometriae adlı eserinde Ebû Kâmil'in bu çalışmasından faydalanmış ve bazı alıntılar yapmıştır.

Ebû Kâmil'in klasik ve modern kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şöyle sıralanabilir: 1. Kitâbü'l-Cemʿ ve't-tefrîk. Hesapta kullanılan dört işlem kurallarından bahseder. Dolayısıyla hisâbü'l-hindîden ziyade hisâbü'l-hevâîye ait olması gerekir. İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'inde Hârizmî'ye de benzer isimde bir eser nisbet eder; bunların her ikisi de zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak bu isme karşılık olan Latince Liber augmenti et diminutionis adında bir kitapla aynı konuda iki de İbrânîce çalışma mevcuttur. Bunlardan en az biri Hârizmî'nin veya Ebû Kâmil'in kitabının tercümesi olabilir. 2. Kitâbü'l-Hataʾeyn. Bilinmeyenin tesbitinde çift yanlış yönteminin kullanımından bahsetmektedir. 3. Kemâlü'l-cebr ve temâmih ve'z-ziyâde fî usûlih. Kitâbü'l-Kâmil adıyla da bilinmektedir. Kâtib Çelebi'nin zikrettiği bu eser, Sâlih Zeki'ye göre Ebû Kâmil'in cebir üzerine kaleme aldığı ilk çalışmasıdır. Yine Sâlih Zeki'ye göre Ebû Kâmil bu kitabında zımnen Hârizmî'ye öncelik iddiasında bulunmaktadır.

Taşköprizâde de Miftâhu's-saʿâde'sinin "ilmü'l-cebr ve'l-mukābele" maddesinde, cebir sahasındaki "mebsut" eserlerin ikincisi olarak Kitâbü'l-Kâmil'i kaydetmektedir. 4. Kitâbü'l-Vesâyâ bi'l-cebr ve'l-mukābele. 5. Kitâbü'l-Vesâyâ bi'l-cüzûr. Kâtib Çelebi tarafından zikredilen eserin Musul'da bir nüshası bulunmaktadır (Ali es-Sâiğ Özel Ktp., nr. 294/3). 6. Kitâbü'l-Misâha ve'l-hendese. Yer ölçümü ve geometriyle ilgili bir eserdir. Fuat Sezgin'in Misâhatü'l-arazîn adıyla zikrettiği eserle (Tahran, Meclisi Senâ Ktp., nr. 2672/6) aynı olmalıdır. Kitâbü'l-Felâh, Kitâbü Miftâhi'l-Felâh, Kitâbü't-Tayr, Kitâbü'l-Kifâye ve Kitâbü'l-ʿAsîr adlı eserlerinin muhtevaları hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Ebû Kâmil, yukarıda özetlenen cebri ile Kerecî başta olmak üzere kendinden sonra gelen birçok İslâm matematikçisini etkilemiştir. Ortaçağ Avrupa matematiğinin kurucusu kabul edilen Pizalı Leonardo Fibonacci'nin (ö. 1240 [?]) Liber abaci, Practica geometriae ve Liber quadratorum adlı kitapları ile Boncompagni tarafından Scritti I ve Scritti II adı altında yayımlanan yazılarından, Ebû Kâmil'in cebrinden derin biçimde etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Kâmil cebir ilmine Hârizmî'ye göre daha nazarî, Öklid'e göre ise daha amelî bir yaklaşım getirmiş, böylece uygulama yönü ağır basan eski Bâbil-Hârizmî cebir geleneğiyle teorik Yunan cebir geleneği arasında bir sentez yaparak formel cebirin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Kâmil, Kitâbü'l-Cebr ve'l-mukābele (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Beyrut, ts. (Dârü'l-Mârife), s. 392, 393, 394; İbnü'l-Mecdî, Hâviyyü'l-lübâb, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3168, vr. 101b-102a; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1129; Taşköprizâde, Miftâhü's-saʿâde, Beyrut 1985, I, 69; Keşfü'z-zunûn, II, 1024, 1407-1408, 1469-1470; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 415; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 253-255; Suter, Die Mathematiker, s. 43-44; Brockelmann, GAL Suppl., I, 390; M. Levey, The Algebra of Abū Kāmil, London 1966; a.mlf., "Abū Kāmil Shujā", DSB, I, 30-32; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 70;

IV, 295; Sezgin, GAS, V, 277-281; Ahmed Selîm Saîdân, Târîhu ʿilmi'l-cebr fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî, Küveyt 1986, I, 46-59, 67-80, 81-82; Adil Anbuba, "L'algèbre arabe aux IXe et Xe siècles. Aperçu general", Journal of the History of Arabic Science, II/1, Halep 1978, s. 66-100; Melek Dosay, "Ebû Kâmil Şucâ'ın Cebiri", DTCFD, XXXII/1-2 (1988), s. 127-130; XXXIV/1-2 (1990), s. 57-68.

Cengiz Aydın

EBÛ KATÂDE

أبو قتادة

Ebû Katâde el-Hâris b. Rib‘î b. Beldeme el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 54/674)

Hz. Peygamber’in süvarisi olarak tanınan cengâver sahâbî.

Adının Nu‘mân, Amr, Avn ve Beldeme olduğu da nakledilir. Medineli olup Benî Selime kabilesindendir. Bedir Gazvesi’nde bulunduğuna dair rivayet zayıf görülmekle birlikte daha sonraki bütün gazvelere katıldığı bilinmektedir. Hicretin 8. yılı Şâban ayında (Kasım-Aralık 629) Benî Gatafân’a gönderilen Hadıra Seriyyesi ile aynı yıl ramazan ayında yapılan Batn-ı İdam Seriyyesi’ne kumandanlık etti. Bu ikinci seriyyede kumandanın Abdullah b. Ebû Hadred olduğu da rivayet edilir. Savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar sebebiyle Hz. Peygamber’in takdirini kazanıp duasını aldı. Gābe Gazvesi’ndeki gayret ve başarısından dolayı Resûlullah onun hakkında, “Süvarilerimizin en hayırlısı Ebû Katâde’dir” demiştir (Müslim, “Cihâd”, 132). Bir gazvede gece boyunca devam eden yolculuk sırasında Hz. Peygamber sabaha karşı bineğinin üzerinde uyuklamaya başlayınca Ebû Katâde onu iki defa uyandırmadan doğrulttu; üçüncüsünde Resûl-i Ekrem uyanarak kendisine, “Peygamberini koruduğun için Allah da seni korusun” diye dua etti (Müslim, “Mesâcid”, 311).

Ebû Katâde’nin, Hz. Ömer’in emri üzerine sefere katılarak Fars bölgesi hâkimini bizzat öldürdüğü ve onun üzerindeki değerli zırhın kendisine ganimet olarak verildiği rivayet edilmektedir. Hz. Ali onu Mekke’ye vali tayin etti; daha sonra azlederek yerine amcası Abbas’ın oğlu Kusem’i getirdi. Muâviye b. Ebû Süfyân Medine’ye gelişinde, yakınlarını kayırması sebebiyle ensarın kendisine karşı tavır alıp onu karşılamaması üzerine durumu Ebû Katâde’ye şikâyet yollu söylediği zaman Ebû Katâde ensarı savunur tarzda konuşmuş ve Hz. Peygamber’in kendilerine, “Benden sonra insan kayırma olaylarına şahit olacaksınız” dediğini belirtmiştir. Muâviye bu konu ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in ne tavsiye ettiğini sormuş, Ebû Katâde’nin sabır tavsiye ettiğini söylemesi üzerine o da aynı tavsiyede

bulunmuştur. Muâviye devrinde Medine valisi olan Mervân, Hz. Peygamber'in ve ashabının savaş yaptıkları yerleri Ebû Katâde ile birlikte dolaşarak ondan buralarda geçen olaylar hakkında bilgi almıştır.

Ebû Katâde Hz. Peygamber'den başka Muâz b. Cebel ve Hz. Ömer'den de rivayette bulunmuştur. Rivayet ettiği hadislerin sayısı 170 olup bunlardan on biri Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu's-sahîḥ'lerinde, ayrıca ikisi yalnız Buhârî'de, sekizi yalnız Müslim'de bulunmaktadır. Kendisinden Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdullah'tan başka Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Yesâr, oğulları Abdullah ve Sâbit, âzatlı kölesi Nâfi' b. Abbas ve daha başkaları hadis rivayet etmişlerdir.

Rivayetleri toplu halde Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde mevcut (IV, 383; V, 295-311) olup Abdullah Merhûl Sevâlime bu konuda Merviyyâtü Ebî Katâde el-Ensârî fî Müsnedi Ahmed b. Hanbel adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 1400/1980).

Ashabın ileri gelenlerinden olan Ebû Katâde 54 (674) yılında Medine'de vefat etti. Onun 38'de (658) Kûfe'de öldüğü ve cenaze namazını Hz. Ali'nin yedi tekbirle kıldırdığına dair rivayet zayıf kabul edilmiştir. Vefatında yetmiş yaşlarında olan Ebû Katâde'nin, Resûlullah'ın hakkındaki sağlık ve âfiyet duası sebebiyle son derece dinç olduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 224-225; Müsned, IV, 383; V, 295-311; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, II, 258-259; Müslim, "Mesâcid", 311, "Cihâd", 132; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 6, 290, 291, 335, 341; II, 540-542, 544-546, 777, 797; III, 1040, ayrıca bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 274, 282; IV, 448-449, 626; İbn Sa'd, et-Tabakāt, VI, 15; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 122, 124, 282; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 495, 496, 498, 598, 600, 603; III, 34, 35, 40, 263, 278, 280; İbn Hazm, Cemhere, s. 360; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 161-162; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, VI, 250-251; a.mlf., el-Kâmil, II, 233; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 449-456; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 41-60,

s. 153, 157, 340-342; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 204-205; a.mlf., el-İsâbe, IV, 158-159; İbn Fehd, Gāyetü'l-merâm, s. 63-66; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 457-458.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ KAYS

أبو قيس

Ebû Kays Sayfî b. Âmir (Eslet) b. Cüşem el-Evsî (ö. 1/623)

Hz. Peygamber ile görüşen Arap şairi.

Mekke'de doğdu. Adının Hâris veya Abdullah olduğu da rivayet edilmektedir. Babasının lakabından dolayı Ebû Kays b. Eslet diye de anılır. Daha sonra Medine'ye göç eden Ebû Kays, Evs kabilesinin şairi ve hatibiydi. Bu kabilenin Hazrec kabilesiyle yıllarca süren savaşlarının bir kısmında bulundu; bu savaşlar için kasideler söyledi; hicretten beş yıl önce yapılan savaşta da kabilesine kumandanlık etti. Cesur bir kimse olmakla beraber savaşmaktan ve insan öldürmekten hoşlanmazdı. İslâmiyet'ten önce putlara hiç tapmadığı nakledilir. Bu dönemde hıristiyan ve yahudi bilginleriyle görüşerek dinleri hakkında bilgi alır, kabul edebileceği bir dinin arayışı içinde bulunurdu. Nitekim Dımaşk'ta görüştüğü bir hıristiyan rahibin tavsiyesiyle Hz. İbrâhim'in dini olan Hanîfliği benimsedi. Umre yapmak için Mekke'ye gittiğinde kendisi gibi Hanîf dininden olan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile görüştü. Medine'de Hanîf dinini en iyi o bildiği için kendisine "el-Hanîf" denirdi. İbn Sa'd'ın naklettiği bir şiirinde, "Eğer rabbimiz isteseydi yahudi ve hıristiyan olurduk; fakat biz Hanîf olarak yaratılmışız" demektedir. Mekke'de yıllarca Kureyşliler'in arasında yaşayan ve onlarla çok iyi anlaşan Ebû Kays, İbn İshak'ın rivayetine göre Mekke'de İslâmiyet'in ilk döneminde Hz. Peygamber'e ileri derecede düşmanlık edenlerden biriydi. Birinci Akabe Biatı'ndan sonra Medine'de İslâmiyet yayılmaya başladığı zaman Evs kabilesinin bu dine girmesine uzun süre engel oldu.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince Ebû Kays onunla görüşerek davetinin esaslarını öğrendi ve bunları çok beğendiğini söyledi. Bir süre düşündükten sonra tekrar görüşmek dileğiyle yanından ayrılınca münafıkların reisi olarak bilinen Abdullah b. Übey b. Selûl ile karşılaştı ve ona İslâmiyet'in güzelliğinden söz etti. İbn Selûl'ün kendisini

Hazrecliler'den korkmakla suçlayarak tahrik etmesi üzerine bir yıl süreyle İslâmiyet'i kabul etmeyeceğini söyledi ve bir daha Resûlullah'ın yanına uğramadı. Hicretin 1. yılının Zilkade ayında (Mayıs 623) öldü. Öleceği sırada Hz. Peygamber'in kendisine haber gönderdiği ve kelime-i tevhidi söylediği takdirde ona âhirette şefaat etmeyi vaad ettiği, onun da bunu kabul ettiğine dair olan rivayetler zayıftır. Bu sebeple onun İslâmiyet'i kabul edip etmediği kesin olarak belli değildir. İbn İshak ise Ebû Kays'ın Mekke'ye kaçtığını ve Mekke fethine kadar orada yaşadığını zikretmektedir. Onun Hz. Peygamber'i öven ve Kureyşliler'i etrafında toplanmaya davet eden bir kaside yazdığı kaydedilmekte, ancak bunu ne zaman kaleme aldığı bilinmemektedir.

Ebû Kays'ın oğlu Ukbe müslüman olmuş ve Kādisiye Savaşı'nda şehid düşmüştür. Ebû Kays'ın ölümü üzerine öbür oğlu Kays'ın Câhiliye âdetlerine göre üvey annesi Kebşe (Kübeyşe) bint Ma'n (Damre) ile evlenmek istediği, fakat Kebşe'nin bu durumu Hz. Peygamber'e sorması üzerine, "Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin" (en-Nisâ 4/22) meâlindeki âyetin nâzil olduğu rivayet edilmektedir. Bazı rivayetlerde ise üvey annesiyle evlenmek isteyenin oğlu değil Ebû Kays'ın kendisi olduğu söylenmektedir.

Cumahî'nin belirttiğine göre Ebû Kays Medine'nin ileri gelen şairlerinden biriydi. Kendisinin ve kabilesinin yiğitliğini öven şiirlerinin yanında hikmetli şiirleri de bulunmaktadır. Bir divanından söz edilmemekle beraber bazı şiirleri çeşitli eserler vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir. Özellikle el-Mufaddaliyyât'ta yirmi üç beyti bulunmaktadır (s. 283-287). R. Blachère ona nisbet edilen şiirlerin doğruluğundan şüphe etmekte, bunlardan bazılarının bedevî mizacını aksettirmesine karşılık bir kısmının Mekke müşriklerini Hanîfliğe davet etmesini tutarsız bulmaktadır (Târîhu'l-edeb, s. 344).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 125; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 305-307; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 282-286; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 383-385; Cumahî, Fuhûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 215, 226-227; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 359, 406; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, Beyrut 1959, XVII, 67-75; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 193; IV, 160; Dabbî, el-Mufaddaliyyât (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1383/1963, s. 283-287; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VI, 255-258; a.mlf., el-Kâmil, I, 665, 674-676; II, 98; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 491; III, 251-252; IV, 161-162; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü’t-tensîs, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, II, 25-28; Blachère, Târîhu’l-edeb, s. 344; Sezgin, GAS, II, 287; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VI, 356-460.

Asri Çubukçu

EBÛ KEBÎR el-HÜZELÎ

أبو كبير الهذلي

Ebû Kebîr Âmir (Uveymir) b. el-Huleys (Cemre) el-Hüzelî

Hüzeyl kabilesi şairlerinden.

Milâdî VI. yüzyılın ikinci yarısı ile VII. yüzyılın başlarında yaşamıştır. İslâmiyet'i kabul ettiği rivayet edilir. Hatta Resûlullah'la görüştüğü ve ondan zinayı kendisine helâl kılmasını istediği, Hz. Peygamber'in, "Aynı şeyin senin ailene yapılmasına razı olur musun?" sorusuna karşılık Ebû Kebîr'in buna razı olamayacağını söylediği, Resûl-i Ekrem'in de ona kendisi için istemediği bir şeyi kardeşi için de istememesini tavsiye ettiği kaydedilir (İbnü'l-Esîr, VI, 262).

Kaynaklarda, Ebû Kebîr'in meşhur şair ve cengâver Teebbeta Şerran'ın dul annesiyle evlendiği, Teebbeta'nın bu evliliğe

karşı çıkması üzerine Ebû Kebîr'in karısının teşvikiyle onu öldürmek istediği, fakat bunu başaramadığı kaydedilmektedir. Ancak bunun tam aksine Teebbeta'nın Ebû Kebîr'in annesiyle evlendiği de rivayet edilmektedir. Bazı araştırmalarda ise her iki rivayetin de doğruluğu şüpheyle karşılanmakta, bu olayların yiğitlik ve kahramanlıkla ilgili bazı şiirlerinin izahı için sonradan tasarlandığı öne sürülmektedir. Teebbeta Şerran'ın Ebû Kebîr'in yakın arkadaşı olduğuna dair rivayet de doğru değildir. Zira kabileleri arasında sürekli bir mücadelenin bulunması yanında Teebbeta'nın hicretten yaklaşık seksen yıl önce (540) ölmüş olması, bu arkadaşlığın zaman bakımından da mümkün olmadığını göstermektedir.

Hüzeyl kabilesinden yüz otuz kadar şair yetiştiği ve bunlardan önemli kırk şairin en güçlülerinden birinin Ebû Kebîr olduğu rivayet edilir. Bazı kaside ve beyitleri Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'si, İbn Kuteybe'nin eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾsı gibi kaynaklarda yer almış, Sükkerî de onun kasidelerini Şerhu eşʿâri'l-Hüzeliyyîn adlı eserinde bir araya getirerek şerhetmiştir.

Bayraktareviç tarafından Fransızca tercümesi ve şerhiyle birlikte neşredilen otuz sekiz beyitlik “Lâmiyye”si (JA, CCIII [1923], s. 59-115) ve divanındaki şiirler, daha sonra yayımlanan Dîvânü’l-Hüzeliyyîn’de (II, 88-115) yer almıştır (ayrıca bk. Abdülvehhâb es-Sâbûnî, s. 59). Bayraktareviç, Ebû Kebîr’e ait olmadığı halde ona izâfe edilen şiirleri de divanıyla beraber önce Journal Asiatique’te (CCXI [1927], s. 5-94), daha sonra da müstakil olarak yayımlamıştır (Paris 1927).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü’l-Hüzeliyyîn (nşr. Dârü’l-Kütüb), Kahire 1948, II, 88-115; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, II, 561-565; İbnü’l-Muʻtez, Tabakātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, s. 186; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1930, VI, 97; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VI, 262; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 343; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb (Bulak), III, 466-473; Sezgin, GAS, II, 251-252; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 59-60; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 250; Fehim Bajraktarevic, “La Lāmiyya d’Abū Kabīr al-Hudalī”, JA, CCIII (1923), s. 59-115; a.mlf., “Le Diwān d’Abū Kabīr al-Hudalī”, a.e., CCXI (1927), s. 5-94; a.mlf., “Ebû Kebîr”, İA, IV, 3334; a.mlf., “Abū Kabīr el-Hudhalī”, EI² (Fr.), I, 134-135.

İbrahim Sarmış

EBÛ KEBŞE

أبو كبشة

Ebû Kebşe Süleym (ö. 13/634)

Hz. Peygamber’in âzatlı kölesi.

Fars asıllı olup Mekke’nin veya Devs kabilesinin Araplaşmış halkındandır. Adının Evs veya Seleme olduğu da rivayet edilir. Hz. Peygamber’in satın alıp hürriyetine kavuşturduğu otuz küsur köleden biri olan Ebû Kebşe’nin nasıl köle olduğu bilinmemektedir.

Ebû Kebşe Medine’ye hicret edince, daha önce Resûl-i Ekrem’i Kubâ’daki evinde birkaç gün misafir eden Medine eşrafından Külsûm b. Hidm’in evinde kaldı. Hz. Peygamber’le birlikte Bedir ve Uhud başta olmak üzere bütün gazvelere katıldı. İbn Hişâm’ın verdiği bilgiye göre Bedir Gazvesi’nde müslümanların sadece yetmiş devesi olduğundan Hz. Hamza, Zeyd b. Hârise ve Ebû Kebşe ile Hz. Peygamber’in Habeş asıllı âzatlı kölesi Enese (Üneyse) aynı deveye nöbetleşe binmişlerdir (es-Sîre, II, 264).

Hadis rivayet ettiğine dair kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmayan Ebû Kebşe, Hz. Ömer’in halife seçildiği gün (22 Cemâziyelâhir 13/23 Ağustos 634) vefat etmiştir. Ölüm tarihi 23 (643-44) olarak da zikredilmektedir.

Ashap arasında ayrıca Ebû Kebşe el-Enmârî el-Mezhicî adlı bir kişi bulunmakta olup onun Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir’den rivayette bulunduğu bilinmektedir (İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 209). Enmârî’nin râvilerini Ebû Kebşe Süleym’in râvileri gibi gösteren İbn Abdülberr’in bu iki kişiyi birbirine karıştırdığı anlaşılmaktadır (el-İstî‘âb, II, 75). Tâbiîn muhaddisleri arasında da Ebû Kebşe künyesiyle bilinen iki kişi vardır. Bunlardan biri Ebü’d-Derdâ, Sevbân ve Abdullah b. Amr gibi sahâbîlerden hadis rivayet eden Ebû Kebşe es-Selûlî diğeri de Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den rivayette bulunan Ebû Kebşe es-Sedûsî el-Basrî’dir. Bunların

Ebû Kebşe Süleym ile bir ilgisi yoktur.

Hz. Peygamber'in süt annesi Halîme'nin kocası ile anne tarafından dedesi olan ve kendisine çok benzediği rivayet edilen Vehb b. Abdümenâf'ın künyeleri de Ebû Kebşe idi. Kureyşli müşrikler Resûl-i Ekrem'e, bu kişilerle onun arasında ilgi kurmaları veya putperest Araplar'dan farklı bir inanışa sahip olan ve yıldıza tapan Ebû Kebşe el-Huzâî'ye benzetmeleri sebebiyle İbn Ebû Kebşe derlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, II, 122, 264, 334; İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 49; İbn Hibbân, es-Sikāt, II, 159-160; Ebû Nuaym, Hilye, II, 20; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 75; IV, 164-165; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, II, 448; VI, 261-262; a.mlf., el-Kâmil, II, 312; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 75; IV, 165; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 209; Âmirî, Behcetü'l-mehâfil ve bugyetü'l-emâsil (nşr. M. Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, II, 150; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1310-11, I, 135.

Ali Yardım

EBÛ KILÂBE el-CERMÎ

أبو قلابة الجرمي

Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd b. Amr el-Cermî (ö. 104/722)

Muhaddis ve fakih tâbiî.

Basra'da doğdu. Aslen Yemâme'de yaşayan Cermoğulları'ndandır. Hadis öğrenmek için Mekke, Medine, Şam gibi ilim merkezlerini dolaştı. Sadece bir hadisi öğrenebilmek maksadıyla Basra'dan Medine'ye seyahat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir. Ebû Hüreyre, Semüre b. Cündeb, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden ve bazı tâbiîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de Katâde b. Diâme, Sâbit b. Eslem el-Bünânî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Âsım el-Ahvel gibi tâbiîler hadis öğrendiler. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Ebû Kılâbe çok hadis bilen sika* bir muhaddisti.

Elli yaşında iken kendisine Basra kadılığı teklif edilmişse de bu görevi kabul etmedi. Haccâc'ın bu konudaki ısrarından kurtulmak için Yemâme'ye, daha sonra da Dımaşk'taki Dâriyyâ'ya kaçtı ve buraya yerleşti. Buna rağmen kadılığı kabul etmesi için yapılan aşırı ısrar karşısında bu defa Halife Abdülmelik b. Mervân'dan yardım istemeye mecbur oldu ve ancak onun müdahalesi üzerine bu işten kurtulabildi. Kendisinin kadılığı en iyi yapacak kimselerden biri olduğunu bilen talebesi Eyyûb es-Sahtiyânî, bu görevi kabul etmesi halinde insanlara âdil davranacağını ve böylece daha fazla sevap kazanacağını hatırlatınca Ebû Kılâbe, denize düşenin her an için boğulma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu söyleyerek görevin mânevî sorumluluğundan korktuğunu ifade etti.

Ebû Kılâbe vefatından önce gözlerini kaybetti ve vücuduna felç geldi. Buna rağmen halinden şikâyet etmeksizin

Allah'a hamd eder, şükrettiği sürece dünyanın insana zarar veremeyeceğini söylerdi. Hastalığı sırasında Halife Ömer b. Abdülazîz kendisini ziyarete

gelmiş ve ona sabır tavsiye etmişti.

Ebû Kılâbe 104 (722) yılında Dâriyyâ'da vefat etti. Bu tarihin 105, 106 ve 107 olduğunu söyleyenler de vardır. Kitaplarının ölümünden sonra talebesi Eyyûb es-Sahtiyânî'ye verilmesini vasiyet etti. Talebesini ticaretle meşgul olmaya teşvik eder ve zenginliğin Allah'ın lutfettiği güzel şeylerden biri olduğunu söylerdi. Bir gün Eyyûb'u kalitesiz hurma alırken gördü ve, "Cenâb-ı Hakk'ın kötü olan her şeyden bereketi kaldırdığını bilmiyor musun?" diye kendisini uyardı. Ebû Kılâbe'nin güzel sözlerinden biri şudur: "Hz. Peygamber'in sünnetinden bahsederken biri çıkıp onu bırak da bize Kur'an'dan söz et diyorsa bil ki o adam sapıtmışın biridir".

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 183-185; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, V, 92; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 446-447; Ebû Nuaym, Hilye, II, 282-289; İbn Hazm, Cemhere, s. 451; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâʾ, s. 94; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, III, 238-239; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XIV, 542-548; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 468-475; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 94; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 101-120, s. 295-298; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 231; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 224-226; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 254; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VII, 429-430.

Ali Osman Ateş

EBÛ KILÂBE er-REKĀŞÎ

أبو قلابة الرقاشي

Ebû Kılâbe Abdülmelik b. Muhammed b. Abdillâh er-Rekāşî (ö. 276/890)

Hadis hâfızı.

190'da (806) Basra'da doğdu. Asıl künyesi Ebû Muhammed olduğu halde Ebû Kılâbe diye tanındı. Babası ve dedesi de muhaddisti. Tahsile çok erken yaşlarda başlayarak Buhârî ve Müslim'in hocalarından olan babası Muhammed b. Abdullah başta olmak üzere Yezîd b. Hârûn, Ravh b. Ubâde, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ebû Âsım en-Nebîl gibi âlimlerden hadis öğrendi. "Basra muhaddisi" olarak bilinen Ebû Kılâbe, sonraları Bağdat'a yerleşerek vefatına kadar burada hadis rivayet etti. Kendisinden İbn Mâce, Ebû Bekir eş-Şâfiî, İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Huzeyme gibi muhaddisler rivayette bulundular.

Ebû Dâvûd onun rivayetlerinin araştırıldıktan sonra kullanılabileceğini belirtmekte, Dârekutnî ise sadûk* olduğuna işaret etmekle beraber ezberinden hadis rivayet ettiği için çokça yanıldığını söylemektedir. Nitekim onun ezberinden 60.000 hadis rivayet ettiği kaydedilir. İbn Cerîr et-Taberî de hâfızası Ebû Kılâbe'den daha güçlü birini görmediğini söyler. Titizliğiyle tanınan İbn Huzeyme'nin, hocası Ebû Kılâbe hakkındaki değerlendirmelerinden onun muhtemelen hayatının sonlarına doğru hâfıza kaybına uğradığı anlaşılmaktadır. Kendisiyle ilgili değerlendirmelerin farklı oluşu da bunu göstermektedir.

Çirkin yüzlü bir kimse olan Ebû Kılâbe hayırseverliği ve ibadete düşkünlüğü ile tanınmıştır. Sadece İbn Hacer el-Askalânî onun âmâ (darîr) olduğunu da kaydetmektedir.

Ebû Kılâbe 276 yılı Şevval ayında (Şubat 890) vefat etmiş ve Bağdat'ta Bâbü Horasan'a veya Bâbü's-Selâme dışına defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, V, 369-370; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 425-427; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 177-179; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, II, 580; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 663-664; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 419-421; IX, 277-279; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 170.

İsmail L. Çakan

EBÛ KUDÂME es-SERAHSÎ

أبو قدامة السرخسي

Ebû Kudâme Ubeydullah b. Saîd b. Yahyâ el-Yeşkürî es-Serahsî (ö. 241/855)

Hadis hâfızı.

Serahs'ta doğdu. Benî Yeşkür kabilesinin âzatlı kölesidir. Adından çok künyesiyle meşhur olmuştur. İlk tahsilinden sonra Nîşâbur'a giderek orada yerleşti. Devrin tanınmış hadis âlimlerinden ders alarak tahsilini tamamladı ve diğer ilim merkezlerine bu maksatla pek çok seyahat yaptı. Ders aldığı âlimler arasında Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî' b. Cerrâh ve Yezîd b. Hârûn gibi meşhur muhaddisler yer alır. Kendisinden de Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Huzeyme, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî vb. muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

Sika* bir muhaddis olarak bilinen Ebû Kudâme es-Serahsî, devrinde yapılan kelâmî tartışmalarda sünneti ve hadis ilimlerini savundu. Serahs, Nîşâbur ve çevresinde sünnetin ve hadis ilimlerinin yerleşip yayılmasında önemli rolü oldu. 237 (851) yılında Fârâb'da hadis meclisleri kurarak dersler verdi. Sahîh-i Buhârî'de on üç, Sahîh-i Müslim'de kırk sekiz rivayeti bulunmaktadır.

Ebû Kudâme 241 yılının Rebîûlevvel ayında (Ağustos 855) Fârâb'da vefat etti ve orada defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, V, 383; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 376; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, II/2, s. 317; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakātü'l-Hanâbile,

I, 198; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 500, 501; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 405-406; a.mlf., el-ʿİber, I, 436; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 16-17; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 250; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 99; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 166-167.

Mücteba Uğur

EBÛ KUHÂFE

أبو قحافة

Ebû Kuhâfe Osmân b. Âmir b. Amr et-Teymî el-Kureşî (ö. 14/635)

Hz. Ebû Bekir'in babası, sahâbî.

Câhiliye devrinde Kureyş'in ileri gelenlerinden biri olan Ebû Kuhâfe'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Müslüman olmadan önceki döneminde oğlu Hz. Ebû Bekir'in bütün varlığını İslâmiyet uğrunda harcamasına razı olmuyordu. Onun, müslüman olmaları sebebiyle müşrik efendileri tarafından işkenceye uğratılan köleleri satın alıp âzat etmesine karşı çıkıyor, zayıf ve güçsüz köleler yerine güçlüleri âzat etmesinin daha akıllıca bir iş olacağını, böylece kuvvet ve destek kazanacağını söylüyordu.

Torunu Esmâ bint Ebû Bekir'in anlattığına göre, Medine'ye hicret eden Hz. Ebû Bekir'in bütün parasını yanına aldığını, çocuklarına ve ailesine bir şey bırakmadığını farkedince ona kızdı. Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber Zûtüvâ denen yerde karargâhını kurduğu zaman küçük kızı Kureybe'nin yardımıyla Ebû Kubeys dağına çıktı ve olup bitenleri oradan takip etti. Fetih günü Resûlullah Mescidi Harâm'a girdiğinde Hz. Ebû Bekir babasını onun huzuruna getirdi. Hz. Peygamber, "Yaşlı babanı buraya kadar yormayıp evinde bıraksaydın onu biz ziyarete giderdik" deyip iltifatta bulundu; Ebû Kuhâfe'nin önüne diz çökerek göğsünü okşadı ve müslüman olmasını istedi; o da İslâmiyet'i kabul

etti. Hayatının bundan sonraki dönemi ise daha az bilinmektedir.

İbn Kuteybe, Ebû Kuhâfe'nin müslüman olduktan sonra Medine'ye gittiğini ve ölünceye kadar orada kaldığını, İbn Sa'd ise Mekke'den hiç ayrılmadığını ve 14 yılı Muharrem ayında (Mart 635) burada vefat ettiğini söylemektedir. Doksan yaşını aşkın bir âmâ olması sebebiyle İbn Sa'd'ın rivayetinin gerçeğe daha uygun olduğu söylenebilir. Kendisinden bir yıl önce vefat eden Hz. Ebû Bekir'in mirasından hissesine düşen payı

torunlarına bıraktı. Hz. Ebû Bekir ve Kureybe'den başka Ümmü Ferve adında bir kız çocuğu daha vardı. Hadis kitaplarında Ebû Kuhâfe ile ilgili olarak, Mekke'nin fethedildiği gün Hz. Peygamber'in onun bembeyaz saç ve sakalının siyah olmamak kaydıyla uygun bir renge boyanmasını istediği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 160, 322, 338; VI, 349, 350; Müslim, "Libâs", 78-79; İbn Mâce, "Libâs", 33; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 18; Nesâî, "Zînet", 15, 64; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 824; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 405, 488; İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 452; İbn Kuteybe, el-Maʿârîf (Ukkâşe), s. 167-168; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe (Bennâ), III, 581-582; VI, 251-252; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVII, 310-311; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zeki), Kahire 1329, s. 199; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. Muhammed Şâkir), Kahire 1941, I, 19; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 460-461; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, II, 95.

Asri Çubukçu

EBÛ KUREYŞ

أبو قريش

Ebû Kureyş Muhammed b. Cum‘a b. Halef el-Esam el-Kuhistânî (ö. 313/925)

Hadis hâfızı.

220 (835) yılı civarında Kuhistan’da doğdu. Tahsilini Rey, Kûfe, Basra, Hicaz ve Vâsıt’ta devrin ünlü hadis âlimlerinden olan Muhammed b. Humeyd er-Râzî, Ahmed b. Menî‘, Ebû Küreyb Muhammed b. Alâ ve Muhammed b. Müsennâ’nın yanında yaptı.

Bir süre Bağdat’ta ders verdi. Daha sonra Kuhistan’a yerleşerek burada hadis okutmaya devam etti, rivayetleri Horasan bölgesinde yaygınlaştı. İbn Mahled el-Attâr, Ebû Hâmid İbnü’ş-Şarkī, Ebû Bekir eş-Şâfiî ve Ebû Ali en-Nîsâbûrî gibi tanınmış muhaddisler ondan hadis rivayet ettiler.

Hâfızası güçlü, güvenilir bir hadis hâfızı olduğu kabul edilen Ebû Kureyş, biri müsned* diğeri musannef* türünden olmak üzere iki eser yazmış, ayrıca Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Şu‘be b. Haccâc ve Yahyâ b. Saîd gibi imamların hadislerini de bir kitapta toplamışsa da bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 169-170; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 564-565; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 304-305; a.mlf., el-ʿİber, I, 468; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, II, 766-767; Safedî, el-Vâfî, II, 309-310; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 215; Süyûtî, Tabakātü’l-huffâz,

(Lecne), s. 324; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 73; Kays Âli Kays, el-Îrâniyyûn, II, 348-349.

Mehmet Ali Sönmez

EBÛ LEHEB

أبو لهب

Ebû Utbe (Ebû Leheb) Abdül‘uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim (ö. 2/624)

Hz. Peygamber’in amcası ve en azılı düşmanlarından biri.

Asıl künyesi Ebû Utbe olduğu halde babası ona, güzelliği sebebiyle ateş gibi parladığı veya öfkelendiği zaman yanakları kızardığı için “Ebû Leheb” (alev babası) demiştir.

Mekke’nin ileri gelenleri arasında yer alan Ebû Leheb İslâmiyet’ten önce Resûl-i Ekrem’in dostuydu ve iki oğlu Utbe ile Uteybe’yi onun kızları Rukıyye ve Ümmü Külsûm ile evlendirmişti. Ancak peygamber olduktan sonra kendisine şiddetle karşı çıktı. Bu arada, Uzzâ putuna nezaret eden Eflah b. Nadr eş-Şeybânî ölümü sırasında kendisinden sonra Uzzâ’nın ihmal edilmesinden endişe ettiğini söylemiş, Ebû Leheb de bu görevi kendisinin üstleneceğini belirterek onu teskin etmişti. Hz. Peygamber’in putlarla mücadelesi sebebiyle onun aleyhinde en korkunç düşmanlarıyla iş birliği yapmaktan çekinmedi. Resûl-i Ekrem, ilâhî tebliğ görevinin ikinci devresinde, “Bundan böyle en yakın akrabalarını ikaz et” (eş-Şuarâ 26/214) meâlindeki âyetin nâzil olması üzerine akrabalarını davet edip peygamber olarak gönderildiğini söyledi. Bunun üzerine Ebû Leheb küstahça bir konuşma yaparak onu, kendilerini atalarının dininden döndürmeye çalışmakla suçladı. Bir başka gün de Hz. Peygamber’in Safâ tepesinde topladığı kavmini İslâmiyet’e davet etmesine sinirlenerek, “Yazıklar olsun! Bizi böyle boş sözler için mi buraya çağırdın” diye tepki gösterdi. Evi Hz. Peygamber’in evine yakın olduğundan onun evini sık sık taşa tutar veya başkalarına taşlatır, kapısı önüne her çeşit pisliği atmaktan çekinmezdi. Ebû Süfyân’ın kız kardeşi olan karısı Ümmü Cemîl de Resûl-i Ekrem’e eziyet etmekte ondan geri kalmazdı. Ebû Leheb, Hâşimîler’in boykot edildiği dönemde ekonomik açıdan zor durumda kaldığını söyleyerek onlardan ayrıldı ve müşriklerin safında yer aldı.

Ebû Tâlib’in ölümünden sonra Hâşimîler’in reisi olan Ebû Leheb, kabile içi dayanışmayı sağlama mecburiyetinden dolayı Hz. Peygamber aleyhinde yürütülen faaliyetlere karşı çıkarak onu himaye etti. Ancak bu durum uzun sürmedi; Hz. Peygamber’in, ataları dahil gelmiş geçmiş bütün müşriklerin cehennemlik olduğunu söylemesine ve Lât, Menât, Uzzâ aleyhindeki konuşmalarına öfkelenip onu himaye etmekten vazgeçti. Uri Rubin, Hassân b. Sâbit’in bu olayla ilgili olarak söylediği bir şiirini delil gösterip Ebû Leheb’in Abdülmuttalib’in gerçek çocuğu olmadığını, annesinin Abdülmuttalib’den önce Lihyânlı biriyle evlendiğini ve onun bu evlilikten doğduğunu ileri sürmektedir (BSOAS, XLII, 15). Ebû Leheb’in bu davranışı üzerine zor durumda kalan Hz. Peygamber kendisini himaye edecek birini aramak üzere Tâif’e gitti.

Ebû Leheb Hz. Peygamber’i her yerde takip ederek sözlerini yalanlamaya, onun bir sihirbaz ve yalancı olduğunu, kavmini birbirine düşürdüğünü, sözlerine itibar edilmemesi gerektiğini söylemeye devam etti. Kendisinin ve karısının Resûl-i Ekrem’i rahatsız eden bu hareketleri üzerine Tebbet sûresi nâzil oldu (bk. TEBBET SÛRESİ). Nüzûl sırası dikkate alındığında ilk defa bu âyetlerle bir müşrikin ismen zikredilerek karısıyla birlikte tehdit edildiği görülür. Sûrenin nâzil olması üzerine Ebû Leheb’in oğulları babalarının emriyle, evli bulundukları Hz. Peygamber’in iki kızını boşadılar.

Bedir Gazvesi’ne katılmayan Ebû Leheb yerine Âs b. Hişâm’ı gönderdi. Bedir’de müşriklerin bozguna uğradığını öğrendikten birkaç gün sonra Mekke’de öldü. Oğulları onun yakalandığı çiçek (adese) hastalığının kendilerine bulaşmasından korktukları için babalarını gömemediler, ancak bir müddet sonra ücretle tuttukları Sudanlılar’a defnettirdiler.

Ebû Leheb’in kızı Dürre müslüman olarak Medine’ye hicret etmiş, oğulları Utbe ile Muattib Mekke’nin fethinden sonra İslâmiyet’i kabul etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1936, II, 57, 261, 301; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 93, 200; İbn Kuteybe, el-Maʿ ârif (Sâvî), s. 55; Belâzürî, Ensâb, I, 90, 94, 96, 118, 122, 130-131, 237, 401; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 282, 286, 319-320, 328, 336, 349, 430, 461-462; İbn Hazm, Cevâmiʿ u’s-sîre, s. 52, 64; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, II, 190, 192, 327-328; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6257-6268; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 41, 53, 97-98, 122, 124-125, 160, 504; Ziriklî, el-Aʿ lâm (Fethullah), III, 12; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke’de (trc. Rami Ayas – Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 26, 39, 46, 96, 128, 145, 148; a.mlf., “Abū Lahab”, EI² (İng.), I, 136-137; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1991, XI, 165-171; Uri Rubin, “Abū Lahab and sūra CXI”, BSOAS, XLII (1979), s. 13-28; J. Barth, “Ebû Leheb”, İA, IV, 34-35.

Mehmet Ali Kapar

EBÛ LÜBÂBE el-ENSÂRÎ

أبو لبابة الأنصاري

Ebû Lübâbe Beşîr (Rifâa) b. Abdilmünzir el-Ensârî el-Evsî

Sahâbî.

Adının Ebû Lübâbe, Büşeyr, Râfi‘, Mervân olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi Beşîr ve Rifâa’nın onun iki kardeşi olduğunu ileri sürenler de vardır. Kızı Lübâbe, Zeyd b. Hattâb ile evlenmiştir. Ebû Lübâbe İkinci Akabe Biatı’nda bulundu ve Hz. Peygamber tarafından kabilesine temsilci tayin edildi. Bedir Gazvesi’ne katılmak üzere yola çıkmışken Ravhâ’dan geri çevrilerek Medine’ye emîr olarak gönderildi ve Bedir ganimetinden kendisine pay ayrıldı. Benî Kaynuka‘ ve Sevîk gazvelerinde de Medine’de emîr olarak bırakıldı. Uhud Gazvesi’nden önce bir hurmalık yüzünden ensardan yetim bir çocukla aralarında anlaşmazlık çıktı. Hz. Peygamber Ebû Lübâbe lehine hükmettiyse de ondan hakkını çocuğa bağışlamasını rica etti. Ebû Lübâbe’nin bu ricayı kabul etmemesi Hz. Peygamber’i gücendirdi. Daha sonra Uhud Gazvesi’ne katıldı. Benî Kurayza muhasarasında onun eski müttefiki ve komşuları olan yahudiler Ebû Lübâbe’nin yanlarına gönderilmesini istediler ve kendisini bir kurtarıcı gibi karşıladılar. Ebû Lübâbe onlara Sa‘d b. Muâz’ın hükmüne boyun eğmelerini ve teslim olmalarını tavsiye etti. Bunun kılıçtan geçirilmek demek olduğunu anlatmak için de eliyle boğazını işaret etti. Fakat daha sonra pişman oldu ve bu davranışıyla Allah’a ve Resulü’ne ihanet ettiğini düşünerek Hz. Peygamber’in yanına uğramadan mescide gidip kendisini bir direğe bağlattı. Affedildiğine dair âyet nâzil oluncaya ve bizzat Hz. Peygamber tarafından çözülünceye kadar altı (bazı rivayetlere göre yedi, sekiz, on veya on beş) gün yeyip içmeden direğe bağlı olarak kaldı. Sonraları bu direk “tevbe direği” (üstüvânetü’t-tevbe) diye anıldı. Bazı rivayetlere göre ise Ebû Lübâbe ashaptan birkaç kişiyle birlikte Tebük Gazvesi’ne katılmadığı ve bu sebeple Hz. Peygamber tarafından azarlandığı için kendisini bu şekilde cezalandırmıştır. Affedildikten sonra Benî Kurayza’ya komşu olan mülkünün tamamını sadaka olarak vermek istediyse de Hz. Peygamber

bunun ancak üçte birini tasadduk etmesine izin verdi. Mescidi Dırâr'ın yapımına da yardımda bulundu; ancak bu konuda herhangi bir ithama uğramadı.

Ebû Lübâbe'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında (644-656) veya onun şehid edilmesinden sonra, yahut Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfeti yıllarında (656-661) öldüğü, hatta 50 (670) yılına kadar yaşadığı rivayet edilmektedir. Nesli oğullarından Sâib vasıtasıyla devam etmiş olup İbn Sa'd (ö. 230/845) kendi zamanında onun torunlarının bulunduğunu söylemektedir.

On beş hadis rivayet eden Ebû Lübâbe'den oğulları Sâib ve Abdurrahman ile Abdullah b. Ömer, onun oğlu Sâlim, mevlâ*sı Nâfi', Abdurrahman b. Yezîd, Saîd b. Müseyyeb ve daha başkaları rivayette bulunmuşlardır. Tevbe sûresinin 102, 117 ve 118. âyetleriyle Mâide sûresinin 41. ve Enfâl sûresinin 27. âyetinin nüzûl sebepleri arasında Ebû Lübâbe'nin de adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvatta', "Nüzûr", 16, "İsti'zân", 31; Müsned, I, 364, 411, 418, 422, 424; II, 9; III, 237, 430, 452, 453, 502; VI, 142, 328, 329; Dârimî, "Zekât", 25, "Nikâh", 14; Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 14, 15, "Megāzî", 12, 13; Müslim, "Selâm", 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136; İbn Mâce, "İkāme", 79, "Nikâh", 12; Ebû Dâvûd, "Vitr", 20, "Edeb", 162; Nesâî, "Cum'a", 2, "Sayd", 15; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 101, 180-182; II, 505-509; III, 800, 896, 1047, 1072; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 444, 456, 612; III, 45, 49, 236-238; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 457; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 168-170; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 163-164, 211, 216-217; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 137, 185; a.mlf., Üsdü'l-gābe, I, 237; II, 230-231; VI, 265-267; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 260; IV, 120-121; Makrîzî, İmtâ'u'l-esmâ' (nşr. Muhammed Şâkir), Kahire 1941, I, 37, 73, 105, 106, 244, 245, 481-482; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 168; a.mlf., Fethu'l-bârî, Beyrut 1985, VI, 268; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 556; Halebî, İnsânü'l-'uyûn, II, 664; Köksal, İslâm Tarihi

(Medine), V, 339-342; Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, “er-Rahme ve’l-mesʾûliyye ʿinde Ebî Lübâbe”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, III/3, İslamâbâd 1968, s. 63-81.

Asri Çubukçu

EBÛ MAHZÛRE

أبو محذورة

Ebû Mahzûre Evs b. Mi‘yer b. Levzân el-Cumahî (ö. 59/678-79)

Mescidi Harâm’ın müezzini, sahâbî.

Kureyş’in Cumah koluna mensuptur. Ebû Mahzûre künyesiyle meşhur olduğundan kendisinin ve babasının adında ihtilâf edilmiş, adının Selman, Semüre, Sümeyr veya Seleme, babasının adının Umeyr olduğu ileri sürülmüştür.

Ebû Mahzûre Mekke’nin fethedildiği yıl Hz. Peygamber ile Ci‘râne’de karşılaştıktan sonra müslüman oldu. O sırada Resûl-i Ekrem Tâif Muhasarası’ndan Ci‘râne’ye dönüyordu. Namaz vakti gelince müezzin ezan okumaya başladı. Resûlullah’a karşı büyük bir kin ve düşmanlık besleyen Ebû Mahzûre ile Kureyşli on genç ezan sesini işitince bir yere gizlendiler ve alaylı bir şekilde müezzini taklit ederek yüksek sesle ezan okudular. İçlerinden birinin güzel sesli olduğunu farkeden Hz. Peygamber onları yanına çağırttı ve kendilerine birer birer ezan okuttu. En son okuyan Ebû Mahzûre’nin sesini çok beğenerek ona ezanı öğretti; daha sonra namaz vakti gelince elini başına koyup alnını okşadı ve ezan okumasını emretti. Ebû Mahzûre bu emri isteksiz bir şekilde yerine getirdikten sonra Hz. Peygamber ona bir miktar gümüş para verdi ve kendisine dua etti. Gönlü İslâmiyet’e ısınan Ebû Mahzûre orada müslüman oldu ve Hz. Peygamber’den kendisini Mekke’deki Harem-i şerif’e müezzin yapmasını istedi. Bu arzusunu kabul eden Hz. Peygamber, Mekke Valisi Attâb b. Esîd’e gitmesini ve yeni görevini ona bildirmesini söyledi.

Ebû Mahzûre, Resûl-i Ekrem’in Mekke’den ayrılmasına kadar Kâbe’de Bilâl-i Habeşî ile birlikte ezan okudu. Resûlullah’ın okşadığı alnına düşen saçları hiç kestirmedi. 59 (678-79) yılında ölünceye kadar Mekke’de müezzinliğe devam etti. Kendisinden sonra Mescidi Harâm müezzinliğini oğlu ve torunları yüzyıllarca devam ettirmişlerdir.

Kureyş'in nesebini çok iyi bilen Ebû Mahzûre'den hanımı Ümmü Abdülmelik ve oğlu Abdülmelik ile Esved b. Yezîd en-Nehaî, Abdullah b. Muhayriz, İbn Ebû Müleyke ve daha başkaları hadis rivayet etmişlerdir. Hepsi de ezanı Hz. Peygamber'den öğrenmesiyle ilgili olan

sekiz rivayeti Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bulunmaktadır (III, 408-409; VI, 401). Bu rivayetlerden biri Sahîh-i Müslim'de, diğerleri Kütüb-i Sitte'ye dahil dört Sünen'de de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 408-409; VI, 401; Müslim, "Salât", 6; Ebû Dâvûd, "Salât", 28; Nesâî, "Ezân", 3, 4, 5, 6, 15, 16; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, I, 457-459, 476, 482; İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 450; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 133; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Tahran 1965, II, 85, 351; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 177; VI, 278-279; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 117-119; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 176; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 514-516.

Murat Sarıcık

EBÛ MANSÛR el-EYYÛBÎ

أبو منصور الأيوبي

Ebû Mansûr Muhammed b. Hasen b. Ebî Eyyûb el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî (ö. 421/1030)

Mütekaddimîn dönemi Eş‘ariyye kelâmcısı.

İbn Ebû Eyyûb diye de bilinir. Hayatı ve ilmî faaliyetleri hakkında fazla bilgi yoktur. Muhtemelen IV. (X.) yüzyılın ortalarından sonra Nîşâbur'da doğdu. Küçük yaşta ilim tahsiline başladı. İbn Fûrek'in öğrencisi oldu ve İslâm ilimlerini ondan öğrenerek tahsilini bitirdi. Üstün zekâsı ve gayreti yanında takvâsı ile de hocasının takdirini kazandı ve büyük kızıyla evlendi. Bu evlilikten, kaynaklarda yanlışlıkla İbn Fûrek'e atfedilen en-Nizâmî fî usûli'd-dîn adlı eserin müellifi olan Ebû Bekir el-Fûrekî (Yavuz, s. 90) dünyaya geldi. Hayatını öğrenci yetiştirmek ve eser yazmakla geçiren Ebû Mansûr, Zilhicce 421'de (Aralık 1030) Nîşâbur'da vefat etti ve Şâhinter Kabristanı'na defnedildi.

İnkârcılara karşı kuvvetli deliller getirerek İslâm akaidini savunduğu için Ebû Mansûr'a "hüccetü'd-din" unvanı verilmiştir. Hitabeti etkileyici olduğu kadar eserlerindeki üslûbun da ilgi çekici olduğu rivayet edilir. Muhakeme gücünde çağdaşı olan Eş‘arîler'den üstündü. Usul ilminde hocası İbn Fûrek'in metodunu benimseyip geliştirdi. Çok sayıdaki eserinin değişik medreselerde okutulduğu nakledilirse de ikisi dışında kaynaklarda bunların adları ve muhtevaları hakkında bilgi bulunamamıştır. Kendisinden "üstat" olarak bahseden Ebû Bekir el-Beyhakī, onun tavsiyesi üzerine yazdığı el-Esmâ˒ ve's-sıfât adlı eserinde bazı görüşlerini nakletmiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ondan "ehl-i hadîsin kelâmcılarından sâlih bir kişi" diye söz ederek iman konusuna ilişkin bir görüşünü yazmış, Ebû Bekir el-Fûrekî de eserinde bir iki yerde görüşlerine temas etmiştir. Bu kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Mansûr el-Eyyûbî'ye göre aklî delilleri bilmeden sadece naklî delillere dayanarak inanan kişinin (mukallid) imanı geçerlidir ve aklî delilleri bilmediği için de günahkâr değildir. Allah Teâlâ Kur'ân-ı

Kerîm’de zâtını tanıtırken kendisinin “müminlerin dostu” olduğunu ifade etmiş, yaratıklardan söz ederken de onların cisim olduğuna dikkat çekmiştir (el-Bakara 2/257; el-Münâfikūn 63/4). Bu da Allah’ın maddî bir varlık olmadığının delillerindendir. Arşa istivâ etmek “istilâ” mânasında değil “mutlak galip gelmek” anlamındadır. Çünkü istilâ, mutlak ve eksiksiz bir üstünlük anlamı taşımamaktadır. “Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı” anlamındaki hadis, Âdem’in dünyaya gönderilirken cennetteki şeklinin değiştirilmediğini ifade eder. Bir başka söyleyişle hadiste geçen “şekil” (sûret) Allah’la değil Hz. Âdem’le ilgilidir. Zira şekil bir şekil vericiyi gerektirdiğinden Allah’ın şekilli olması imkânsızdır. Beyhakī’nin bir rivayetinden anlaşıldığına göre Ebû Mansûr, Kur’an’ın i‘câzını sarfe* nazariyesiyle açıklayanların görüşüne temayül göstermiştir.

Eserleri. Kaynaklarda Ebû Mansûr el-Eyyûbî’nin iki eseri zikredilmektedir. 1. Telhîsü’d-delâ˒il. Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî, mülhidleri reddeden başka bir kitap olmasa bile bu eserin kendi konusunda tek başına yeterli sayılabilecek nitelikte olduğunu belirtir (et-Tebsîr, s. 194). 2. el-Mukni˓. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, adını kaydetmediği başka bir Eş‘arî âliminin bolca iktibaslar yaptığını söylediği (Tebsıratü’l-edille, s. 333) bu eserin Eş‘ariyye akaidini ihtiva ettiği ve Mâtürîdîler’e yönelik tenkitlere de yer verdiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Delâ˒ilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, I, 15-16; a.mlf., el-Esmâ˒ ve’s-sıfât, s. 369, 370, 519; Ebû Bekir el-Fûrekî, en-Nizâmî fî usûli’d-dîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2378, vr. 43b; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 194; Nesefî, Tebsıratü’l-edille (Salamé), s. 28, 333, 334; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi’l-müfterî, s. 249; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, Târîhu Nîsâbûr: el-Müntehab mine’s-Siyâk, (nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1362 hş., s. 137; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XVII, 573; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), IV, 147; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 90.

Yusuf Şevki Yavuz

EBÛ MANSÛR el-HEREVÎ

أبو منصور الهروي

Ebû Mansûr Muvaffak b. Alî el-Herevî

Bilinen en eski Farsça tıp kitabının yazarı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Heratlı olduğu ve IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Kendisini büyük bir üne kavuşturmuş olan Kitâbü'l-Ebniye ʿan hakāʾiki'ledviye adlı eserinin mukaddimesinde yer alan "Hazreti âlî mevlânâ el-emîr el-müsedded el-müeyyed el-mansûr" ibaresine bakarak kitabını Sâmânî Emîri I. Mansûr'a (961-976) ithaf ettiği ileri sürülürse de "el-mansûr" ifadesinin isim olmayıp diğerleri gibi unvan olabileceği ihtimali dikkate alınarak bu durum ihtiyatla karşılanmalıdır.

Ebû Mansûr'un çok seyahat ettiği ve bu arada Hindistan'a da gittiği anlaşılmaktadır. XIV. yüzyıldan itibaren tanınmaya başlayan kitabı nebâtî, hayvanî ve madenî ilâçlar olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Müellif 466'sı bitkilerden, kırk dördü hayvanlardan ve yetmiş beşi minerallerden elde edilmiş toplam 585 ilâcın adını alfabetik sıra ile vererek terkip ve tesirlerini izah etmektedir. Tıbbî bilgiler yanında ayrıca sodyum ve potasyum karbonatların birbirlerinden ayırt edilişleri, arsenik, bakır oksit, silisik asit ve antimon, bakır, kurşun bileşiklerinin zehirleyici nitelikleri, yanmamış kirecin kıl dökücü etkileri ve cerrahide kullanılması gibi kimyasal konular hakkında da bilgi vermiştir. Kitabın kaynakları arasında Srîhârgavadatta, Bâhayıl, Jatak gibi Hint; Hipokrat, Galen, Dioskorides, Aeginalı Paulus gibi Grek ve Ali b. Rabben et-Taberî, Huneyn b. İshak, Sâbit b. Kurre, Ebû Mâhir Mûsâ b. Yûsuf b. Seyyâr gibi İslâm bilginlerinin eserleri bulunmaktadır.

Kitâbü'l-Ebniye'nin ünlü şair ve sözlükçü Esedî-i Tûsî (ö. 465/1073) tarafından 447'de (1056) istinsah edilen ve Viyana Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek'te (A.F. 340) bulunan nüshasına dayanarak F. Romeo

Seligmann, önce Liber fundamentorum farmacologiae medici Abu Mansur Muwaffak adıyla muhtasar Latince çevirisini (Vienna 1830-1833), sonra da Codex vindobonensis sive medici Abu Mansûr Muwaffak bin Ali Heratensis Liber fundamentorum farmacologiae (Vienna 1838) adı altında

Farsça metnini birlikte yayımladı. Kitap daha sonra aynı metne dayanılarak Abdulchalig Achundow tarafından Die Pharmakologischen Grundsätze des Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi başlığıyla Almanca'ya çevrildi (Halle 1893, 1968). Eserin son zamanlarda Ahmed-i Behmenyâr ve Hüseyin Mahbûbî-i Erdekânî tarafından da yeni bir neşri yapılmıştır (Tahran 1346 hş./1967).

Kitâbü'l-Ebniye, tıp alanındaki bu şöhretinin yanında ayrıca gerek üslûbu gerekse dil sadeliği ve ifade güzelliği bakımından Farsça nesrin en güzel örneklerinden biri kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Âga Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut, ts., II, 356; Flügel, Handschriften, II, 534-536; Browne, LHP, I, 11, 478; A. Fonahn, Zur Quellenkunde der persischen Medizin, Leipzig 1910, s. 80, nr. 224-226; Storey, Persian Literature, II, 199-200; G. Lazard, La Langue des plus anciens monuments de la prose persane, Paris 1963, s. 45-48; Sezgin, GAS, III, 187, 201; M. Minovi, Introduction to the Photostatic, Tahran 1344 hş./1966; Ullmann, Die Medizin, s. 266-267; C. L. Elgood, Târîh-i Pizişkî-yi Îrân (trc. Muhsin Câvîdan), Tahran 1352 hş./1974, s. 520; Sarton, Introduction, I, 678-679; Muhammedi Kazvînî, "Kadîmterîn Kitâb der Zebân-i Fârsî-yi Hâliye", Bîst Makāle, Tahran 1363 hş., I, 65-68; Selim Ammar, Médecins et médecine de l'Islam, Paris 1984, s. 205; Safâ, Edebiyyat, I, 625; Mahmûd Necmâbâdî, Târîh-i Tıb der Îrân pes ez İslâm, Tahran 1366 hş., s. 634-640; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 187; DMF, I, 35, 194; L. Richter-Bernburg, "Abū Mansūr Mowaffaq b. Alī Heravī", EIr., I, 336-337.

Ali Haydar Bayat

EBÛ MANSÛR el-İCLÎ

أبو منصور العجلي

(ö. 123/741 [?])

Aşırı Şiî fırkalarından Mansûriyye'nin peygamberlik iddiasında bulunan kurucusu.

Kisf (gökten düşen kütle) ve Hannâk (boğucu) lakaplarıyla anılmakta olup hakkında yeterli bilgi yoktur. Mevcut rivayetlerden Sevâdülkûfe yerlilerinden olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Halef el-Kummî ve Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, onun Abdülkays kabilesinden olduğunu ileri sürerlerse de nisbesine bakarak Arap asıllı olduğunu ve Benî İcl kabilesine mensup bulunduğunu söylemek daha isabetli görünmektedir. Nevbahtî'nin, Ebû Mansûr'un okuma yazma bilmediği şeklindeki rivayetini ihtiyatla karşılamalıdır. Zira onun yetişmesinde, Kûfe'deki aşırı Keysânî Şiîleri'nden Leylâ en-Nâitiyye'nin öğrencisi Meylâ'nın geniş ölçüde tesirleri bulunduğu bilinmektedir. İclî'nin literatürde yer alan düşüncelerinde İslâmî gelenek yanında yahudi, hıristiyan ve gnostik felsefî birikime alışılmışın dışında âşina olduğunun görülmesi, ayrıca Farsça bilmesi ümmî olmadığını ortaya koyar. Çağındaki aşırılardan Mugīre b. Saîd el-İclî'nin yakınları olan yedi kişi arasında adı geçmemekle birlikte Mugīre'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ebû Mansûr, dinî görüşlerinden dolayı Emevîler'in Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından öldürülmüştür. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Mustafa eş-Şîbî ölüm tarihini 121 (739), C. Cahen 123 (741) olarak gösteriyorlarsa da bu konudaki kaynaklarda kesin bir tarih mevcut değildir. Öldürme olayının Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin valilik yıllarında (738-745) vuku bulduğu muhakkaktır.

Ebû Mansûr, dinî hayatının ilk dönemlerinde Muhammed el-Bâkır'ın imâmeti kendisine bıraktığını ileri sürerek imamlığını ilân etmişti. Ancak kaynaklar Bâkır'ın Ebû Mansûr'u kesinlikle reddettiğini, Ca'fer es-Sâdık'la da ihtilâfa düştüğünü ve Ca'fer'in kendisini üç defa lânetlediğini bildirmektedir. Bu durum onu başka yollarla imâmetini açıklamaya

sevketmiştir.

Onun Şiî düşünceye getirdiği en aşırı iddia, kendisinin Allah'ın huzuruna yükseldiği şeklindeki beyanıdır. Buna göre Allah onu semaya çıkarmış, eliyle başını okşamış ve sonra kendisine Süryânîce (Ebû Amr el-Keşşî'ye göre Farsça, bk. Ricâlü'l-Keşşî, s. 256) hitap ederek yeryüzüne dönmesini ve tebliğde bulunmasını emretmiştir. Nitekim Ebû Mansûr buna dayanarak, "Onlar gökten bir parçanın (kisf) düştüğünü görseler, birbiri üstüne yığılmış bulutlardır derler" meâlindeki âyetin (et-Tûr 52/44) kendisinin yeryüzüne geri gelişine işaret ettiğini ileri sürmüştür. Onun bu iddiası muhtemelen, bir adım daha ileri giderek ortaya atacağı peygamberlik iddiasını desteklemek gayesini güdüyordu. Nitekim imâmet terimini nübüvvete çevirerek Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve kendisinin peygamberliğini ilân ettikten sonra oğullarından altısının kendisinden sonra nübüvvetle görevlendirileceğini ve onların sonuncusunun aynı zamanda mehdî olacağını bildirmiştir. Peygamberliğin kesintisiz devam ettiğini, vahyin sürekli olarak yenilendiğini iddia eden Ebû Mansûr Hz. Muhammed'e sadece vahiy indirildiğini, te'vil ve açıklanmasının ise kendisine bırakıldığını ileri sürmüştür.

Ebû Mansûr'a göre Allah'ın yarattığı ilk insan "kelime" yani Hz. Îsâ, ikincisi de Ali b. Ebû Tâlib'dir. Kaynaklar, onun mensuplarının herhangi bir hususu teyit etmek için "kelime"ye yemin ettiklerini kaydetmektedir. Ona göre cennet ve cehennem birer insandır. Cennet zamanın imamı, cehennem de düşmanıdır. Bir rivayete göre ise cennet dünya nimetleri ve zevki, cehennem de dünyanın sıkıntılarıdır. Haramları ve yasakları, Allah'ın sevilmesini istemediği kişilerin adları olarak te'vil eden Ebû Mansûr'a göre zina, içki, kumar, domuz eti, ölü hayvan ve kan gibi haram kılınmış şeyler de mubahtır; bunların her biri bazı düşmanlara delâlet etmektedir. Bu düşüncesini, inanan ve iyi davranışlarda bulunanların yiyip içtikleri şeylerden ötürü vebale girmeyeceklerini ifade eden âyetlere (el-Mâide 5/5, 93) dayandıran Ebû Mansûr cennet, cehennem ve haramları tamamen sembolik kavramlar olarak görmüştür.

Kaynakların hemen hemen ittifakla belirttiğine göre Ebû Mansûr, taraftarlarına mezheplerine katılmayanları boğarak öldürmelerini emretmiş ve mallarını gasbetmelerine izin vermiştir. Hatta İbn Ebû Ya'lâ'ya göre

düşmanlarından kırk kişiyi öldürenin mutlaka cennete gideceğini söylemiştir (Tabakātü'l-Hanâbile, I, 33). Muhaliflerini boğarak öldürme emrinden dolayı da kendisine “Hannâk” lakabı verilmiştir. Ebû Mansûr'un terör niteliği taşıyan çeşitli eylemlerde bulunması ve bunları âdeta müesseseleştirmesi İslâm tarihinde dikkat çekici bir olaydır.

Ebû Mansûr, Şîa bünyesindeki aşırı düşünceleriyle kendisinden sonra gelen grup ve fırkalar üzerinde etkili olmuştur. Semaya yükseltilmesi ve Allah'la görüşmesi düşüncesi aşırı Sûfiyye'ye mi‘râc-ı rûhî şeklinde aksetmiş, te'ville ilgili görüşleri İsmâiliyye ve Karmatîler üzerinde müessir olmuştur. Vahyin sürekliliği ve peygamberliğin devamı konusundaki fikirleri ise Bahâîler tarafından benimsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Teˀvîlü muhtelifi'l-hadîs, Beyrut 1393/1972, s. 72-73; a.mlf., el-Maˁârif (Ukkâşe), s. 623; Nevbahtî, Fıraku'ş-Şîˁa, Necef 1959, s. 59-60; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 9-10; İbn Abdürabbih, el-ˁİkdü'l-ferîd, I, 267; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü'l-Makālât, Tahran 1964, s. 46-47, 66; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 331; a.mlf., el-Fark, (Kevserî), s. 138, 149; a.mlf., Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 202, 223, 224; İbn Hazm, el-Fasl, IV, 185; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 70; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakātü'l-Hanâbile, I, 33; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 178-179; a.e., Âtıf Efendi Ktp., nr. 1373, vr. 75[a]; Neşvân el-Himyerî, el-Hûrü'l-ˁîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1948, s. 169; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü iblîs, Kahire 1966, s. 95; Abdullah b. Hasan el-Irâkī, el-Fıraku'l-müfterika beyne ehli'z-zeyg ve'z-zendeka (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara 1961, s. 41; a.mlf., Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1962, s. 38; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 484; Kalhâtî, el-Keşf ve'l-beyân, British Museum, Or., nr. 2606, vr. 222b; Ebû Amr el-Keşşî, Ricâlü'l-Keşşî, Kerbelâ 1963, s. 256; Şeybî, es-Sıla, II, 139-141; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşˀetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 87-93; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Gulüv ve'l-fıraku'l-Gāliyye fi'l-hadâreti'l-

İslâmiyye, Bağdad 1982, s. 97-99; B. Lewis, The Assassins, London 1985, s. 128; I. Friedlaender, “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm”, JAOS, XXVIII (1907), s. 34, 62-63; XXIX (1909), s. 89, 90, 92-96; W. M. Watt, “Shiism Under the Umayyads”, JRAS (1960), s. 168; Claude Cahen, “Points de vue sur la revolution ‘Abbâside”, RH, CCVII (1963), s. 315; W. F. Tucker, “Abū Mansur el-‘Ijli and the Mansuriyya: a Study in Medieval Terrorism”, Isl., LIV (1977), s. 66-76; a.mlf., “Ebû Mansûr el-‘İclî ve Mansûriyye” (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Ankara 1982, s. 217-229.

Ethem Ruhi Fığlalı

EBÛ MANSÛR es-SEÂLİBÎ

(bk. SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr)

EBÛ MAʻŞER el-BELHÎ

أبو معشر البلخي

Ebû Maʻşer Caʻfer b. Muhammed b. Ömer el-Belhî (ö. 272/886)

IX. yüzyılın önde gelen müslüman astronom ve astrologlarından.

20 Safer 171 (10 Ağustos 787) tarihinde Belh'te doğdu ve ilk öğrenimini burada yaptı. Muhtemelen Me'mûn döneminde (813-833) Bağdat'a giderek kırk yedi yaşına kadar hadis ilmiyle meşgul oldu. Klasik kaynakların bildirdiğine göre aklî ilimlerle uğraşanları eleştiren, bu arada filozof Yaʻkūb b. İshak el-Kindî'nin aleyhinde bulunan ve halkı da bu yönde kışkırtan Ebû Maʻşer, Kindî'nin zekice hazırladığı bir plan sonucunda matematikle ilgilenmeye başlamış, sonra da kendisini şöhrete kavuşturan astronomi ve astrolojiye merak sarmış, böylece Kindî onun eleştirilerine hedef olmaktan kurtulmuştur (İbnü'n-Nedîm, s. 386). Başka bir rivayete göre ise hacca gitmek üzere Horasan'dan ayrılan Ebû Maʻşer, Bağdat'ın yakınındaki Kerker'de Ali b. Yahyâ el-Müneccim'in kütüphanesini görünce astronomiye merak sarmış ve hacca gitmekten vazgeçerek Abbâsî Halifesi Muʻtemid-Alellah'ın kardeşi ve ikinci veliahdı Muvaffak'ın hizmetine girmiş, sonunda çağının en büyük astronomi ve astroloji âlimi olmuştur.

Latin dünyasının Albumasar ve Bizanslılar'ın Apomasar adıyla tanıdıkları Ebû Maʻşer, Kindî'den başka Sind b. Ali ile Bettânî gibi o dönemin ünlü bilgin ve astronomları ile de yakın ilişki içindeydi. Hatta Sind b. Ali el-Medhalü'l-kebîr adlı eserini ona armağan olarak verdiği halde Ebû Maʻşer'in bunu kendisine mal ettiği yolunda bazı görüşler mevcuttur. İddiaya göre kırk yedi yaşından sonra astronomi öğrenen bir kimsenin bu hacimde ve böylesine önemli bir eser yazması kolay bir iş değildir (İbnü'l-Kıftî, s. 107-108; ayrıca aş. bk.). Bazı kaynaklar onu astronomi ve astroloji alanında İslâm milletlerinin en âlimi, ayrıca İran'ın ve diğer milletlerin tarihini en iyi bilen biri olarak niteliyorsa da Ebû Maʻşer siyasî tarihten çok kültür tarihiyle ilgilenmiştir.

İlk ve Ortaçağ bilim ve düşüncesinde hâkim olan genel anlayışa göre ay üstü âlemi her bakımdan ay altı âlemini sürekli olarak etkilemektedir. Bu ilkeden hareket eden Ebû Ma‘şer, astronominin müsbet verilerine dayanarak astrolojiyi temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre zamanı belirleyen ve mevsimlerin meydana gelmesini sağlayan yıldızlar elbette ki her şahsın ahlâk, karakter ve psikolojik yapısı üzerinde de etkili olacaktır (el-Medhalü’l-kebîr, s. 33). Onun eserleri, Ortaçağ’dan modern çağın başlarına kadar astrolojiye inanan veya inanmayan herkes için başlıca kaynak olmuştur.

Saralı olduğu ve dolunay zamanında sarasının tuttuğu rivayet edilen Ebû Ma‘şer 28 Ramazan 272’de (8 Mart 886) 100 yaşlarında Vâsıt’ta öldü.

Eserleri. Ebû Ma‘şer’in kaleme aldığı eserlerin listesi İbnü’n-Nedîm ve İbnü’l-Kıftî tarafından zikredilmekte, bunlardan birincisinde otuz beş, ikincisinde otuz sekiz eser ismi yer almaktadır.

Bazı kimseler, onun geç yaşlarda astronomi ve astrolojiyle ilgilenmeye başlamasını sebep göstererek o yaştan sonra bu kadar çok ve mükemmel eser vermenin mümkün olmadığını, dolayısıyla eserlerinden bir kısmının intihal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bugün modern araştırmalar da bu iddiada gerçek payı bulunduğunu kabul etmektedir (eserlerin bir listesi ve bugüne ulaşanların yazma nüshaları için bk. Sezgin, VII, 141-151). 1. el-Medhalü’l-kebîr ilâ ʿilmi ahkâmi’n-nücûm. Birçok nüshası bulunan eser sekiz “makale” halinde düzenlenmiştir. Bu makalelerde sırasıyla astrolojinin filozofik ve tarihî gerekçesi, sabit yıldızlarla burçların sayıları ve özellikleri, yedi gezegenin ve bilhassa güneşle ayın yeryüzüne olan etkileri, gezegenlerin astrolojik karakterleri ve burçlarla gökyüzünün diğer kısımlarına olan tesirleri, burçların birbirleriyle ve insanlarla olan ilişkileri, burçlarla iklimler arasındaki münasebet, gezegenlerin güçleri ve aralarındaki bağıntılar, astrolojiyle ilgili temel tarihî bilgiler konu edilmiştir. Johannes Hispalensis 1133 yılında kitabın tamamını, Hermannus Secundus ise 1140’ta eseri özet halinde Latince’ye çevirdiler. Bu ikinci çeviri 1485-1515 yılları arasında yedi defa basıldı. Kitap ayrıca XIII. yüzyılda İbrânîce’ye, XIV. yüzyılda Almanca ve İngilizce’ye çevrildi. Bu eserin hıristiyan dünyasında büyük bir etki yaptığı bilinmektedir. Kitapta yer alan astrolojinin ana hatlarının gelgit olayının bir açıklamasını içerdiği ve

Ortaçağ Avrupası'nın denizlerin alçalıp yükselmesi kanunlarını bu eserden öğrendiği kabul edilmektedir. Ancak bu açıklamalarda gözlemlere dayanan gerçek bilgilerin yanında garip yorumlar da bulunmaktadır. Fuat Sezgin, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasını (Cârullah Efendi, nr. 1508) tıpkıbasım olarak yayımlamıştır (Frankfurt 1405/1985). 2. el-Medhalü's-sagīr (Kitâbü Muhtasari'l-Medhal). el-Medhalü'l-kebîr'den sonra yazılan ve XII. yüzyılda Latince'ye çevrilen eser yedi fasıl üzerine tertip edilmiştir. Bunlar burçların mahiyeti ve işaretleri, gezegenlerin tek başlarına ve güneşe nisbetle konumları, gezegenlerin yirmi beş konumu, gezegenlerin güçleri ve iyilikleri, gezegenlerin karakterleri ve işaretleri, talih, gezegenlerin yükselişleri hakkındadır. 3. Kitâbü'l-Kırânât (Kitâbü'l-Milel ve'd-düvel). Sekiz makale halinde düzenlenmiş olup 869 veya 883'ten sonra yazıldığı sanılmaktadır. İbnü'n-Nedîm, bu çalışmanın İbnü'l-Bâzyâr için kaleme alındığını belirtir. Eser Johannes Hispalensis tarafından Latince'ye çevrilmiş ve 1489'da Augsburg'da, 1515'te de Venedik'te basılmıştır. 4. Kitâbü Tehâvîli sini'l-ʿâlem (Kitâbü'n-Nükât). Önceki kitabın özeti olan eser, ay veya gün olarak bir yılın astrolojik karakteriyle ilgili kısa bir çalışmadır. Johannes Hispalensis tarafından Latince'ye çevrilerek Augsburg'da 1488, 1489 ve 1495; Venedik'te 1488 ve 1506 yıllarında yayımlanmıştır. 5. Kitâbü Tehâvîli sini'l-mevâlîd. Dokuz makaleden oluşan eseri, Siczî el-Câmiʿu'ş-Şâhî adlı çalışmasında özetlemiş ve bu özet Farsça'ya tercüme edilmiştir. Orijinal Arapça'sı Grekçe'ye de çevrilen kitabın ilk beş makalesi Grekçe'den Latince'ye tercüme edilmiş ve 1559'da Basel'de yayımlanmıştır. 6. Kitâbü Asli'l-usûl. Bu eser Ebü'l-Anbes es-Saymerî'ye (ö. 899 [?]) atfedilmektedir. Yazma nüshaların birçoğunda (meselâ Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 829; British Museum, Or. 3540) Saymerî'nin eseri olarak gösterilmekte, fakat Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki risâlenin (Hamidiye, nr. 824), Ebû Maʻşer tarafından yazıldığı bilinen el-Asl fî ʿilmi'n-nücûm ve Sırrü'l-esrâr başlıklarını taşıması risâlenin ona ait olduğu hususunda şüphe uyandırmaktadır. Eser birçok tanınmış âlimden aktarılan geniş bilgileri içerir, özellikle ikinci kısmı daha değerlidir. 7. Kitâbü'l-Mevâlîdi's-sagīr. İbnü'n-Nedîm'in iki makale ve on üç fasıldan oluştuğunu bildirmesi sebebiyle Kitâbü Ahkâmi'l-mevâlîd ile aynı eser olmadığı anlaşılmaktadır. Eser, Ebû Maʻşer el-Felekî olarak tanımlanan bir Yunan filozofuna ait Kitâbü'l-Muhakkıki'l-müdekkik el-Yûnanî el-feylosûf eş-Şehîr bi-Ebî Maʿşer el-Felekî ile benzerlik gösterir. Bu dikkat çekici çalışma Kahire'de birçok defa basılmış ve J. M. Faddegon

eser hakkında kısa bir tanıtma yazmıştır (“Notice sur un petit traité d’astrologie attribué à Albumasar [Abu Ma’sar]”, JA, sy. 213 [1928], s. 150-158). Kitabın ilk dört faslı değişik zamanlara ait büyü ve astroloji, sonraki beş fasıl Pisagor (Pythagoras) ve Petosiris’e atfedilen çeşitli tahminler, son dört fasıl da doğumlar hakkındadır; 12. fasıl erkeklerle, 13. fasıl kadınlarla ilgilidir. Brockelmann eseri Kitâbü Mevâlîdi’r-ricâl ve’n-nisâ ͗ adıyla vermektedir. Ona göre yirmi dört kısımdan oluşan eserin yarısı erkeklere, yarısı da kadınlara ayrılmıştır. 8. Müzâkerâtü Ebî Ma ͑ şer fî esrâri ͑ ilmi’n-nücûm. Kitapta Ebû Ma‘şer’in astroloji sırlarıyla ilgili görüşleri yer alır. Eseri bizzat Ebû Ma‘şer değil öğrencisi Ebû Saîd Şâzân kaleme almıştır. Kitap, IX. yüzyılda Bağdat’ta revaçta olan uygulamalı astroloji hakkında geçerli bilgiler vermekte ve bu sebeple sık sık dönemin müslüman tarihçilerini zikretmektedir (D. M. Dunlop, “The Mudhākarāt fī Ilm an-Nujūm”, Iran and Islam, ed. C. E. Bosworth [Edinburg 1971], s. 229-246). 9. Kitâbü’s-Sihâm. Bu eser, insanlar tarafından kullanılan eşyaya hükmettiğine inanılan özel talihlere dairdir. Liber Albumazar de duodecim domibus astrorum adlı eser bu kitabın Latince çevirisi gibi görünüyor; De partibus et eorum causis’deki hiç değilse ilk risâlenin de bu eserden çevrilmiş olması mümkündür. 10. Kitâbü İsbâti ͑ ilmi’n-nücûm. el-Medhalü’l-kebîr’de bulunan Harrânîler’e ait teorileri ayrıntılı biçimde açıklayan bu çalışma, muhtemelen Ebü’s-Sakr el-Kabîsî’nin, el-Medhal ilâ sınâ ͑ ati ahkâmi’n-nücûm’un giriş kısmında zikrettiği Ali b. Îsâ el-Harrânî’nin Risâle fî ibtâli sınâ ͑ ati ahkâmi’n-nücûm’una nazîre olarak yazılmıştır. 11. Kitâbü’l-Ülûf. Ebû Ma‘şer’in en önemli çalışmalarından birini teşkil eden bu eser kayıp olmakla birlikte Ebû Saîd es-Siczî tarafından yapılmış bir özeti mevcuttur. Bazı kaynaklarda Kitâbü’l-Ülûf fî büyûti’l- ͑ ibâdât ve Kitâbü’l-Edvâr ve’l-ülûf adlarıyla zikredilen eserin esas konusu astrolojidir. 12. Kitâbü’t-Tabâ ͗ i ͑ i’l-kebîr. Zamanımıza ulaşmayan eserin beş bölümden oluştuğu İbnü’n-Nedîm’den öğrenilmektedir (el-Fihrist, s. 387). 13. Kitâbü’s-Sehmeyn ve a ͑ mâri’l-mülûk ve’d-düvel. Hükümdarlarla devletlerin hayat ve talihleriyle ilgili olduğu bilinen kitap günümüze ulaşmamıştır. 14. Kitâbü Zâ ͗ ircât ve’l-intihâ ͗ ât ve’l-memerrât. Hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan eser astroloji tarihiyle ilgili olmalıdır. 15. Kitâbü İktirâni’n-nahseyn fî bürci’s-Seratân. Adından, Yengeç burcu içinde Satürn ve Mars kavuşumunun zararlı etkilerinden bahsettiği anlaşılan bir eserdir. 16. Kitâbü’s-Suver ve’l-hükmi ͑ aleyhâ. Arapça’sı ele geçmemiştir; fakat De ascensionibus imaginum adlı kitabın bu eserin Latince tercümesi

olduğu sanılmaktadır. 17. Zîcü'l-hezârât. Altmıştan fazla bölüm içerdiği bilinen eser 840-860 yılları arasında yazılmıştır. 18. Kitâbü'l-Mizâcât. Siczî'nin özetlediği Kitâbü Mizâcâti'l-kevâkib ile aynı eser olması muhtemel olup gezegenlerin birbirleriyle ilişkilerine dairdir. 19. Kitâbü'l-Envâˀ. Yıldız takvimiyle ilgili olmalıdır. 20. Kitâbü'l-Mesâˀil. İbnü'n-Nedîm bu

eseri bir özet olarak tanımlar; Kitâbü'l-Kâmil ile aynı eser olması muhtemeldir. 21. Kitâbü'l-Mevâlîdi'l-kebîr. İbnü'n-Nedîm'e göre Ebû Ma'şer bu eserini tamamlamamıştır (a.g.e., s. 386). 22. Kitâbü'l-Kâmil (Kitâbü'l-Mesâˀil). İbnü'n-Nedîm'e göre müellif tamamlayamadığı bu eserine "el-Kâmil" veya "el-Mesâ'il" adını verecekti. İbnü'l-Kıftî ise bunu el-Kâmil ve'ş-şâmil adıyla zikretmektedir. 23. Kitâbü'l-Cemhere. İbnü'n-Nedîm, bu kitabın astroloji hakkında yaygın telakkilerin derlemesinden ibaret olduğunu söyler. Bu durumda eserin Kitâbü Asli'l-usûl'ün ikinci kısmının özgün şekli olduğu düşünülebilir. 24. Kitâbü Heyˀeti'l-felek ve'htilâfi tulûˁihî. İbnü'n-Nedîm'den eserin beş fasıl üzerine düzenlenmiş olduğu öğrenilmektedir. 25. Kitâbü Tefsîri'l-menâmât mine'n-nücûm. Adından, astrolojinin verilerine göre rüya tabiri yapan bir eser olduğu anlaşılmaktadır. 26. Kitâbü'l-Emtâr ve'r-riyâh ve tagayyüri'l-ehviye. Eserin ilk kısmı hava değişimleri, rüzgâr ve yağmurlarla ilgili olan meteorolojik astrolojiye, ikinci kısmı ise maddelerin değerleriyle ilgili olan paha astrolojisine dairdir. Bu kitaba, Ebû Ma'şer'in 5 Mart 832'de Nîşâbur'da baktığı yıldız falının yorumu da eklenmiştir. 27. Kitâbü Tebâˀiˁi'l-büldân ve tevellüdi'r-riyâh. Ebû Ma'şer bu çalışmasında muhtemelen, dünyanın değişik bölgelerinin aynı gökyüzünün altında bulunmalarına rağmen neden aynı zamanda farklı meteorolojik olaylara mâruz kaldıkları konusunu astrolojik açıdan incelemiştir. 28. Kitâbü'l-Meyl fî tahvîli sini'l-mevâlîd. Eserde aynı zamanda doğmuş birçok canlı arasındaki farklar incelenmiş olmalıdır. 29. Kitâb fî büyûti'l-ˁibâdât. Sâbiîler'in garip gezegen mâbedlerini tanıtır. Kitâbü'l-Ülûf ile aynı eser olduğu sanılmaktadır. 30. Kitâbü İhtilâfi'z-zîcât. Bu çalışmanın bazı bölümleri, David Pingree tarafından The Thousands of Abū Ma'shar'da (bk. bibl.) ele alınmıştır. 31. Kitâbü Ahkâmi'l-mevâlîd. Bu eserin Ebû Ma'şer tarafından iki defa yazıldığı anlaşılmaktadır. İkinci eser, el-Câmiˁu'ş-Şahî'nin üçüncü kısmında Siczî tarafından özetlenmiştir. 32. Kitâbü Kırânâti'l-kevâkib fi'l-bürûci'l-isnâ ˁaşer. Farsça'ya da çevrilmiş olan eserde burçların her biri

içindeki gezegen tertiplerinin etkileşimleri ele alınmıştır. 33. Kitâbü'l-İhtiyârât ʿ alâ menâzili'l-kamer. Ayın menzillerinden hareketle bir felâketi önlemek veya başarıyla sonuçlanması arzulanan bir teşebbüse girişmek için uygun zaman araştırmayı, geleceğin uğurlu veya uğursuz özelliğini tesbit etmeyi (ihtiyârât, hemeroloji) konu alan bu eserden başka İbnü'l-Kıftî bir de el-İhtiyârât adlı eserden söz etmektedir.

Bunların dışında kaynaklarda Ebû Maʻşer'in şu eserleri de zikredilmektedir: Kitâbü'l-Kavâtıʿ ʿale'l-heylâcât, Kitâbü Zîci'l-kırânât ve'l-ihtirâfât, Kitâbü'l-Evkāt, Kitâbü'l-Evkāt ʿ alâ isnâ ʿ aşeriyyeti'l-kevâkib (Kitâbü'l-Evkāt ile aynı eser olması kuvvetle muhtemeldir), Kitâbü'l-Kedhudâ ve Kitâbü'l-Heylâc (İbnü'l-Kıftî bu iki eseri Kitâbü'l-Heylâc ve'l-kedhudâ şeklinde tek kitap olarak zikretmektedir).

Ayın konumuyla ilgili Flores de electionibus ve De electionibus lunae adlı Latince kitapların asıllarının da Ebû Maʻşer'e ait olduğu ileri sürülmektedir. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de onun adına kayıtlı Makāle fi'l-aʿdâdi'l-mütehâbbe ve havâssihâ adlı beş varaklık risâlede meşhur Faslı mutasavvıf ve âlim İbnü'l-Bennâ'nın (ö. 721/1321) adından söz edilmesi, mevcut metnin ona aidiyetini imkânsız kılmakla birlikte bunun kendisine ait bir eserden alınmış parçanın yeniden kaleme alınmış bir versiyonu olması da muhtemeldir. Bu risâle Zeina Matar ve Oliver Kahl tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir ("A Treatise on the Amicable Numbers 220 and 284 Attributed to Abū Maʻshar al-Balkhī", JSS, XXIV/2 [1990], s. 233-243).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Maʻşer el-Belhî, el-Medhalü'l-kebîr (tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1405/1985, s. 33; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 386-387; Sâid el-Endelüsî, Tabakātü'l-ümem, s. 65-66; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 106-108; Suter, Die Mathematiker, s. 28-30; a.mlf., "Ebû Maʻşer", İA, IV, 36; Brockelmann, GAL, I, 250-251; Suppl., I, 394-396; J. Vernet, Problemas bibliográficos en torno a Albumasar, Barcelona 1952; Sarton, Introduction, I, 568-569; R. Lernay, Abū Maʿshar and Latin Aristotelianism in the

Twelfth Century, Beirut 1962; D. Pingree, The Thousands of Abū Maᶜshar, London 1968; a.mlf., Abū Maᶜshar: De revolutionibus nativitatum, Leipzig 1968; a.mlf., "Abū Maᶜshar", DSB, I, 32-39; a.mlf., "Abū Maᶜšar Balkī", EIr., I, 337-340; Sezgin, GAS, V, 274-275; VI, 156-157; VII, 139-151, 328-329; Ulmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 316-325; Julius Lippeit, "Abû Maᶜšar's Kitâb al-Ulûf", WZKM, IX (1895), s. 351-358; L. Thorndike, "Albumasar in Sadan", ISIS, sy. 45 (1954), s. 22-32; H. Hermelink, "Datierung des 'Liber introductorius' von Abumasar (Kitāb al-Mudhal al-Kabir von Abū Maᶜshar)", Sudhoffo Archiv, sy. 46, München 1962, s. 264-265; J. C. Vadet, "Une défence de l'astrologie dans le madhal d'Abū Maᶜšar al-Balhī", Annales Islamologiques, V, Cairo 1963, s. 130-180; J. M. Millás, "Abū Maᶜshar al-Balkhī", EI² (İng.), I, 139-140.

Muammer Dizer

EBÛ MA‘ŞER es-SİNDÎ

أبو معشر السندي

Ebû Ma‘şer Necîh b. Abdirrahmân es-Sindî elMedenî (ö. 170/787)

Megāzî müellifi ve muhaddis.

Menşei hakkında kaynaklarda çeşitli rivayetler zikredilir. Aslen Hindistanlı olduğu ve Sindî lakabını bu sebeple aldığı sanılmakta, Arapça’yı iyi telaffuz edemeyişi de buna bağlanmaktadır. Bir rivayete göre ise aslen Yemenlidir. Yezîd b. Mühelleb Yemâme ve Bahreyn’de Hâricî isyanlarını bastırdığı sırada esir alınmış, Mahzûm kabilesinden bir kadın veya Halife Mansûr’un kızı kendisini satın alarak âzat etmiştir. Torunu Hüseyin b. Muhammed’in bildirdiğine göre önceleri adı Abdurrahman b. Velîd b. Hilâl iken esir edilerek Medine’de satıldığı sırada onu Esedoğulları’ndan biri almış ve adını Necîh olarak değiştirmiştir. Daha sonra Ümmü Mûsâ b. Mehdî tarafından satın alınıp âzat edilmiş ve böylece mirası Hâşimoğulları’na kalmıştır. Öte yandan onun Hanzale b. Mâlik oğullarından olduğu da belirtilmektedir. Fakat ailesi Hâşimoğulları’nın âzatlısı olarak anılmayı kendi soyuna tercih etmiştir. Ayrıca aslen Himyerli bir aileden geldiği ve hicrî 100 (718) yılında ölen ve sahâbî olduğu rivayet edilen Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf’i gördüğü de söylenir. Ebû Misher Ebû Ma‘şer’in siyahî olduğunu iddia etmişse de oğlu Muhammed beyaz ırktan geldiğini belirtmiştir.

Başta Abbâsî Halifesi Mehdî olmak üzere ilmî yönden pek çok kişinin dikkatini çeken Ebû Ma‘şer’in okuma yazma bilmediği Yahyâ b. Maîn tarafından belirtilmektedir. Onun bu ilmî seviyesini, katıldığı meclislerde güçlü hâfızası sayesinde elde ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim önceleri basit bir terzi iken megāzî haberlerini nasıl ezberlediği oğluna sorulduğu zaman oğlu Muhammed, babasının ilim tahsil ettiği hocasının meclislerine pek çok tâbiî katıldığını, bunların megāzî konularını kendi aralarında müzakere ederken onun bu haberleri ezberlediğini söylemiştir.

Halife Mehdî 160 (776-77) yılında Ebû Ma‘şer’i Medine’den alıp Bağdat’a götürmüş ve kendisine 1000 dinar vererek yanında bulunmasını ve çevresindekilere ilim öğretmesini istemiştir.

Hayatının son on yılını Bağdat’ta geçiren Ebû Ma‘şer, burada Abbâsî hânedanının ileri gelenlerinin teveccühünü kazanmıştır.

Hocaları arasında Muhammed b. Kâ‘b, Saîd b. Ebû Saîd el-Makbûrî, İbn Ömer’in âzatlısı Nâfi‘, İbnü’l-Münkedir ve Hişâm b. Urve gibi muhaddisler yer almaktadır. En meşhur talebeleri ise oğlu Muhammed, Leys b. Sa‘d, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahman b. Mehdî, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Saîd b. Mansûr ve Vâkıdî vb. âlimlerdir.

Ebû Ma‘şer hadisten çok megāzî konusunda âlimlerin güvenini kazanmış, tarihçi olarak İbn İshak’tan daha üstün görülmüştür. Nitekim Ahmed b. Hanbel onun megāzî konularını iyi bildiğini söylemiş, özellikle Muhammed b. Kâ‘b’dan naklettiği tefsirle ilgili hadislere itibar edilebileceğini belirtmiş, diğer konulardaki rivayetlerinde ise çelişkiler bulunduğunu ifade etmiştir. Talebelerinden Hüşeym b. Beşîr, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn ve Yezîd b. Hârûn kendisi hakkında övücü sözler söylemişler; İbnü’l-Medînî, İbn Maîn, Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî gibi muhaddisler ise onu zayıf saymışlardır. Ahmed b. Hanbel Ebû Ma‘şer’den hadis nakletmiş, Buhârî ve Müslim ise rivayetlerine sahihlerinde yer vermemişlerdir. Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Ma‘şer’in bazan makbul, bazan makbul olmayan hadisler rivayet ettiğini, İbnü’l-Medînî ile Fellâs da Muhammed b. Kays ve Muhammed b. Kâ‘b’dan naklettiği hadislerin sahih, Saîd el-Makbûrî, Hişâm b. Urve ve İbnü’l-Münkedir’den rivayet ettiklerinin ise yazmaya bile değmeyecek derecede zayıf olduğunu söylemişlerdir. Tirmizî onun hâfıza yönüyle tenkide uğradığını bildirmiştir.

Ebû Ma‘şer 170 yılı Ramazan ayında (Mart 787) Bağdat’ta vefat etti, cenaze namazını Halife Hârûnürreşîd kıldırdı.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Megāzî. Bu kitabında Hz. Peygamber’in hayatını bütün safhalarıyla anlattığı kaydedilir. Günümüze ulaşmayan eserin bazı bölümleri Vâkıdî, İbn Sa‘d ve Taberî tarafından intikal ettirilmiştir. 2. Târîhu’l-hulefâʾ. Müellifin vefatına kadar meydana gelen hadiseleri

kronolojik olarak nakleden bir eserdir. Taberî Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk'ünde günümüze gelmeyen bu kitaptan yer yer nakiller yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 418; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 161; II, 118; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VIII, 114; a.mlf., ed-Duʿafâʾ (Zâyed), s. 119; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 159, 187; Nesâî, ed-Duʿafâʾ, s. 242; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, IV, 308-309; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VIII, 493-495; İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûhîn, III, 160-161; Dârekutnî, ed-Duʿafâʾ, s. 242; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 427-431; İbnü'l-Cevzî, ed-Duʿafâʾ, III, 157; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 267; İbnü'n-Nedîm, Fihrist, s. 142; Zehebî, el-ʿİber, I, 258-259; a.mlf., Mîzânü'l-İʿtidâl, IV, 246-248; a.mlf., el-Mugnî, II, 694-695; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 435-440; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 234-235; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, X, 419-422; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 106; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 278; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, I, 35-36; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 489; Brockelmann, GAL Suppl., I, 207; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 328-329; Sezgin, GAS, I, 291-292; Şâkir Mustafa, et-Târîhu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrihûn, Beyrut 1983, I, 162-163; H. Suter, "Ebû Ma'şer", İA, IV, 36; J. Horovitz – F. Rosenthal, "Abū Maʿshar", EI² (İng.), I, 140.

Selman Başaran

EBÛ MA‘ŞER et-TABERÎ

أبو معشر الطبري

Ebû Ma‘şer Abdülkerîm b. Abdissamed b. Muhammed et-Taberî el-Kattân (ö. 478/1085)

Kıraat ve tefsir âlimi.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Taberistan’da doğduğu için Taberî nisbesi ve pamuk ticareti yaptığı veya bu işle uğraşan bir aileden geldiği için de Kattân lakabı ile anıldığı söylenebilir.

İlim tahsili için pek çok seyahat yapan Ebû Ma‘şer et-Taberî, Mekke’de Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Kârezînî, Harran’da Ebü’l-Kāsım Ali b. Muhammed ez-Zeydî, Mısır’da Ebü’l-Abbas İbn Nefîs ve İsmâil b. Amr b. Râşid el-Haddâd’dan kıraat okudu. Râgıb el-İsfahânî ve Ebü’l-Fazl er-Râzî de onun kıraat hocaları arasında yer almıştır. Ayrıca Ebû Ali el-Ahvâzî’den icâzet* yoluyla pek çok kıraat rivayet etti. Ebû Abdullah İbn Nazîf, Ebü’n-Nu‘mân Türâb b. Ömer, Ebü’t-Tayyib et-Taberî gibi âlimlerden hadis dinledi. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i ile Muhammed b. Hasan en-Nakkaş’ın (ö. 351/962) telif ettiği bir tefsir olan Şifâ᾿ü’s-sudûr’u hocası Zeydî’den, el-Keşf ve’l-beyân adlı tefsiri de bizzat müellifi Sa‘lebî’den rivayet etti. Kendisinden de Ebû Ali İbnü’l-Arcâ’, Hasan b. Halef b. Belîme, Mansûr b. Hayr ve daha pek çok kimse kıraat okudu. Ebû Nasr Ahmed b. Ömer el-Gāzî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâkī el-Ensârî, İbrâhim b. Ahmed es-Saymerî ve diğerleri ondan rivayette bulunmuşlardır.

Kaynaklarda muhakkik ve sika* bir âlim olduğu bildirilen ve Mekkeliler’in kıraat üstadı olarak anılan Ebû Ma‘şer et-Taberî, muhtemelen ilmî seyahatlerinden sonra yerleşip hayatının sonuna kadar yaşadığı Mekke’de vefat etti.

Eserleri. 1. et-Telhîs fi’l-kırâ᾿âti’s-semân. 1039’da (1629-30) istinsah edilen

bir nüshası Berlin’de bulunmaktadır (Staatsbibliothek, nr. 653, 81 varak). 2. Kitâbü Sûkı’l-ʿarûs. Kıraate dair meşhur ve garîb 1500 rivayet ve tariki ihtiva ettiği kaydedilmekte olup Zehebî kitaptaki rivayet ve tariklerin 1500’ü bulacağını sanmadığını söylemektedir (Maʿrifetü’l-kurrâʾ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 152b; yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 518).

3. el-Câmiʿ fi’l-kırâʾati’l-ʿaşr. 739’da (1338-39) istinsah edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 42, 95 varak). 4. Muhtasar fî ifrâdi kırâʾâti’l-İmâm Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâʾ. 591’de (1195) istinsah edilen bir nüshası Dublin’de mevcuttur (Chester Beatty Ktp., nr. 3925/2, vr. 94-119). 5. ʿUyûnü’l-mesâʾil (yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil: mahtûtâtü’t-tefsîr, I, 229; Brockelmann, GAL, I, 518).

Kaynaklarda adları zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü’r-Reşâd fî şerhi’l-kırâʾâti’ş-şâzze, Tabakātü’l-kurrâʾ, Kitâbü’d-Dürer fi’t-tefsîr, Kitâbü’l-ʿAded, Taʿdâdü’l-ây, Tefsîru Ebî Maʿşer, Kitâbü’l-Mesâhif.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 644; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 435-436, 487; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 152a-b; Sübkî, Tabakāt, V, 152; İsnevî, Tabakātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 409-410; Fâsî, el-ʿİkdü’s-semîn, V, 475-476; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 401; a.mlf., en-Neşr, I, 35, 77-78; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 49-50; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 332-333; Keşfü’z-zunûn, I, 418, 441, 479, 752; II, 1009, 1106, 1187; Îzâhu’l-meknûn, I, 468; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 608; el-Fihrisü’ş-şâmil: mahtûtâtü’l-kırâʾât, Amman 1407/1987, I, 91; a.e.: mahtûtâtü’t-tefsîr, Amman 1407/1987, I, 229; Brockelmann, GAL, I, 518; Suppl., I, 722.

Ali Turgut

EBÛ MEDYEN

أبو مدين

Şuayb b. el-Hüseyn el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 594/1198)

Medyeniyye tarikatının kurucusu Kuzey Afrikalı mutasavvıf.

515 (1121) yılı civarında Endülüs’te İşbîliye (Sevilla) yakınlarındaki Katniyane (Cantillano) kasabasında doğdu. Küçük yaşta yetim kaldı. Ağabeylerinin koyun sürüsünü güttüğü sıralarda çevresindekilerin ibadet edip Kur’an okuduklarını gördükçe bilgisizliği yüzünden bu tür dinî vecîbelerini yerine getiremediği için büyük bir eziklik duymaya başladı; bu şekilde içinde tahsil arzusu doğdu. Kardeşleri başlangıçta tahsil için ayrılmasına engel oldularsa da onun son derece istekli ve kararlı olduğunu görünce anlayış gösterdiler. Bunun üzerine Katniyane’den ayrılan Ebû Medyen önce Tanca’ya, daha sonra Sebte ve Merakeş’e gitti. Merakeş’te iken Endülüs’e giden bir askerî birliğe katıldı. Dönüşünde, kendisini ilim ve ibadete verecekse Fas’a gitmesi gerektiği tavsiye edilince Fas’a geçti. Daha sonra Karaviyyin Camii’nde fıkıh okumaya başladı, Ali b. Gālib’den Mâlikî fıkhı dersleri aldı; İmam Mâlik’in el-Muvattaʾını ve Tirmizî’nin el-Müsned’ini okudu. Öğrendiği nazarî bilgilerin yanı sıra derslerde geçen âyet ve hadisleri günlük hayatta ve nefsinde uygulamaya büyük çaba gösteriyor, bunların derunî mânalarını iyice kavramaya çalışıyordu. Zâhir ulemâsında aradığını bulamayınca mutasavvıf Ebü’l-Hasan İbn Hirzihim’in sohbetlerine devam etmeye başladı. Hâris el-Muhâsibî’nin er-Riʿâye li-hukūkı’llâh adlı eseriyle Gazzâlî’nin İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn’ini ondan okudu. Tarikat hırkasını Ebû Abdullah ed-Dekkāk ile Ebü’l-Hasan Ali es-Selevî’den giydi. Daha sonra kerâmetlerini duyduğu Ebû Yaizzâ Yelennûr b. Meymûn’un meclisine katıldı. Bir müddet sohbetlerine devam ettikten sonra onun iznini alarak Bicâye’ye gitti. Ebû Yaizzâ’ya büyük hayranlık duyduğunu ifade eden Ebû Medyen, şeyhi hakkındaki yakışıksız söylentileri reddederek ona olan bağlılığını devam ettirdi (İbnü’z-Zeyyât, s. 323).

Ebû Medyen hac için gittiği Mekke'de birçok âlim ve sûfî ile buluşup kendilerinden faydalandı. Arafat'ta görüştüğü Abdülkādir-i Geylânî'den hadis dinledi, hırka giydi, feyiz aldı. Bâdisî, Bağdat'ın bu büyük sûfîsi ile görüşmüş olmayı büyük nimet sayan Ebû Medyen'in Ahmed er-Rifâî ile de görüştüğüne dair bir rivayet kaydeder. Ancak bunun muhtemelen ruhanî bir görüşme olduğunu söyler (el-Maksadü'ş-şerîf, s. 64).

Hac dönüşü o sırada Muvahhidler'in hâkimiyeti altında bulunan Bicâye'ye yerleşen Ebû Medyen, Ebû Zekeriyyâ ez-Zevâvî Camii'nde ders vermeye başladı. Kekeme olmasına rağmen sabah namazlarından sonra yaptığı tasavvufî sohbetler büyük ilgi görüyor, halk kendisinden fetva sormak ve duasını almak için uzak beldelerden onu ziyarete geliyordu. Halk arasındaki şöhret ve nüfuzunun gittikçe artması devlet adamlarının da dikkatini çekti. Bu arada bazı zâhir ulemâsı onun mehdîlik iddiasında bulunan İbn Tûmert'e benzediğini ileri sürerek devlete başkaldırabileceği yolunda söylentiler çıkardı. Bunun üzerine Muvahhid Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya'kūb el-Mansûr Bicâye valisinden Ebû Medyen'i Merakeş'e göndermesini istedi, ancak kendisine saygıda kusur edilmemesi gerektiği talimatını da verdi. Bu emir karşısında yaşı bir hayli ilerlemiş olan Ebû Medyen birkaç müridiyle birlikte Merakeş'e gitmek üzere yola çıktı. Tilimsân bölgesine varınca hastalandı. İsser vadisindeki çok beğendiği Ubbâd köyünde vefat etti; vasiyeti gereğince aynı köyde toprağa verildi.

Ebû Medyen'in müridleri tarafından sık sık ziyaret edilen Tilimsân şehrinin güneydoğusundaki Ubbâd köyü zamanla gelişerek bir kasaba halini aldı. Şeyhin vefatından kısa bir süre sonra Muvahhid Sultanı Muhammed Nâsır-Lidinillâh b. Ya'kūb el-Mansûr'un yaptırdığı türbe, Merînî Sultanı Ebü'l-Hasan tarafından onarılıp genişletilmiştir. Kare bir plan üzerine yeşil kiremitli, dört köşeli bir çatı ile örtülü türbe içten kubbelidir. Kapı kemerleri çevresi Türk hâkimiyeti döneminde tezyin edilmiş olup önünde bir avlu ve şadırvan bulunmaktadır. Daha sonra yapılan ve bugüne kadar oldukça iyi korunan cami, medrese, kasır ve hamamla türbe ve çevresi bir külliye halini almış, birçok ziyaretçinin uğradığı, pek çok öğrenci ve dervişin eğitim ve öğrenim gördüğü bir müessese durumuna gelmiştir. Bir ara inzivâya çekilen İbn Haldûn da bir süre burada kalmıştır (et-Taʿrîf, s. 145). Ebû Medyen bugün de Tilimsân ve çevresinin mânevî sahibi ve koruyucusu olarak kabul edilmekte, bütün Kuzey Afrika'da büyük bir saygı görmektedir. Mağrib

halkı çok defa çocuklarına onun künyesini (Ebû Medyen) ve unvanını (Gavs) ad olarak verirler.

Ebû Medyen'in oğullarından Medyen, Mısır'da Deştûtî Camii hazîresindeki türbede medfundur (Şa'rânî, I, 133). İbnü'l-Arabî, Ebû Medyen'in âmâ fakat kalp gözü açık bir oğlu olduğunu belirtir (el-Fütûhât, III, 349).

Şeyhü'ş-şüyûh, üstâdü'l-evliyâ, sultânü'l-vârisîn, Ebü'n-Necât ve Sîdî gibi unvanlarla anılan Ebû Medyen'in özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs mutasavvıfları üzerinde güçlü ve kalıcı etkileri olmuş, tesiri Yemen'e kadar yayılmıştır. Kendisine nisbet edilen ve Şuaybiyye adıyla da anılan Medyeniyye tarikatının yirmiden fazla şubesi vardır. Onun Batı İslâm dünyasındaki yeri genellikle Abdülkādir-i Geylânî'nin Doğu İslâm dünyasındaki yerine benzetilir. Bununla beraber Abdülkādir-i Geylânî'nin üstünlüğünü Ebû Medyen de kabul etmiştir (Câmî, s. 528).

Şer'î hükümlere ve ibadetlere hassasiyetle bağlı kalan Ebû Medyen, "şeytanın bile baştan çıkaramayacağı derecede" kâmil bir velî, bir kutub ve gavs kabul edilir. "Bunca insan sana saygı gösterip elini öpüyor, bu seni hiç değiştirmiyor mu?"

diyenlere, nebî ve velîler öptüğü halde kendisinde bir değişiklik meydana gelmeyen Hacerülesved gibi olduğunu söylemesi (Câmî, s. 528), onun tevazu ve mânevî mertebesini ifade etmesi bakımından önemlidir.

Kuşeyrî'nin er-Risâle'sini elinden bırakmaması (Makkarî, VII, 141), incelediği tasavvuf kitapları arasında Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i gibi bir eser görmediğini söylemesi, hocası İbn Hirzihim'den Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riʿâye li-hukūkı'llâh'ını okuması, onun sahip olduğu tasavvuf anlayışı konusunda yeterli fikir vermektedir.

Ebû Medyen'den "şeyhimiz" diye söz eden İbnü'l-Arabî, onun kâinatta Allah'tan başkasını görmeyen ve zuhûr* ehli denilen bir zümreden olduğunu söyler (el-Fütûhât, II, 134, 519; III, 169). Ebû Medyen fakrı, "O'ndan başkasını görmemektir" şeklinde tarif eder (Şa'rânî, I, 134). "Gerçek fakir almaktan çok vermeye hevesli olur" der (Münâvî, II, 84). Tevhid ve tevekkül konusundaki görüşleri özellikle kayda değer bulunan

Ebû Medyen kerâmetlere fazla önem verilmesini tehlikeli bulmuş (İbnü'z-Zeyyât, s. 323), ihlâslı ve gerçek müridin halktan ve şöhretten sakınması lâzım geldiğini (İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, IV, 105), vaazda halka ümit ve müjde vermenin daha doğru olacağını söylemiştir (İbnü'z-Zeyyât, s. 428).

Ebû Medyen melâmet ehlinin tam tersine müridlerine açıktan ibadet etmelerini öğütlemiş, "Günahkârlar nasıl hiç çekinmeden açıkça günah işliyorlarsa siz de öylece açıkça ibadet ediniz" demiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî onu ve çevresindekileri "aleniyet ve cehr ehli" olarak nitelendirmiştir (Münâvî, II, 83).

Câmî, İbnü'l-Arabî'nin Ebû Medyen'in sohbetlerine katılıp hizmetinde bulunduğunu söyler (Nefehât, s. 527). Fakat onun Ebû Medyen'le görüştüğünü doğrulama imkânı yoktur. İbnü'l-Arabî Ebû Medyen'in halifelerinden faydalanmış, ona hayran olmuş ve tesirinde kalmış, söz ve menkıbelerini çeşitli eserlerinde zikretmiştir (Keklik, s. 91-97).

Ebû Medyen'in el-Vasıyye ve el-ʿAkīde adlı iki risâlesi bulunmaktadır (bk. Brockelmann, I, 784). Kendisine nisbet edilen bazı kasideler ve şiir parçaları Dîvânü Ebî Medyen adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1938). İbn Kunfüz'ün Ünsü'l-fakīr ve ʿizzü'l-hakīr adlı eseri Ebû Medyen'in menâkıbnâmesi sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'z-Zeyyât, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-tasavvuf, Rabat 1981, s. 319-332, 428, 520; İbnü'l-Arabî, Fusûs, (Afîfî), s. 129; a.mlf., el-Fütûhât, II, 134, 519; III, 169, 349; IV, 105, 272; Bâdisî, el-Maksadü'ş-şerîf (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Rabat 1983, s. 51, 64; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XI, 64; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 219-220; Yahyâ b. Haldûn, Bugyetü'r-ruvvâd, Cezayir 1904, s. 23-25; İbn Haldûn, et-Taʿrîf, Kahire 1951, s. 145; İbn Kunfüz, Ünsü'l-fakīr ve ʿizzü'l-hakīr, Rabat 1965, s. 108; Câmî, Nefehât, s. 527-530; Tâzefî, Kalâʾidü'l-cevâhir fî menâkıbi'ş-şeyh Abdilkādir el-Cîlânî, Kahire 1303, s. 60, 130; Şa'rânî, et-Tabakāt, Kahire

1934, I, 133-135; Münâvî, el-Kevâkib, II, 8285; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (ed-Dîbâcü’l-müzheb içinde), Kahire 1329, s. 127; Makkarî, Nefhu’t-tîb, VII, 141; Keşfü’z-zunûn, I, 133; II, 110, 246; el-Hulelü’s-sündüsiyye, I, 830; Zebîdî, ʿİkd, s. 101; Mahmûd Makdîs, Nüzhetü’l-enzâr fî ʿacâʾibi’t-tevârîh ve’l-ahbâr (nşr. Ali ez-Züvâvî – Muhammed Mahfûz), Beyrut 1988, II, 284-289; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 118[a]-121b; Selâvî, Kitâbü’l-İstiksâ, II, 212-213; Louis Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 31; J. J. J. Bargès, Vie du Célèbre marabout Cidi Abou Médien, Paris 1884; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Selvetü’l-enfâs fî men ukbire mine’l-ʿulemâ ve’s-sulehâʾ fî Fâs, Fas 1316, I, 364; Brockelmann, GAL Suppl., I, 784; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 231-233; Nihat Keklik, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, İstanbul 1966, s. 91-97; Abdurrahman Bedevî, Ebû Medyen ve İbn ʿArabî, Kahire 1969, s. 115-130; Abdülhalîm Mahmûd, Ebû Medyen el-Gavs, Kahire, ts.; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 46, 278; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-magribi’l-ʿArabî, Rabat 1979, s. 15-19; Alfred Bel, el-Fıraku’l-İslâmiyye (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 388; a.mlf., “Sidi Bou Medyan et son maitre ed-Daqqāq à Fes”, Mélanges R. Basset, Paris 1923, I, 31-68; a.mlf., “Ebû Medyen”, İA, IV, 36-38; a.mlf., “Tlemsen”, a.e., XII/1, s. 396; Âmir en-Neccâr, et-Turuku’s-sûfiyye fî Mısr, Kahire 1983, s. 125-129; G. Marçais, “Abū Madyan”, EI[2] (İng.), I, 137-138.

Tahsin Yazıcı

EBÛ MES‘ÛD el-BEDRÎ

أبو مسعود البدري

Ebû Mes‘ûd Ukbe b. Amr b. Sa‘lebe el-Bedrî (ö. 42/662 [?])

Sahâbî.

Kaynaklarda Câbir b. Abdullah’ın akranı olduğu belirtildiğine göre hicretten on beş yıl kadar önce (606 civarında) doğduğu ve Hazrec kabilesinin Neccâroğulları soyundan oluşu dikkate alınarak Medine’de dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Daha çok künyesiyle tanınmış olup Bedrî nisbesini Bedir Gazvesi’ne katıldığı için mi, yoksa Bedir’de oturduğu için mi aldığı konusu ihtilâflıdır. Buhârî başta olmak üzere muhaddisler Ebû Mes‘ûd’un Bedir Gazvesi’nde bulunduğunu kaydederler. Vâkıdî ve diğer siyer âlimlerinin çoğu ise onun bu gazveye katılmadığını kesin bir ifade ile belirtirler. Bu ihtilâfın, onun Bedir Gazvesi’nde geri hizmetlerde görev yapmasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim savaş başlamadan önce Bedir kuyularından su temin ettiğini rivayet edenler vardır. Nübüvvetin 13. yılında (622) yapılan İkinci Akabe Biatı’nda bulundu. Uhud Gazvesi’ne ve daha sonraki gazvelere de katıldı.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Kûfe’ye yerleşen Ebû Mes‘ûd’u Hz. Ali Sıffîn’e giderken Kûfe’de yerine vekil bıraktı. Müslümanlar arasında barış yapılmasını istediğinden bu savaşta iki gruptan hiçbirinin galip gelmemesini arzu ettiği için olmalı ki bir müddet sonra bu görevden azledildi ve Medine’ye döndü. 41 (661) veya 42 (662) yılında burada vefat etti. 39’da (659), 40’ta (660), hatta Muâviye devrinin (661-680) sonlarında öldüğü de rivayet edilmektedir.

Âlim sahâbîlerden olan Ebû Mes‘ûd el-Bedrî 102 hadis rivayet etmiş olup bunlardan dokuzu hem Buhârî hem Müslim’de, ayrıca biri yalnız Buhârî’de, yedisi de yalnız Müslim’de bulunmaktadır. Kendisinden oğlu Beşîr ve Alkame b. Kays, Ebû Vâil, Kays b. Ebû Hâzim, Abdurrahman b. Yezîd, Şa‘bî gibi tâbiîn muhaddisleri rivayette bulunmuşlardır.

Ebû Mes‘ûd kendilerine öğüt vermesini isteyenlere, “Cemaate sarılmanızı tavsiye ederim, zira yüce Allah bu ümmeti yanlışta birleştirmeyecektir” derdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 118-122; V, 272-275; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 295, 331; II, 724; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 16; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 215, 305; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 429; el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 313; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, III, 105; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, IV, 57; VI, 286-287; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 493-496; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 490-491; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 247-249; Âmirî, er-Riyâzü’l-müstetâbe, s. 220; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 269.

Mücteba Uğur

EBÛ MES‘ÛD ed-DIMAŞKĪ

أبو مسعود الدمشقي

Ebû Mes‘ûd İbrâhîm b. Muhammed b. Ubeyd ed-Dımaşkī (ö. 401/1010-11)

Hadis hâfızı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hadis ve ilim tahsili için Bağdat, Basra, Kûfe, Ahvaz, Vâsıt ve İsfahan’a seyahatler yaptı. İsfahanlı kıraat ve hadis âlimi

Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Fûrek el-Kabbâb, Kûfeli muhaddis Ebü’l-Hasan Ali b. Abdurrahman el-Bekkâî, Ahvazlı hadis hâfızı Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî gibi âlimlerden faydalanmış, kendisinden de Hibetullah b. Hasan el-Lâlikâî, Ebü’l-Kāsım Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Ebû Zer el-Herevî ve Ebü’l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Atîkī gibi muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

Geniş bir hadis kültürüne sahip olan Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkī, çalışmalarını Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîḥ’leri üzerinde yoğunlaştırmış, Zehebî’nin belirttiğine göre Kur’an kıraatinde de dikkati çekmiştir. Hayatının son devrelerinde Bağdat’a yerleşti. Talebelerine daha çok müzakere* yoluyla rivayette bulundu. Derlediği hadisleri ve geniş ilmini öğretmeye yeterli zaman bulamadan Bağdat’ta 401 (1010-11) yılında genç yaşta vefat etti. Receb 400’de (Mart 1010) öldüğü de söylenmektedir. Vasiyeti üzerine cenaze namazı Ebû Hâmid el-İsferâyînî tarafından kıldırıldı ve Mansûr Camii Kabristanı’na defnedildi.

Ebû Mes‘ûd ed-Dımaşkī’nin Etrâfü’s-Sahîhayn adlı kitabı, kendisiyle aynı yıl vefat eden Halef el-Vasıtî’nin aynı adı taşıyan eseriyle birlikte etrâf* sahasında yapılan ilk çalışmadır. Ayrıca Zehebî bizzat gördüğünü söylediği bir hadis cüzünden söz etmekte ve bu eseri onun hadis tenkitçiliğinin ve hâfiza gücünün delili saymaktadır. Eserlerinin günümüze gelip gelmediği

bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 172-173; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 252; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 226; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 1068-1070; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 227-230; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 344; Keşfü'z-zunûn, I, 116, 557, 599, 639; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 167; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 7; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, II, 290.

Ali Osman Koçkuzu

EBÛ MEYSERE

(bk. AMR b. ŞÜRAHBÎL)

EBÛ MİHCEN es-SEKAFÎ

أبو محجن الثقفي

Ebû Mihcen Abdullah b. Habîb b. Amr es-Sekafî (ö. 30/650)

Şair sahâbî.

Adının Amr veya Mâlik, babasının adının Hubeyb olduğu da söylenmektedir. Hem Câhiliye döneminde hem de İslâmî devirde yaşadığı için muhadramûn*dan sayılmaktadır. Müslüman olmadan önceki hayatı bilinmemekte, ancak Hz. Peygamber'in Tâif'i muhasarası (8/630) boyunca Tâif Kalesi'nin üzerinde bekleyerek müslümanları sürekli rahatsız ettiği, bu sırada attığı bir okla Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdullah'ı yaraladığı ve Abdullah'ın bu yara sebebiyle 11 (632-33) yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Tâif Muhasarası'ndan bir yıl sonra ramazan ayında Sakīf heyetiyle Medine'ye gitmiş, onlarla birlikte müslüman olmuş ve zaman zaman Hz. Peygamber'le beraber bulunmuş, söylendiğine göre ondan hadis de rivayet etmiştir.

Müslüman olmadan önceki içki alışkanlığını İslâmiyet'i benimsedikten sonra da devam ettiren Ebû Mihcen Hz. Ömer tarafından defalarca cezalandırılmış, içkiyi bırakmaması veya bir rivayete göre ensardan birinin karısı olan Şemûs'a göz koyması sebebiyle bir adaya sürülmüştür. Ancak oraya giderken muhafızların elinden kaçmış, o sırada İranlılar'a karşı Kādisiye'de savaşan Sa'd b. Ebû Vakkas'ın yanına gitmiş, Sa'd da onu Hz. Ömer'in emriyle sarayda hapsetmiştir. Kādisiye Savaşı bütün şiddetiyle devam ederken muharebeye katılamadığı için çok üzülen Ebû Mihcen söylediği şiirlerle Sa'd b. Ebû Vakkas'ın hanımını, serbest bırakılması ve kocasının Belkâ adlı atının kendisine verilmesi hususunda ikna etti. Serbest kalınca da İslâm süvarilerinin en önünde yer aldı. Kahramanca çarpışmasıyla İranlılar'ın yenilmesinde büyük rol oynadı. Yüzünü kapattığı için tanınmayan Ebû Mihcen savaştan sonra saraya döndü ve hapse girmek üzere teslim oldu. Kılıç kullanma tarzından onun Ebû Mihcen olduğundan şüphelenen, fakat kaçmış olacağına ihtimal vermeyen Sa'd b. Ebû Vakkas'a

karısı olup biteni anlatınca Sa‘d onun cezasını uygulamaktan vazgeçti ve kendisini serbest bıraktı. Bunun üzerine Ebû Mihcen artık şarap içmeyeceğine ve ahlâka aykırı şiirler söylemeyeceğine dair söz verdi.

Hz. Osman’ın hilâfeti devrinde İran taraflarında yapılan bir savaş sırasında vefat eden Ebû Mihcen’in şehid edildiği veya eceliyle öldüğüne dair kesin bilgi yoktur. Kabrinin Azerbaycan veya Cürcan’da olduğu söylenmektedir.

Ebû Mihcen’in şiirleri az olmakla birlikte kendisi güçlü bir şairdir. Müslüman olmadan önce söylediği şiirlerde tema olarak aşk, şarap ve şarap âlemlerini, kahramanlık, iffet, şecaat ve cömertlik gibi meziyetleri işlemiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Âişe hakkında söylediği şiirlerde son derece saygılıdır. Ebû Hilâl el-Askerî tarafından derlenip şerhedilen, nahivcilerin şâhid* olarak kabul ettiği şiirlerini ihtiva eden küçük divanı ilk defa C. Landberg (Leiden 1886), daha sonra da L. Abel tarafından (Leiden 1887) yayımlanmıştır. Ebû Hilâl el-Askerî’nin şerhiyle birlikte Kahire’de de basılan (ts.) divanı ayrıca çeşitli yazmalarına dayanarak İmtiyâz Ali Arşî (bk. bibl.) ve Selâhaddin el-Müneccid de (Beyrut 1389/1970) neşretmiştir. Ebû Mihcen’in hayatı ve şiiri hakkında Mahmûd Fâhûrî tarafından Ebû Mihcen es-Sekafî hayâtühû şiʿruhû (Haleb 1982) adıyla bir çalışma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mihcen es-Sekafî, Dîvân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1389/1970, nâşirin mukaddimesi, s. 5-12; Vâkıdî, el-Megāzî, III, 926-931; Cumahî, Fuhûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 268-269; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 387-389; Taberî, Târîh, Kahire 1326, IV, 123-124; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XIX, 1-14; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 182-187; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), VI, 276-278; a.mlf., el-Kâmil, II, 475-476; İbn Seyyidünnâs, Minehu’l-midah, (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1986, s. 288-292; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 44-45; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 173-176; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb, VIII, 405-413; Serkîs, Muʿcem, I, 344; Brockelmann, GAL, I, 35-36; Suppl., I, 70; Sezgin, GAS, II, 300-302;

Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, I, 293-295; C. Zeydân, Âdâb, I, 125; Mahmûd Fâhûrî, Ebû Mihcen es-Sekafî hayâtühû şiʿruhû, Haleb 1982; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 76; R. Blachère, Târîhu’l-edebi’l-ʿArabî, Dımaşk 1984, s. 309; İmtiyâz Ali Arşî, “Dîvânü Ebî Mihcen”, Sekāfetü’l-Hind, III/2, New Delhi 1952, s. 83-130; Rhodokanakis, “Ebû Mihcen”, İA, IV, 38-39; a.mlf. – Ch. Pellat, “Abū Mihdjan”, EI^{2} (İng.), I, 140.

Mehmet Talû

EBÛ MİHNEF

أبو مخنف

Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ b. Saîd b. Mihnef el-Ezdî el-Gāmidî (ö. 157/773-74)

Emevîler devri tarihçisi.

Kûfe’de doğdu. Hayatı hakkında bilgi yoktur. Büyük dedesi Mihnef b. Süleym sahâbî olup Hz. Peygamber’den hadis rivayet etmiş ve Sıffîn’de Hz. Ali’nin saflarında savaşmıştır.

Ebû Mihnef, Câbir el-Cu‘fî, Mücâlid b. Saîd, Sak‘ab b. Züheyr ve bazı meçhul râvilerden hadis almış, kendisinden de Abdurrahman b. Mağrâ ve Ali b. Muhammed el-Medâinî rivayette bulunmuşlardır. Cerh ve ta‘dîl âlimleri onun hakkında

“leyse bi-me’mûn” (güvenilir değil), “metrûkü’l-hadîs” (hadisi kabul edilmez) gibi hükümler vererek rivayet ettiği hadisleri kesinlikle reddederler. İbn Adî, Ebû Mihnef’in aşırı bir Şiî olduğunu söyler ve rivayetlerinin hiçbir senede dayanmadığını belirtir. Zehebî kendisinden “Râfizî” diye söz ederek onu Seyf b. Ömer, Abdullah b. Ayyâş ve Avâne b. Hakem ile aynı seviyede kabul eder.

Ebû Mihnef’in ridde* savaşları, Suriye ve Irak’ın fethi, Cemel, Sıffîn ve Hâricîler gibi konular başta olmak üzere hicretin ilk asrındaki muhtelif hadiselere dair otuz üç kitap veya risâle kaleme aldığı ileri sürülmektedir. Bir kısmı ona nisbet edilen veya sonradan yapılan ilâvelerle tahrife uğrayan bu eserlerde çoğu kendi yaşadığı döneme ait olmak üzere Hâricîler’in ve Şiîler’in isyanlarına yer verilmiştir. Onun bâriz vasfı, eserlerine İslâmiyet’in ilk devrine ait olaylarla değil fetihlerle başlamış olması ve esas olarak Sıffîn Savaşı’ndan itibaren içinde yaşadığı dönem hakkında bilgi vermesidir. Taberî, hicrî 132 (749-50) yılına kadar cereyan eden olayları onun eserlerinden almıştır. Kabilesi Ezd’in rivayetlerine güvenen Ebû Mihnef,

eserlerinde Kûfe mektebi yanında Temîm, Hemdân, Tay ve Kinde kabileleriyle Şa‘bî’nin ve Medine mektebinin rivayetlerine de yer vermiştir. Ebû Mihnef, Emevîler’e karşı Hz. Ali taraftarlarını desteklemekle birlikte rivayetlerinde hizipçi ve gerçekleri tahrife mütemayil değildir. Ancak hoşuna gitmeyen bazı olaylarla ilgili olarak sustuğu söylenebilir. Eserlerinde canlı anekdotlara, heyecanlı hutbelere ve şiirlere yer vermiştir. Bu bakımından gece sohbetlerinde okunan hikâyelerle (semer) eski Arap kabile savaşlarını konu alan rivayetlerin (eyyâmü’l-Arab*) tesiri altında kalmıştır. İbnü’n-Nedîm onu Irak bölgesi tarihini en iyi bilen tarihçi olarak zikreder. Belki de bundan dolayı şarkiyatçılar kendisine çok önem vermişler ve eserleri üzerinde geniş araştırmalar yapmışlardır. Wellhausen’in eserlerinde Ebû Mihnef’in rivayetleri büyük yer tutar. Ursula Sezgin de onunla ilgili olarak Abû Mihnaf Ein Beitrag zur Historiographi der umaiyadischen Zeit (Leiden 1971) adlı önemli bir çalışma yapmıştır.

Eserleri. 1. Maktelü’l-Hüseyin (Masraʿu’l-Hüseyin ve mâ cerâ lehû veya Ahbâru makteli’l-Hüseyin). Kerbelâ Vak‘ası’na dair olan bu kitabın çeşitli yazma nüshaları vardır. Eser Necef (1343, 1347) ve Küveyt’te (1987) yayımlanmıştır. 2. Haberü’l-Muhtâr ve İbn Ziyâd. Muhtâr es-Sekafî ile Ubeydullah b. Ziyâd hakkındadır. 3. Sîretü’l-Hüseyin. 4. Kitâbü’s-Sıffîn. İbn Ebû Hadîd, Şerhu Nehci’l-belâga’sında bu eserin bazı bölümlerini iktibas etmiştir. 5. Kitâbü’l-Gārât. 6. Ahbârü’l-Emeviyyîn. Fuat Sezgin tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1972; eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 308-309).

Kaynaklarda zikredilen diğer eserlerinin (bk. U. Sezgin, s. 99 vd.) zamanımıza intikal etmediği anlaşılmaktadır. Ancak Taberî, Belâzürî, Mes‘ûdî gibi tarihçiler Ebû Mihnef’in eserlerinden faydalanmışlardır (bk. a.g.e., s. 39-63).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 500; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, IV, 18-19; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VII, 182; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2110;

Dârekutnî, ed-Duʿafâʾ, s. 146; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 136-137; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 41-43; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 419-420; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 141-160, s. 571; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 301-302; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 492-493; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 225-226; Brockelmann, GAL, I, 64; Suppl., I, 101-102; Îzâhu'l-meknûn, II, 178; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 841-842; Abdülazîz ed-Dûrî, Bahsün fî neşʾeti ʿilmi't-târîh ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 35-36; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. VII-IX; Sezgin, GAS, I, 308-309; Ursula Sezgin, Abū Mihnaf, Leiden 1971; N. Ahmed Faruqi, Early Muslim Historiography, Delhi 1979, s. 287-302; Seyyid Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1981, s. 235-237; Şâkir Mustafa, et-Târîhu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrihûn, Beyrut 1983, I, 177-179; Muhammed Câsim Hammâdî, Mevâridü'l-Belâzürî ʿani'l-üsreti'l-Emeviyye fî Ensâbi'l-eşrâf, Mekke 1986, I, 327-329; Seyyid Alî Mirşerîfî, "Ebû Mihnef ve Sergüzest-i makteli vey", Âyîne-i Pijûheş, I/2, Kum 1369 hş., s. 135-144; R. B. Serjant, "Ursula Sezgin: Abû Mihnaf: Ein Beitrag zur Historiographi der umaiyadischen Zeit", BSOAS, XXXVIII (1975), s. 444-445; "Ebû Mihnef", İA, IV, 39; H. A. R. Gibb, "Abū Mikhnaf", EI^{2} (İng.), I, 140.

Selman Başaran

EBÛ MİSHAL el-A‘RÂBÎ

أبو مسحل الأعرابي

Ebû Muhammed Abdülvehhâb (Abdullāh) b. Harîş Ebû Mishal el-Hemedânî el-A‘râbî (ö. III./IX. yüzyılın ortaları [?])

Dil ve kıraat âlimi.

Babasının asıl adı Ahmed olup Harîş onun lakabıdır. Kendisi de Ebû Mishal lakabıyla meşhur olmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, 170 (786) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Necid'de yaşayan Benî Rebîa'ya mensup bir bedevîdir. Hemedânî nisbesini sonraları Hemedan'a yerleşmesi sebebiyle aldığı sanılan Ebû Mishal'in Bağdat'a Halife Me'mûn'un (813-833) veziri Hasan b. Sehl'e elçi olarak gittiği bilinmektedir. Kendisinden lugat, nahiv ve Kur'an ilimlerini okuduğu Ali b. Hamza el-Kisâî'den daha çok kıraate dair rivayette bulunmuş, Ali b. Mübârek el-Ahmer'den de nahivde şâhid* olarak kullanılan 40.000 beyit rivayet etmiştir. Ebü'l-Abbas Sa‘leb, İshak b. Ziyâd el-A‘râbî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Sehl ve kıraat âlimi Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

Kaynaklarda Ebû Mishal'in Kur'ân-ı Kerîm'i, onun vücûh ve i‘râbını iyi bildiği, Kûfe okulunun önde gelen kıraatçileri arasında sayıldığı kaydedilmektedir. Ebû Bekir el-Enbârî'nin dediğine göre meşhur dil âlimi Sa‘leb, çağdaşı Ebû Mishal'in Ali b. Mübârek el-Ahmer'den rivayet ettiği beyitleri kendisinden dinleyerek rivayet etmediğine çok pişman olduğunu söylemiştir. Ebû Mishal nahiv ve lugatla da meşgul olmuş, ayrıca talebelerine kıraat dersleri vermiştir.

Bazı kaynaklarda muhtelif beyitleri zikredilen Ebû Mishal'in nerede ve ne zaman öldüğü kesin olarak bilinmemekte, III. (IX.) yüzyılın ortalarına doğru vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Eserleri. Câhiliye devriyle İslâm'ın ilk yıllarına ait bedevîlerin çok zengin

lugat malzemesini ihtiva eden Kitâbü'n-Nevâdir adlı eseri İzzet Hasan tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1380-1381/1961). Ebû Mishal'e nisbet edilen Kitâbü'l-Garîb'in ise günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mishal el-A'râbî, Kitâbü'n-Nevâdir (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1380-81/1961, nâşirin mukaddimesi, I, 5-30; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1392/1973, s. 135; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 52; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 25; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 159, 162; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 218; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 478; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, II, 123; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 637; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 218; Sezgin, GAS, VIII, 43-44; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 182; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 223-225.

Hüseyin Elmalı

EBÛ MUÂZ et-TÛMENÎ

أبو معاذ التومني

Mürcie’ye bağlı Tûmeniyye kolunun kurucusu.

(bk. MÜRCİE)

EBÛ MUHAMMED el-CERÎRÎ

أبو محمد الجريري

Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Cerîrî (ö. 321/933)

İlk dönem sûfîlerinden.

Bağdat'ta yaşadı. Gençliğinde fıkıh ilmiyle meşgul oldu. Daha sonra Sehl et-Tüsterî ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katıldı. Tasavvufa meyli giderek artınca Cüneyd'e intisap edip onun gözde müridi oldu. Kaynaklar, Cüneyd'in vefat ederken müridlerine şeyh olarak Ebû Muhammed'i tavsiye ettiğini bildirirler. Âlim bir şeyh olarak tanınan Cerîrî hac için gittiği Mekke'de bir ay itikâfta kaldı. Şeyhinin tasavvufla ilgili görüş ve davranışlarını takip eden Ebû Muhammed, irşad faaliyetlerine devam ederken Karmatîler'le çıkan bir çatışmada 120 yaşlarında susuzluktan öldü (Câmî, s. 139).

Ebû Muhammed, tasavvuf tarihinde çok önemli bir yeri olan Cüneyd mektebinin en büyük temsilcilerinden biri olup fikirleri, yorumları ve yetiştirdiği müridlerle tasavvuf düşüncesinin gelişmesine hizmet etmiştir. Tasavvufu, "kötü huylardan arınıp iyi huylar edinmek" ve "halleri murakebe etmek ve edebe sarılmaktır" şeklinde tarif eder. Onun "halkın arasına girmek, fakat Hakk'ı bırakıp halkla meşgul olmamak" şeklindeki uzlet tarifini Nakşibendîliğin "halvet der-encümen" ilkesiyle bağdaştırmak mümkündür. Ona göre ihlâs yakīnin semeresidir. "En yüksek seviyede şükür, şükürden âciz kalındığını anlamaktır". "Sabır, sıkıntı ve refahı aynı derecede sükûnetle karşılayabilme gücüdür".

Çağdaşı Hallâc konusunda susmayı tercih eden Ebû Muhammed tasavvufu üç kelime ile özetlemiştir: İktifâ, ittikā ve ihtimâ. Allah ile iktifâ edip lutuflarını yeterli görmek kişinin iç dünyasını, ittikā (takvâ) yolunu tutmak da davranış tarzını güzelleştirir; ihtimâ ise (perhizkârlık) karakteri sağlamlaştırır. Birincisi mârifet saflığı, ikincisi güzel ahlâk, üçüncüsü dengeli bir karakter sağlar (Sülemî, s. 262). Cerîrî, Kur'ân-ı Kerîm'deki,

“Rabbânîler olunuz...” (Âl-i İmrân 3/79) ifadesini, “Allah ile söyleyen, Allah ile işiten olunuz” şeklinde tefsir etmiştir. Onun, “mevcut olanı kaybetmemek için mevcut olmayanı istememek” şeklindeki fakr tarifini de Kelâbâzî, “farzları yerine getirememe korkusu bulunmadıkça rızık talebinde bulunmamak” diye yorumlamıştır.

Cüneyd’in sahv* esasına dayanan tasavvuf anlayışına sadakatle bağlı kalan Cerîrî’ye göre, Allah’ın önemini belirttiği tâli hususlara, yani araç mahiyetinde olan kulluk vecîbelerine riayet etmeden temel hususlara, gayelere ulaşmak, müşâhede mertebesine ermek mümkün değildir (a.g.e., s. 263). Ebû Muhammed, bu anlayışı ile şer‘î konularla tasavvufî meseleler arasındaki bağlantıyı vurgulamak istemiştir. “Tasavvuf barış değil savaştır” (Herevî, s. 355) derken de mücâhedenin devamlı olması gereğine işaret etmiştir. Cüneyd gibi o da amelin verdiği zorluğun sürekliliğine inanır, ancak bazan bu zorluğun hissedilmeyeceğini söylerdi (Sülemî, s. 263). Menkıbe ve kıssalara değil gönül ehline ve muhakemesi sağlam olanlara bağlanmayı tavsiye ederdi (Münâvî, II, 10). Ona göre tasavvufun özü insanın kendini daima murakabe halinde bulundurması, bu halde iken dış görünüşün şer‘î hükümlere uygun olmasıdır (a.g.e., II, 10). Hak’la halk arasındaki ilişkiyi anlatmak için şöyle diyordu: “Senin zikrin Hakk’ın zikrine bitişmedikçe zikrin sende kalır, bitişince yükselir ve bağlardan kurtulur. Ezelî ile birlikte bulunan hâdis daima yok olur, yani fer‘î olan her şey ortadan kaybolup gider; sadece ezelî olan kalır” (Sülemî, s. 293).

Kelâbâzî ve Münâvî onu eser veren sûfîler arasında sayarlarsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 60, 144; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 25, 49, 64; Sülemî, Tabakāt, s. 259, 262, 263, 293; Ebû Nuaym, Hilye, X, 347-348; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 430-434; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 152; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 251-252; Herevî, Tabakāt, s. 355, 359; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâʾ, s. 579; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, II, 447-448; İbn

Kesîr, el-Bidâye, XI, 148; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâ', s. 71; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XVI, 39; Câmî, Nefehât, Tahran 1947, s. 139; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 94, 97; Münâvî, el-Kevâkib, II, 9-10.

Mustafa Kara

EBÛ MÛSÂ el-ANEZÎ

(bk. İBNÜ'l-MÜSENNÂ)

EBÛ MÛSÂ el-EŞ‘ARÎ

أبو موسى الأشعري

Ebû Mûsâ Abdullah b. Kays b. Süleym el-Eş‘arî (ö. 42/662-63)

Hakem Vak‘ası’nda Hz. Ali’yi temsil eden fakih sahâbî.

Yemen’in Zebîd şehrinde oturan, ahlâk ve meziyetleri Hz. Peygamber tarafından övülen Eş‘ar kabilesindendir. Annesi Zabye (Tufye) bint Vehb Medine’ye hicret edip orada vefat eden sahâbedendir. Hz. Peygamber’in halkı İslâm’a davet ettiği duyulunca Ebû Mûsâ ile iki ağabeyinin de aralarında bulunduğu elli iki kişilik bir heyet onun yanına gitmek üzere bir gemiye bindi; fakat gemi kötü hava şartları yüzünden Habeşistan’a sürüklendi. Heyet mensupları, Ca‘fer b. Ebû Tâlib ve arkadaşlarının orada bulunduğunu öğrenince bir süre Habeşistan’da kaldılar. 7 (628) yılında Hayber’in fethi sırasında Habeşistan’daki müslümanlarla birlikte Medine’ye döndüler ve Hz. Peygamber’in Hayber’de olduğunu öğrenince oraya gittiler. Ele geçen ganimetten kendilerine pay veren Resûl-i Ekrem, hem Habeşistan’a hem de Medine’ye hicret etmeleri sebebiyle iki hicret sevabı aldıklarını söyleyerek kendilerini tebrik etti (Buhârî, “Farzü’l-humus”, 15, “Megāzî”, 38, 55; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 169). Ebû Mûsâ’nın müslüman oluşuyla ilgili bilgi veren bazı kaynaklar ise onun Mekke’de İslâmiyet’i kabul ederek memleketine döndüğünü ve daha sonra müslüman olan Eş‘arîler’le birlikte Ca‘fer b. Ebû Tâlib ve arkadaşlarının Habeşistan’dan döndükleri tarihte Medine’ye gittiklerini, dolayısıyla Habeşistan’a hicret etmediklerini kaydetmektedir.

Ebû Mûsâ Hayber’in fethinden sonra yapılan gazve ve seriyyelere katıldı. Huneyn Gazvesi’nde bozguna uğrayan düşman askerlerini takip etmekle görevlendirilen amcası Ebû Âmir el-Eş‘arî kumandasındaki birlikte o da vardı. Ebû Âmir şehid düşerken kumandayı kendisine bıraktı. Birlik Medine’ye dönünce Resûl-i Ekrem her iki kumandana da dua etti.

Hz. Peygamber, Ebû Mûsâ’yı Vedâ haccından önce Yemen’in Zebîd, Aden, Me’rib

ve sahil taraflarının zekâtını toplamakla görevlendirdi. Hz. Ebû Bekir’in halifeliği döneminde de orada kalan Ebû Mûsâ ridde* olaylarında Esved el-Ansî ile mücadele etti. Daha sonra Medine’ye dönerek Suriye fetihlerine katıldı. Hz. Ömer onu, Mugīre b. Şu‘be’den boşalan Basra vali ve kadılığına tayin etti (17/638). Bu görevlerinin yanı sıra Basralılar’a Kur’an öğretti. Valiliği esnasında Nusaybin, Dînever, Kum, Kâşân gibi birçok şehrin fethinde önemli hizmetler ifa etti. Ahvaz ve İsfahan’ı fethetti. Tüster’de İran ordusunu kuşatarak Hürmüzân’ı esir aldı ve halifeye gönderdi. Daha sonra Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir’den boşalan Kûfe valiliğini de ona verdi (22/642-43). Ebû Mûsâ Hz. Osman devrinde de Basra ve Kûfe valiliği yaptı. 29 (649-50) yılında valilikten azledilince Kûfe’de Kur’an ve fıkıh öğretmeye devam etti; talebelerinin sayısı bazan 300’ü buluyordu. 34’te (654-55) Saîd b. Âs’ın azlinden sonra tekrar Kûfe valiliğine getirildi. Hz. Osman’ın şehid edildiği tarihte bu görevini sürdürüyordu. Cemel Vak‘ası’nda tarafsız kalmayı tercih ettiği için Hz. Ali onu valilikten azletti. Ebû Mûsâ da Dımaşk taraflarında bir köyde inzivaya çekildi. Sıffîn Savaşı başlamadan önce, Hz. Ali’yi destekleyen bazı kimselerin hakaretine uğramasına rağmen fitne konusunda bizzat Hz. Peygamber’den duyduğu hadisleri rivayet ederek Kûfeliler’i bu savaşta tarafsız kalmaya teşvik etti. İki grup arasında barışın tarafsız hakemlerce gerçekleştirilmesi kararlaştırıldığı zaman Hz. Muâviye Amr b. Âs’ı, taraftarlarının ısrarı üzerine Hz. Ali de Ebû Mûsâ’yı hakem olarak seçti. Hakemler Ezruh’ta bir araya geldiklerinde Hz. Ali ile Muâviye’nin azledilerek halifenin bir şûra tarafından seçilmesini kararlaştırdılar. Bu karar önce Ebû Mûsâ tarafından açıklandı; söz sırası Amr’a gelince Amr Hz. Ali’yi azledip hilâfet makamına Muâviye’yi tayin ettiğini bildirdi. Ebû Mûsâ buna karşı çıkmışsa da durum değişmemiş ve neticede hakem olayı hilâfet meselesini bir çıkmaza götürmüştür (bk. SIFFÎN). Bu hadiseye çok üzülen Ebû Mûsâ siyasî hayattan tamamıyla uzaklaşıp uzlete çekildi.

Hicrî takvimin tesbitine onun vesile olduğu söylenmektedir. Buna göre Ebû Mûsâ, “Bize tarihsiz mektuplar gönderiyorsunuz” diye Hz. Ömer’i uyarmış, halife de bir şûra toplayarak hicreti tarih başlangıcı olarak kabul etmiştir (Taberî, II, 388; İbnü’l-Esîr, I, 10: ayrıca bk. İA, V/1, s. 477).

42 (662-63) yılında vefat eden Ebû Mûsâ'nın 43, 44, 53, 54 yıllarında öldüğüne dair rivayetler de vardır. Onun Kûfe'de mi yoksa Mekke'de mi vefat ettiği hususu ihtilâflıdır.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin İbrâhim, Ebû Bürde, Ebû Bekir, Mûsâ ve Muhammed adlarında beş oğlu olduğu, ilk çocuğu İbrâhim'in adını Hz. Peygamber'in koyduğu ve ona hayır duada bulunduğu bilinmektedir.

Ebû Mûsâ, Kur'ân-ı Kerîm'i bizzat Hz. Peygamber'den öğrenerek ezberleyen sayılı sahâbîlerden biridir. Güzel sesiyle Kur'an okuyuşu herkesi hayran bırakırdı. Bir gece Hz. Peygamber Ebû Mûsâ'nın Kur'an okuyuşunu dinlemiş, kendisine Hz. Dâvûd'unkine benzer bir ses verildiğini söylemişti (Buhârî, "Fezâ˒ilü'l-Kurân", 31). Hasan-ı Basrî, Basralılar'a Kur'an ve fıkıh öğreten Ebû Mûsâ'nın halka çok faydalı olduğunu ve Basra'ya ondan daha hayırlı bir kimsenin gelmediğini ifade etmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Şa'bî ulemânın altı kişiden ibaret olduğunu söyleyerek Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Kâ'b ile birlikte onun adını da zikrederdi. Esasen Hz. Peygamber'in sağlığında fetva verenler Hz. Ömer, Hz. Ali, Muâz b. Cebel ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî idi. Verdiği fetvalar küçük bir cüz hacminde olan Ebû Mûsâ, "Gerçek gün ışığı gibi ortaya çıkmadan bir hâkimin hüküm vermesi doğru değildir" derdi.

Zühd ve takvâsıyla tanınan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, uzun yıllar idarecilik yapmasına rağmen dünya malına hiç iltifat etmedi. Etrafındakilere Hz. Peygamber zamanında yaşadıkları mütevazi hayattan örnekler vererek sade yaşamanın güzelliğini anlattı. Onun en belirgin vasıflarından biri de hayâ duygusu idi. Allah'tan hayâ ettiği için karanlıkta iki büklüm yıkandığını söylerdi. Talebelerini yumuşak kalpli olmaya teşvik eder, Allah korkusundan ağlamayı tavsiye eder, "Ağlayamıyorsanız ağlamaya gayret edin; zira cehennem ehli göz pınarları kuruyana kadar ağlayacak, sonra içinde gemiler yüzecek kadar kanlı yaşlar dökecekler" derdi. Hz. Peygamber onun hakkında, "Allahım! Abdullah b. Kays'ın günahını affeyle ve kıyamet gününde ona en güzel makamı ver" diye dua etmiştir (Buhârî, "Megāzî", 55).

Rivayet ettiği hadisleri Hz. Peygamber'den, ayrıca dört halifeden, Muâz b.

Cebel, Abdullah b. Mes‘ûd, Übey b. Kâ‘b ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîlerden almıştır. Kendisinden de oğulları Mûsâ, İbrâhim, Ebû Bürde, Ebû Bekir, ashaptan Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, tâbiîlerden Kays b. Ebû Hâzim, Saîd b. Müseyyeb, Zir b. Hubeyş, Ebû Osman en-Nehdî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Oğullarından Ebû Bürde’nin torunu Ebû Bürde Büreyd b. Abdullah’ın, Ebû Mûsâ’dan rivayet edilen ve sonraları Müsnedü Büreyd diye anılan kırk hadislik cüzünün bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcuttur (Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136^{a}-174^{a}). Rivayet ettiği 360 hadisin kırk dokuzu Sahîhayn’da bulunmaktadır. Bunlardan dördü yalnız Buhârî, on beşi yalnız Müslim tarafından rivayet edilmiştir.

Hz. Ömer’in yargılama hukukuyla ilgili olarak Ebû Mûsâ’ya gönderdiği mektup İslâm hukuk tarihinde önemli bir yere sahiptir. Hz. Ömer bu mektubunda kazânın muhkem bir farîza ve uyulan bir sünnet olduğunu belirttikten sonra kadının tarafsızlığı, tarafların delil getirme yükümlülüğü, barışma, hâkimin hatalı karardan dönmesi gibi yargılama hukukunun temel meselelerine temas etmektedir. Ayrıca Kitap ve Sünnet’te bulunmayan hususlarda kıyasa başvurulması, yalancılığı sabit olmadıkça bütün müslümanların dürüst birer şahit sayılması gibi meseleler üzerinde durmaktadır. Bu mektubun özellikle tarafsızlığa önem vermesi, kanunî-maddî delilleri bugünkü hukuk anlayışına uygun bir biçimde ortaya koyması ve eski hukuklarda rastlanan keyfî delilleri kaldırması, maddî delillerin bulunmadığı durumlarda yemin gibi dinî-ruhî delilleri onların yerine ikame etmesi, hukuk tarihinde ileri bir anlayış olarak kabul edilmektedir. Bu mektup, sonraki dönem İslâm hukukçuları tarafından yargılama hukukunun esasları ortaya konurken kendisine sıklıkla başvurulan temel bir kaynak olmuştur. Mektup İbn Kayyim tarafından şerhedilmiştir (İʿlâmü’l-muvâkkıʿîn, I, 85 vd.).

Bu mektubun Basra’da kadı olarak değil vali olarak görev yapan Ebû Mûsâ’ya gönderilmemesi gerektiğini, Buhârî ve Müslim gibi muteber kaynakların böyle bir mektuba yer vermediğini, Ebû Yûsuf’un benzer bir mektubu Ebû Ubeyde b. Cerrâh’a gönderilmiş gibi gösterdiğini ileri süren D. S. Margoliouth, Emile Tyan, Joseph Schacht gibi çağdaş bazı Batılı araştırmacılar mektubun varlığını şüphe ile karşılamaktadırlar. Halbuki birkaçı dışında bütün İslâm kaynakları mektubu gerçek olarak kabul

etmektedir. Mektubun Hz. Ömer'e aidiyetini kabul etmeyen İslâm âlimlerinden biri de Zâhirîler'den İbn Hazm olup (el-Muhallâ, I, 59) Batılı araştırmacılar onun karşı çıkmasını da kendi iddialarına delil olarak göstermektedirler.

Ancak ileri sürülen iddia inandırıcı değildir. Her şeyden önce Ebû Mûsâ'nın o dönemde Basra valisi olması mektubun sıhhatine halel getirmez. Kazâî ve idarî görevlerin henüz tam olarak ayrılmadığı ilk dönemlerde bir bölgeye vali (âmil) tayin edilen kişilerin belirli kazâî görevleri de olmuştur. Ebû Mûsâ 17 (638) yılında Basra valiliğine tayin edilmiştir. Hz. Ömer'in buraya Kâ'b b. Sûr'u kadı olarak göndermesi de 18'de vuku bulmuştur. Söz konusu mektubun Kâ'b b. Sûr'un kadı tayin edilmesinden önce, yani Ebû Mûsâ'nın idarî ve kazâî görevleri uhdesinde birleştirdiği dönemde gönderilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Mektubun Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim'de yer almaması da önemli değildir. Belgenin tamamını veya bir kısmını Ma'mer b. Râşid, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Abdürrezzâk, Şâfiî, Beyhakī, Dârekutnî, Belâzürî başta olmak üzere birçok muteber kaynak üç farklı senedle rivayet etmiştir (bu kaynakların geniş bir listesi için bk. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, s. 425-427). Ebû Yûsuf'un, benzer bir mektubun Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a gönderilmiş olmasından bahsetmesi de Ebû Mûsâ'ya gönderilen mektubun sıhhatine halel getirmez. İslâm devlet teşkilâtının ve adlî yapısının kurulmakta olduğu bir dönemde böyle bir mektubun farklı bölgelerdeki görevlilere gönderilmesi tabiidir. Zira benzer muhtevaya sahip mektuplar Kadı Şüreyh ve Muâviye'ye de gönderilmiştir (a.g.e., s. 437-440). İbn Hazm'ın mektubun Hz. Ömer'e aidiyetini reddetmesine Hamîdullah'ın getirmiş olduğu yorum dikkate değer. Hz. Ömer mektubunda Ebû Mûsâ'ya Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunan olayların benzerlerini dikkatle tesbit edip aralarında kıyas yapmasını söylemektedir. Kıyası reddeden Zâhirîler'in önde gelen hukukçularından olan İbn Hazm, buradaki "kıyas et" ifadesinin fıkıh usulündeki terim anlamında kullanıldığını düşünerek kendi aleyhlerine kuvvetli bir delil olacak bu mektubu kökten reddetmeyi mezhebin prensipleri açısından daha uygun görmüştür. Halbuki Hamîdullah'a göre bu ifade terim anlamında değil sözlük anlamında kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Farzü’l-humus”, 15, “Megāzî”, 38, 55, “Fezâ˒ilü’l-Kurân”, 31; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, V, 22-23; a.mlf., et-Târîhu’s-sagīr, I, 24, 51, 84, 92, 99, 108, 114; Müslim, “Müsâfirîn”, 235-236, “Fezâ˒ilü’s-sahâbe”, 169; Vâkıdî, el-Megāzî, III, 916, 959; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 344-345; IV, 105-116; VI, 16; Vekî‘, Ahbârü’l-kudât, I, 283-287; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 388; III, 79-80, 228-230, 597; IV, 57, 59, 63, 69-71, 155, 183-186, 241, 264-266, 332, 336, 346, 422, 480-484, 486, 487, 499-500; V, 51-53, 67, 68, 70-71, ayrıca bk. İndeks; Ebü’ş-Şeyh, Tabakātü’l-muhaddisîn bi-İsfahân (nşr. Abdülgafûr el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 237-250; Ebû Nuaym, Hilye, I, 256-264; İbn Hazm, el-Muhallâ, I, 59; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 10; II, 336, 374, 421, 489, 533, 535, 540-541; III, 16, 31, 32, 38, 40, 46, 47, 99, 100, 202, 225-231, 260, 318-320, 329-333, ayrıca bk. İndeks; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, XV, 446-453; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, II, 380-402; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ˓lâmü’l-muvakkı˓în, I, 85 vd.; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 442-443; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), IV, 211-214; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 362-363; Şevkânî, Derrü’s-sehâbe fî menâkıbi’l-karâbeti ve’s-sahâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 431-432, 666; E. Tyan, Histoire de l’organisation judiciaire en pays d’Islam, Leiden 1960, s. 77-82; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş˒etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, III, 105-108; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâ˒iku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 425-427, 437-440; a.mlf., “Administration of Justice Under the Early Caliphate Instructions of Caliph ˓Umar to Abū Mūsā al-Ash˓arī (17)”, JPHS, XIX/1 (1971), s. 1-50; R. B. Serjeant, “The Caliph ˓Umar’s letters to Abū Mūsā al-Ash˓arī and Muāviya”, JSS, XXIX (1984), s. 65-79; Suûd b. Sa‘d b. Düreyb, “Risâletü’l-Fârûk li-Ebî Mûsâ el-Eş˓arî radiyallahü ˓anhümâ ve’l-mebâdi˒i’l-˓âmme fî usûli’l-kazâ”, Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, sy. 7, Riyad 1403, s. 268-289; K. V. Zetterstéen, “Eş’arî”, İA, IV, 392-393; B. Carra de Vaux, “Hicret”, a.e., V/1, s. 477; L. Veccia Vaglieri, “al-Ash˓arī, Abū Mūsā”, EI² (Fr.), I, 716-717; G. R. Hawting, “Abū Mūsā Aš˓arī”, EIr., I, 346-347.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ MÛSÂ el-MEDÎNÎ

أبو موسى المديني

Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medînî (ö. 581/1185)

Hadis hâfızı.

Zilkade 501'de (Haziran 1108) İsfahan'da doğdu. Bu şehre (Medînetü İsfahân) nisbetle Medînî diye anıldı. Kur'an kıraatiyle meşgul olan babası, onu henüz iki yaşında iken beraberinde hadis meclislerine götürürdü. Ebû Mûsâ daha sonra ilim tahsili için başta Hemedan ve Bağdat olmak üzere birçok ilim merkezine gitti. Aralarında Ebû Ali el-Haddâd ve meşhur hadis hâfızları Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Mende ve İbnü'lKayserânî gibi âlimlerin de bulunduğu 300'ü aşkın hocadan faydalanma imkânı buldu. Hadisin yanı sıra kıraat de okudu. Tahsilini tamamladıktan sonra İsfahan'a dönerek orada yerleşti. Kendisine Abdülkerîm es-Sem'ânî, Hâzimî, Cemmâîlî ve Abdülkādir er-Ruhâvî gibi meşhur muhaddisler talebelik ettiler.

Ebû Mûsâ el-Medînî, hadisleri gereği gibi ezberleme ve usulüne uygun olarak rivayet etmede gösterdiği başarı ile tanınmış bir hadis âlimidir. Talebeleri, muhaddislerin nesepleri, hadislerdeki garîb kelimeler ve diğer hadis ilimleri sahasındaki geniş bilgisinden faydalanmışlardır. İbadete düşkünlüğü, güzel ahlâkı ve özellikle çocukların Kur'an öğrenmeleriyle yakından ilgilenmesi, ayrıca kimseden yardım kabul etmeyip geçimini ticaretle sağlaması onun başlıca özellikleridir. Kendisinden hadis rivayet eden âlimler onun sika* ve sadûk* olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Mûsâ 9 Cemâziyelevvel 581'de (8 Ağustos 1185) İsfahan'da vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. el-Mecmûʿu'l-mugīs fî garîbeyi'l-Kurʾân ve'l-hadîs. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın garîbü'l-Kur'ân konusundaki eserini tamamlamak maksadıyla yazdığı bu kitapta onun metodunu uygulamıştır. Eser Abdülkerîm el-Azbâvî tarafından yayımlanmıştır (I-III, Cidde 1406-1408/1986-1988). Kasım b. Sellâm'ın söz konusu eserindeki bazı yanlışları

tashih etmek için kaleme aldığı Kitâbü Takziyeti mâ yukzi’l-ʿayn min hefevâti Kitâbi’l-Garîbeyn adlı bir diğer eseri ise Bibliothecae Bodleianae’da bulunmaktadır (bk. Brockelmann, I, 451). 2. Nüzhetü’l-huffâz. Müselsel* hadise dair telif edilen ilk eserdir. Kitapta râvi adlarındaki teselsül esas alınmıştır. Senedin bir yerinden itibaren aynı adı taşıyan en az üç, en çok on bir râvinin birbirinden rivayet ettiği çeşitli konulara dair hadislerin yer aldığı eser Abdürradî Muhammed Abdülmuhsin tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986). 3. Ziyâdât ʿalâ Kitâbi’l-Ensâb. Hocası İbnü’lKayserânî’nin Kitâbü’l-Ensâbi’l-müttefika fi’l-hatti’l-mütemâsile fi’n-nakt ve’z-zabṭ’ına yaptığı ilâveleri ihtiva eden eser, P. de Jong tarafından asıl kitapla birlikte yayımlanmıştır (Leiden 1869). Bu neşirde Ebû Mûsâ’nın zeyli kitabın 167-224. sayfaları arasında yer almaktadır. 4. Tıvâlü’l-ehâdîs ve’l-ahbâr ve gureri’l-kasas ve’l-âsâr. Tıvâlâtü’l-ehâdîs diye de anılan eser, Hulefâ-yi Râşidîn başta olmak üzere bazı

sahâbîler tarafından rivayet edilen metni uzun hadisleri ve kıssaları bir araya getirmektedir. “Min Müsnedi Enes b. Mâlik”, “Min Hadîsi Ebî Zer”, “Kıssatü Hârise Ebî Zeyd” gibi başlıklar altında rivayet ettiği hadislerin kaynaklarını gösterdiği gibi sıhhat derecelerini de belirtmiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 511, 240 varak). 5. Devletü’l-liʾâmi’l-eşrâr ʿale’l-kirâmi’l-ahyâr. Kötülerin iyilere hâkim olacağı konusundaki çoğu kıyamet alâmetlerine dair hadisleri senedleri ve farklı rivayetleriyle birlikte derlediği bu eserin bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 3676, vr. 45b-63b). Ebû Mûsâ el-Medînî’nin biyografisine yer veren kaynaklarda onun bu eserinden söz edilmemektedir. 6. el-Letâʾif min dekāʾikı’l-maʿârif fî ʿulûmi’l-huffâzi’l-eʿârif. Eser Kahire’de Hidiviyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (bk. Brockelmann, I, 451).

Kaynaklarda bunlardan başka, Ebû Abdullah İbn Mende’nin (ö. 395/1005) Maʿrifetü’s-sahâbe adlı eserine zeyil olarak yazdığı Tetimmetü (Zeylü) Maʿrifeti’s-sahâbe, ʿAvâli’t-tâbiʿîn, Tazyîʿu’l-ʿömr ve’l-eyyâm fi’stınâʿi’l-maʿrûf ile’lliʾâm, el-Kunût, el-Hıfz ve’n-nisyân, el-Vezâʾif, es-Sübâʿiyyât (fıkha dair), ez-Zahîre ve’l-ʿudde fî menâkıbi Ebî ʿAbdillâh b. Mende, Düstûrü’l-müzekkirîn, et-Tergīb ve’t-terhîb, el-Esmâʾü’l-müştereke beyne’r-ricâl ve’n-nisâʾ, el-Hefevât, el-Emâli’l-kebîr adlı eserleri de

zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mûsâ el-Medînî, el-Mecmûʿu'l-mugīs fî garîbeyi'l-Kurân ve'l-hadîs (nşr. Abdülkerîm el-Azbâvî), Cidde 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. 15-33; a.mlf., Nüzhetü'l-huffâz, (nşr. Abdürradî Muhammed Abdülmuhsin), Beyrut 1406/1986; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe (Bennâ), nâşirlerin mukaddimesi, s. 6; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1334-1336; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 152-159; Sübkî, Tabakāt, VI, 160-163; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, II, 215-216; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 477; Brockelmann, GAL, I, 436, 451; Suppl., I, 604, 625; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 100-101; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 76; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 313; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 570-573.

M. Ali Sönmez

EBÛ MÛSÂ el-MURDÂR

(bk. MURDÂR)

EBÛ MUS‘AB

أبو مصعب

Ahmed b. Ebû Bekr el-Kāsım b. el-Hâris ez-Zührî el-Kureşî (ö. 242/857)

Mâlikî fakihi.

150 (767) yılında doğdu. Ashaptan Abdurrahman b. Avf’ın soyundandır. Tahsilini ehl-i hadîs ekolünün merkezi olan Medine’de yaptı. Hocaları arasında Mâlik b. Enes, İbrâhim b. Sa‘d, Muhammed b. İbrâhim b. Dînâr, Abdülazîz ed-Derâverdî, Sâlih b. Kudâme gibi dönemin önde gelen âlimleri bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Ebû Kudâme es-Serahsî gibi önemli şahsiyetler de akranları arasındadır. Çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Kendisinden sonra özellikle hadis sahasında adları duyulan birçok âlim ya derslerine devam etmek veya rivayette bulunmak suretiyle Ebû Mus‘ab’dan faydalanmıştır. Buhârî, Müslim, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Tirmizî, İbn Mâce, Bakī b. Mahled el-Endelüsî, Muhammed b. Muâfâ es-Saydâvî bunlar arasında sayılabilir. Hadis alanında sadûk* ve sika* olduğu hususunda kaynaklar genellikle görüş birliği içindedir. İbn Ebû Hayseme, babasının kendisine Medine’de Ebû Mus‘ab dışındakilerden hadis yazmasını tenbih ettiğini söylemekteyse de bu muhtemelen onun hadiste güvenilir bir kişi olmamasından dolayı değil, kadılık yapması ve hadislerin yanı sıra kendi görüşüyle hükmetmesi sebebiyledir (Kādî İyâz, I, 512). Öte yandan J. Schacht bizzat bu rivayeti şüpheyle karşılamakta, gerekçe olarak da İbn Ebû Hayseme’nin Ebû Mus‘ab’dan rivayette bulunmasını göstermektedir (al-Andalus, s. 5). Esasen Buhârî, Müslim, İbn Mâce ve Tirmizî gibi muhaddislerin kendisinden rivayette bulunması, Ebû Mus‘ab’ın güvenilir bir kimse olduğunu ve hadis ilminde önemli bir mevkiye sahip bulunduğunu ortaya koymaktadır. İmâm Mâlik’in talebesi ve onun mezhebine mensup olmakla birlikte kıyasa meyli hocasından fazladır.

Ebû Mus‘ab ilmî faaliyetlerinin yanı sıra idarî ve kazâî görevlerde de bulunmuştur. Kûfe kadılığı yapmış, daha sonra Medine şurtası, ardından da kadısı olarak görevlendirilmiştir. Halife Me’mûn döneminde görevde

bulunmakla birlikte halifenin görüşüne aykırı olarak Kur'an'ın mahlûk olmadığını söylemekten çekinmemiştir. Bunun dışında dönemin siyaset ve mezhep tartışmalarına girmemiş, bu sebeple kadılığında verdiği hükümler her türlü tartışmadan uzak olmuştur.

242 Ramazanında (Ocak 857) vefat eden Ebû Mus'ab'ın 240 (855) ve 241 (856) yıllarında öldüğü de rivayet edilmektedir.

Ebû Mus'ab, İmam Mâlik'in el-Muvattaʾ adlı eserini rivayet edenlerden biridir. Bu hadis koleksiyonunun en son râvilerinden olması sebebiyle onun rivayetinde diğer birçok rivayette bulunmayan 100 kadar hadis yer almaktadır. Bunun dışında Mâlikî fıkhına dair Muhtasar adlı bir eseri vardır. Mâlikî fıkhının bugüne kadar tam olarak gelebilmiş en eski eseri olan Muhtasar'ın bilinen tek yazma nüshası Fas'taki Karaviyyin Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 874/40). Endülüs Emevî Hükümdarı Müstansır-Billâh'ın kölesi Hüseyin b. Yûsuf tarafından 359 (970) yılında Kurtuba'da istinsah edilen eser, aynı zamanda Fas kütüphanelerinde mevcut en eski yazma kitaptır. Muhtasar, klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi temizlik bahsiyle başlamakta, daha sonra sırasıyla namaz, zekât, oruç, hac, cihad, şüf'a, evlenme, boşanma, satım akdi, sarf, kira, kısas ve hudûd suçları, yargılama ve vasiyet bölümleri gelmektedir. İbnü'n-Nedîm, IV. (X.) yüzyıla kadar olan ilmî hareketin tarihini verirken Ebû Mus'ab ve eseri Muhtasar'dan bahsetmemiştir. Esasen İbnü'n-Nedîm, daha birçok değerli ismi ve onlara ait eserleri zikretmeyi ihmal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, I/2, s. 5-6; Vekî', Ahbârü'l-kudât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 258; İbn Abdülber, el-İntikāʾ, Kahire 1350, s. 62; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 511-513; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 436-440; a.mlf., el-ʿİber, I, 436; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 344; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, I, 140-141; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 20; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 308; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 100; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 57; Muhammed el-Âbid el-Fâsî, Fihrisü

mahtûtâti hizâneti'l-Karaviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 538; Joseph Schacht, "On Abū Mus'ab and his Mujtasar", al-Andalus, XXX, Madrid 1965, s. 1-13.

İbrâhim Harekât

EBÛ MUTÎ‘ el-BELHÎ

أبو مطيع البلخي

Ebû Mutî‘ el-Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî (ö. 199/814)

Ebû Hanîfe’nin talebesi ve ona nisbet edilen el-Fıkhü’l-ekber ile el-Fıkhü’l-ebsat adlı eserlerin râvisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Âmâ olduğu ve Belh’te doğup büyüdüğü rivayet edilir. Oğlu onun seksen dört yaşlarında iken Belh’te vefat ettiğini söylediğine göre 115 (733) yılı civarında doğmuş olmalıdır. Dedesinin adı bazı kaynaklarda Müslim ve Seleme şeklinde de kaydedilmiştir. Bilgisini geliştirmek ve devrin önde gelen âlimleriyle görüşmek üzere birkaç defa Bağdat’a gitti ve orada hadis rivayet etti. Ayrıca onun, İslâm hukuk ekollerinin mümessilleri olan Kûfe ve Medine âlimlerinden hadis rivayet ettiği dikkate alınırsa Kûfe ve Hicaz gibi ilim merkezlerine de seyahatlerde bulunduğu söylenebilir.

Hadis ilminde geniş bilgiye sahip olan Ebû Mutî‘, Ebû Hanîfe, Abdullah b. Avn, İbn Cüreyc, İbn Ebû Arûbe, Abbâd b. Kesîr, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve İsrâil b. Yûnus gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ahmed b. Menî‘, Hallâd b. Eslem es-Saffâr, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî ve Horasanlı birçok âlim rivayette bulunmuştur. Yaşadığı dönemde Horasan halkının onun ilim meclislerine büyük ilgi gösterdiği rivayet edilmektedir.

Ebû Mutî‘ on altı yıl kadar Belh kadılığı yapmıştır. Çağdaşları onun re’y ve kıyas metodunu iyi bildiğini, allâme unvanına lâyık, zühd ve takvâ sahibi bir fakih olduğunu ifade ederler. Zühdü, takvâsı ve geniş bilgisi sebebiyle İbnü’l-Mübârek kendisine büyük saygı gösterirdi. Ebû Dâvûd’un nakline göre Belhî, “emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker” ilkesine sıkı sıkıya bağlı, din gayreti olan muhtesiblerin başında yer alır.

Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Adî gibi ünlü hadisçiler Ebû Mutî‘in hadis alanında zayıf olduğunu

kabul etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel kendisinden rivayette bulunmamak gerektiğini belirtmiş, Ebû Dâvûd da onun Cehmiyye'den olduğunu ileri sürerek rivayet ettiği hadislerin makbul sayılmadığını söylemiştir. Ukaylî ise Ebû Mutî'in hadis rivayeti yönünden makbul bir Mürcie mensubu olmasına rağmen hadisçilerin kendisinden rivayette bulunmadıklarını kaydeder. Ebû Hâtim er-Râzî, Cûzekānî ve Zehebî onun hadis uyduran bir yalancı olduğunu ileri sürerlerse de bu iddialarını ispat edecek herhangi bir delil göstermezler. Şüphe yok ki Ebû Mutî'in Cehmiyye'ye nisbet edilmesi ve hadis rivayetinin makbul sayılmaması, Ebû Hanîfe gibi fıkıhta kıyasa, akîdede aklî yorumlara önem veren bir ilim adamı olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim bu tür suçlamalara Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerinde sık sık rastlamak mümkündür (bk. İbn Ebû Ya'lâ, I, 47, 120-121, 168, 342-344; II, 35, 36). Mürcie'ye nisbet edilmesi de Hâricîler'le Mu'tezile'nin bütün Ehl-i sünnet'i Mürcie'den kabul etmeleri anlayışına bağlıdır.

Ebû Mutî'in hadisçiliği konusunda tenkit açısından da olsa bazı bilgilerin mevcudiyetine rağmen fıkıhtaki yeriyle ilgili fazla bir şey bilinmemektedir. Kureşî onu Ebû Hanîfe'nin yakın talebesi (sâhibü'l-imâm) olarak kaydettikten sonra yaşadığı dönemde ülkesindeki fakihlerin kendisinden ders aldığını söyler (el-Cevâhirü'l-mudıyye, II, 266). Ebû Mutî'in Hanefî fıkhı alanındaki bu yaygın müderrisliği ve on altı yıl süren kadılığı göz önünde bulundurulduğu takdirde muhaddisler tarafından hakkında yapılan değerlendirmelerin büyük çapta mezhep ve anlayış farkından kaynaklandığı anlaşılır.

Ebû Mutî' el-Belhî 12 Cemâziyelevvel 199 (29 Aralık 814) tarihinde Belh'te vefat etti. J. Schacht'ın onun 183'te (799) öldüğünü söylemesi (EI² [Fr.], I, 127) hata olarak kabul edilmelidir.

Kaynaklarda Ebû Mutî'in eserlerine dair bilgi yoktur. Zehebî onun el-Fıkhü'l-ekber adlı bir eseri bulunduğunu söylüyorsa da (el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-gaffâr, s. 101) bu doğru değildir. Zira el-Fıkhü'l-ekber'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğu bilinmektedir. Ebû Hanîfe'den intikal eden beş akaid risâlesi üzerine en geniş çalışmayı yapan Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Ebû Mutî'i bu risâlelerin râvileri arasında zikrettikten başka bunları kendisinden rivayet edenlerin isimlerini de kaydetmiştir (İşârâtü'l-merâm, s. 21-22, 23).

Çeşitli kaynakların Ebû Mutî‘ el-Belhî’yi el-Fıkhü’l-ekber ile el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim’in râvisi olarak kaydetmesinin yanında (meselâ bk. Zâhid Kevserî, s. 6) bu eserlere ait yazma nüshaların mukaddimelerinde de aynı isim râvi olarak yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-Fıkhü’l-ebsat, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 357, vr. 24ª; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 374; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 121-122; İbn Adî, el-Kâmil, II, 631-632; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 223-225; İbn Ebû Ya’lâ, Tabakātü’l-Hanâbile, I, 47, 120-121, 168, 342-344; II, 35, 36; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 574-575; a.mlf., el-ʿİber, Küveyt 1960, I, 330; a.mlf., el-ʿUlüv li’l-ʿaliyyi’l-gaffâr (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1388/1968, s. 101; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudıyye, Haydarâbâd 1332/1913, II, 265-266; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 334-336; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 357; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 21-22, 23; ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî’nin mukaddimesi, s. 6; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 68-69; Sezgin, GAS, I, 414; J. Schacht, “An Early Murci’ite Treatise The Kitāb al-Ālim va’l-mutaʿallim”, Oriens, XVII (1964), s. 98; a.mlf., “Abū Hanîfa”, EI² (Fr.), I, 127; L. A. Giffen, “Abū Motīʿ al-Balkī”, EIr., I, 344-345.

Mehmet Şener

EBÛ MÜSHİR

أبو مسهر

Ebû Müshir Abdüla‘lâ b. Müshir b. Abdila‘lâ el-Gassânî ed-Dımaşkī (ö. 218/833)

Hadis, kıraat ve fıkıh âlimi.

Safer 140’ta (Temmuz 757) doğdu. Kur’ân-ı Kerîm’i ve kıraat ilmini Yahyâ ez-Zimârî’nin talebelerinden yanında on iki yıl kaldığı Saîd b. Abdülazîz’den öğrendi. Ayrıca Eyyûb b. Temîm el-Kārî ile kıraat-i seb‘a imamlarından olan Nâfi‘ b. Abdurrahman’dan bu ilimde arz* yoluyla faydalandı. Başta kıraat hocası Saîd b. Abdülazîz olmak üzere Mâlik b. Enes, İsmâil b. Ayyâş, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Evzâî ile görüştü. Kendisinden de Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Buhârî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi otoriteler hadis, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm kıraat rivayet ettiler.

Hâfızası son derece kuvvetli olan Ebû Müshir, geniş ve çok yönlü kültürüyle tanınan bir âlim, rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan ve hadis otoriteleri tarafından sika* kabul edilen bir muhaddisti. Kıraat ve fıkıh ilimlerinden başka megāzî*yi de iyi bilirdi. Yahyâ b. Maîn, muhtelif memleketlerde kendilerinden hadis rivayet ettiği hocalar arasında onun bir benzerini görmediğini söylemiş, Ebû Müshir gibi birinin bulunduğu bir şehirde kendisinin hadis rivayet edemeyeceğini ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel de onun güvenilir olduğuna işaret ederken o devirde Dımaşk’ın üç büyük muhaddisinden birinin Ebû Müshir olduğunu belirtmiştir. Bir ara istemediği halde Dımaşk kadılığına tayin edilmiş, fakat ilk fırsatta bu görevi bırakmıştı. Halk kendisini çok sever, bir yerden geçerken saf tutarak elini öpmek isterdi. Bu şöhreti sebebiyle mihne* olayında Kur’ân-ı Kerîm’in mahlûk olduğunu söylemesi için o da sorguya çekildi. Dımaşk’tan alınarak Rakka’da bulunan Me’mûn’un huzuruna götürüldüğünde halife ona Kur’an hakkındaki kanaatini sordu. Ebû Müshir’in, Kur’an’ın Allah kelâmı olduğunu söylemekle yetinmesi üzerine Me’mûn idam hazırlığına

başlanmasını emretti. Bunun üzerine Ebû Müshir Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyledi. Bu kanaati samimi bulmayan Me'mûn ölüm fermanını geri almakla beraber onun Bağdat'a götürülüp ölene kadar hapsedilmesini istedi. Rebîülâhir 218'de (Mayıs 833) hapsedilen Ebû Müshir, aynı yılın Receb (Ağustos) ayında hapishanede vefat etti ve Bâbüttîn Kabristanı'na defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 473; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 73-74; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 29; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 72-75; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 416-419; İbnü'l-Cevzî, Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1399/1979, s. 113, 475, 486-487; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 228-233; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 211-220, s. 243-249; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 381; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 355; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VI, 98-101.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ MÜSLİM DESTANI

Dinî-destanî halk hikâyesi.

Türk edebiyatında Kıssa-i Ebû Müslim ve Ebû Müslimnâme olarak da bilinen bu destanın kahramanı, Emevî Devleti’nin sona ermesinde en önemli rolü oynayan ve idarenin Abbâsîler’e intikalini sağlayan Ebû Müslim-i Horasânî’dir (ö. 137/755).

Ebû Müslim destanda daima hakkı savunan, zulme ve zalimlere karşı çıkan bir kişiliğe sahip olarak işlendiğinden Özbekistan, Türkmenistan, Dağıstan ve İran’da olduğu gibi Anadolu’da da mübârek bir zat telakki edilmiş, bu durum şöhretinin İranlılar’dan çok Türkler arasında yayılmasını sağlamıştır. Bundan dolayı başta yeniçeriler olmak üzere fütüvvet ocakları, Şiî-Alevî zümreler, Bektaşîler ve ahîler arasında, daha sonra da eşraf içinde ve köy odalarıyla kahvehanelerde, Hz. Ali ve Hz. Hamza hikâyeleri gibi bu mensur destanın okunması da bir gelenek halini almıştır.

Ebû Müslim’in yaşadığı dönemde Türkler’in İslâm edebiyatını henüz tanımadıkları göz önüne alınırsa destanın ilk şeklinin İranlılar tarafından yazıldığı söylenebilir. Nitekim destanın bazı Türkçe nüshalarında eserin Farsça’dan tercüme edildiği belirtilmiştir (bk. Bibliothèque Nationale, Ancien Fonds Turc, nr. 57, vr. 2^a). Aslen Horasanlı olmakla birlikte Bağdat’ta doğan ve Merzübânî nisbesiyle tanınan Muhammed b. İmrân’ın (ö. 384/994), Arapça olarak kaleme aldığı Ahbâru Ebî Müslim Sâhibi’d-daʿve adlı 100 varak hacminde olduğu kaydedilen eseri ise henüz ele geçmemiştir. Mélikoff, hangi millete ait olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymadığı Ebû Müslim destanının İran kaynaklı olsa bile Türkçe nüshalarının daha çok olduğunu belirtmektedir (Abu Muslim, s. 36).

Türkçe’ye ne zaman çevrildiği belli olmayan Ebû Müslim hikâyelerinin en eski tercümesinin Ebû Tâhir-i Tûsî’ye (Tarsûsî) ait olduğunu bildiren kaynaklar yanında (İA, IV, 41; TDEA, II, 412; EIr., I, 344) Fuad Köprülü, Ebû Müslim destanının en eski nüshasının 1150’de Merv’de, Sultan Sencer’in maiyetinde bulunan Karahan ailesine mensup Melikzâd b.

Mahmûd b. Hüseyin b. Kızılarslan Hakan adına yazılan nüsha olduğunu belirtmektedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 345). Destanın pek çok nüshasında adı geçen Ebû Tâhir-i Tûsî'nin kimliği hakkında yeterli bilgi yoktur. Onun Gazneli Mahmud'un sarayında bulunan bir hikâyeci olduğu eldeki Ebû Müslim destanı nüshalarından anlaşılmakta ve bu nüshalarda Gazneli Mahmud adına da rastlanmaktadır. Bibliothèque Nationale'de bulunan bir Kıssa-i Ebû Müslim nüshasındaki (Supplément Persan, nr. 843, vr. 73) bilgilere göre Ebû Tâhir-i Tûsî âmâdır. Zaman zaman kendisinden Ebû Tâhir-i Karagözî olarak da söz edilir. Bunun dışında, Ebû Tâhir-i Tûsî adı bilhassa Anadolu'da Ebû Tâhir-i Tarsûsî veya Ebû Tâhir-i Tartûsî şeklinde de geçmekte ve Türk edebiyatındaki kahramannâmeler, darabnâmeler ve Veysel Karanî ile ilgili hikâyelerin pek çoğu Ebû Tâhir-i Tûsî'ye mal edilmektedir. Ebû Müslim destanının bazı nüshalarında Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Mecîd es-Sâvî ve Hişâm es-Serahsî gibi isimlere rastlanması, bu kişilerin hikâyelerin müellifi olabileceklerini düşündürmekteyse de bunu

doğrulayacak başka bilgiler yoktur. Destanın Türkler arasında sevilip okunmasında, Ebû Müslim'in taraftarı olduğu Hz. Ali'nin dinî şahsiyeti ve kahramanlığından kaynaklanan sevgi yanında Şiîliğin tesiri de önemli bir yer tutar. Ancak eser Türkler tarafından benimsendikten sonra Türk ruhuyla işlenerek mümkün olduğu kadar Şiîlik propagandasından arındırılmış ve Türk edebiyatının orijinal eserlerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca zaman içinde dilinin sadeleşmesi ve çeşitli kütüphanelerde bulunan nüshalarının kompozisyon ve hacim bakımından farklılık göstermesi, eserin değişik tercümelerinin bulunduğu fikrini de hatıra getirmektedir.

Destandaki olaylar, Hz. Ali'yi sevenlerle Hz. Muâviye taraftarları arasındaki mücadeleler ve her ikisinin torunları zamanında devam eden kavgalar şeklinde Ebû Müslim'in etrafında cereyan etmektedir. Ebû Müslim destanı, Abbâsîler'in zaferi ve Ebû Müslim'in ölümü ile sona ermekle beraber çeşitli zamanlarda ilâve edilen ikinci derecede olaylarla genişletilerek zenginleştirilmiş, bir fetih ve İslâmî kahramanlık destanı özelliği kazanmıştır. Eserdeki "Frenkler'le Cihad" bölümünde muhtemelen Haçlı seferlerinin anlatılmış olması ve yer yer tekkeler üzerinde durulması, ilâve edilen bölümlerin daha çok Selçuklular dönemine ait olduğunu göstermektedir. Ayrıca destanda "tüfek", "Bulgar", "Kıpçak", "Türkistan" gibi kelimelere rastlanması, ilâvelerin Selçuklular'dan sonra da devam

ettiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Olağan üstü birçok maceranın yer aldığı eserde Ebû Müslim'in bulunmadığı ikinci derecede olayların kahramanları arasında Hz. Peygamber'in amcası Hamza'nın oğullarından Behzâd, Melikzâd, Mâlik Muhammed, Ahmed Zemcî, Seyyid Kahtabe de bulunmakta, Meymûne ve Râbia gibi kadın kahramanlar da görülmektedir. Ebû Müslim destanının içinde ayrıca Hint masallarından, binbir gece hikâyelerinden, Kitâb-ı Mukaddes'ten, İran ve Türk destanlarından bölümler ve ilhamlar, Türk hayatından izler de vardır.

Konu bakımından İslâmî destanlardan Hamzanâme'ye bağlanması mümkün olan Ebû Müslim destanının kuruluşu, kahramanlarının özellikleri, içindeki geleneksel unsurlar, daha çok halk arasında büyük ilgi gören Battalnâme, Dânişmendnâme ve Saltuknâme gibi yarı destan, yarı kahramanlık hikâyesi özelliği taşıyan eserlere benzer. Bu yönüyle destan, Şark-İslâm milletleri arasında yaygın olan halk tipi epik hikâye türünün en karakteristik ve güzel örneklerinden biridir. Dil, duygu ve anlatım bakımından, Türk edebiyatında Kitâb-ı Dedem Korkut'la başlayıp İskendernâme ve Hamzanâme'den geçerek Süleymannâme ile devam eden gelenek içindedir. Bazı yerlerde Arapça, Farsça kelimeler, secili ve sanatlı cümleler bulunmasına rağmen dili Kitâb-ı Dedem Korkut kadar sade olup yer yer Battalnâme'de geçen tabirler aynen kullanılmıştır. Destanda yer alan bazı manzum parçalarda ise XV. yüzyıl Türk destan şiirinin özellikleri görülmektedir. Eserin anonim olmasından hareketle hacminin zamanla ve bölgeden bölgeye değiştiği söylenebilir. Bundan dolayı destanın tamamı için on beş ciltten otuz cilde kadar değişik hacimlerden söz edilmektedir.

İstanbul, Paris ve Viyana'daki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan Ebû Müslim destanının (geniş bilgi için bk. Mélikoff, s. 11-20) bazı kısımları yayımlanmıştır. Bunlar arasında, Kayserili Ali Ferdî'nin yazdığı manzum Kitâb-ı Ebû Müslim ile (I-II, İstanbul 1299) Çelebizâde Mehmed Efendi'nin kaleme aldığı Hâzâ Kitâb-ı Ebâ Müslim (İstanbul 1327) basılmış en eski nüshalardır. Corcî Zeydân'ın Arapça olarak yazdığı Ebû Müslim el-Horâsânî adlı romanı, Zeki Mugāmiz Ebû Müslim-i Horâsânî adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1330). Destanın yeni harflerle ilk baskısı, Ebâ Müslim Horasânî başlığıyla Muharrem Zeki Korgunal tarafından hazırlanmıştır (I-XXV, İstanbul 1934). Bunlardan başka yakın zamana kadar hepsi de Ebû Müslim'i konu edinen değişik

isimlerle çok sayıda halk kitabı yayımlanması, bu hikâyelerin halk tarafından sevilmekte olduğunu gösterir.

Ebû Müslim destanı üzerinde en kapsamlı çalışmayı, Bibliothèque Nationale'de bulunan dört Türkçe yazma (Ancien Fonds Turc, nr. 57, 58, 59, 60), dört Farsça yazma (Supplément Persan, nr. 842, 842 bis, 843, 844) nüsha ile İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki bulunan bir Türkçe yazma nüshayı (nr. B 14) gözden geçirerek değerlendirmek suretiyle Irene Mélikoff yapmıştır. Mélikoff çalışmasının giriş kısmında eserin yazma nüshaları ve konuyla ilgili daha önce yapılan araştırmalar üzerinde durmuş, bundan sonra gelen iki kısımdan birincisinde tarihî-efsanevî çerçeve, dinî-tasavvufî gelişmeler, eserin mütercimi ve tercümeleriyle ilgili meselelere ışık tutmaya çalışmış, ikinci kısımda ise otuz üç bölüm halinde eserin geniş bir özetini vermiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Müslim Hikâyesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. B 14; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 345; a.mlf., Türkiye Tarihi, İstanbul 1923, s. 73; Türkiye Bibliyografyası 1934, İstanbul 1936, s. 143; Irene Mélikoff, Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan dans la tradition epique turco-iranienne, Paris 1962; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 291-293; Agâh Sırrı Levend, "Halk ve Tasavvufî Halk Edebiyatı", TDl. (Türk Halk Edebiyatı özel sayısı), XIX/207 (1967), s. 181-182; Zebîhullah Safâ, "Mâcerâ-yı Tahrîm-i Ebû Müslimnâme", Îrânnâme, V/2, Bethesda/Washington 1987, s. 233-249; İsmet Parmaksızoğlu, "Ebû Müslim el-Horasanî", TA, XIV, 274-275; W. Barthold – Mükrimin H. Yinanç, "Ebû Müslim", İA, IV, 40-41; Ziya Bakırcıoğlu, "Ebû Müslim Destanı", TDEA, II, 411-412; G. H. Yūsofī, "Abū Moslem Korāsānī", EIr., I, 343-344.

Nurettin Albayrak

EBÛ MÜSLİM el-HAVLÂNÎ

أبو مسلم الخولاني

Ebû Müslim Abdullāh b. Süveb el-Havlânî ed-Dârânî (ö. 62/681-82)

Meşhur tâbiî ve zâhid.

Yemen'in Havlân kabilesindendir. Künyesiyle meşhur olup kendisinin ve babasının adı hususunda ihtilâf edilmiştir. Bazı kaynaklarda Muâviye devrinde (661-680) müslüman olduğu kaydedilmekteyse de (Buhârî, V, 59) Hz. Peygamber zamanında, hatta bir rivayete göre Şevval 8'de (Şubat 630) müslüman olmuştur. Yemen'den Medine'ye giderken Resûl-i Ekrem'in vefat ettiğini öğrendi. Onu göremediği için tâbiîlerin arasında yer aldı. Hz. Ebû Bekir devrinde Medine'ye yerleşti. Hemen bütün kaynaklarda Ebû Müslim'in Yemen'den ayrılış sebebiyle ilgili olarak kaydedilen rivayete göre San'a'da peygamberliğini ilân eden Esved el-Ansî, Ebû Müslim'i saflarına alarak onun itibarından faydalanmak istemiş, Ebû Müslim'in bunu reddetmesi üzerine büyük bir ateş yaktırarak onu içine attırmış, ancak ateşin Ebû Müslim'e tesir etmediğini görünce etrafındakilerin tavsiyesine uyarak onu Yemen'i terketmeye zorlamıştır. Bu olay hakkında geniş bilgi veren bazı kaynaklarda, Ebû Müslim'i Mescidi Nebevî'de gören Hz. Ömer'in onunla ilgilendiği, Yemen'deki olaylar hakkında bilgi aldıktan sonra

kendisinin Ebû Müslim olduğunu tahmin ettiği ve onu kucaklayıp ağladığı, Halife Hz. Ebû Bekir'in de kendisini tanımaktan memnuniyet duyduğu zikredilmektedir. Ebû Müslim el-Havlânî, daha sonra Dımaşk yakınlarındaki Dâriyyâ köyüne yerleştiği için Şamlılar'dan sayılmakta, özellikle onların güzel Kur'an okuyanlarından biri olduğu söylenmektedir. Hz. Ömer, Muâz b. Cebel, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Ebû Zer el-Gıfârî, Ubâde b. Sâmit, Avf b. Mâlik ve Muâviye b. Ebû Süfyân'dan hadis rivayet etmiş, kendisinden de amcazadesi Ebû İdrîs el-Havlânî, Cübeyr b. Nüfeyr, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Atâ b. Ebû Rebâh gibi tâbiî âlimleri rivayette bulunmuşlardır. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn ve İclî onun sika* olduğunu söylemektedirler. Fakat Ebû Müslim'in, Muâz b. Cebel'e sevgisini ifade

ettiğine dair el-Müsned'de bulunan bir hadisten başka muteber hadis kitaplarında rivayetleri yer almamıştır.

Sıffîn Vak'ası'nda Muâviye tarafında yer alan Ebû Müslim Bizanslılar'la yapılan çeşitli savaşlara katıldı. Onun bu savaşlarda bizzat bulunması İslâm askerlerine cesaret verdiğinden kumandanlar kendisini öncü kuvvetlere emîr tayin ederlerdi. Bizanslılar'la yapılan savaşların birinde şehid oldu. Dâriyyâ'da ona nisbet edilen ve halkın ziyaretgâhı olan bir mezar bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

Tâbiîn neslinin meşhur sekiz zâhidinden biri olan Ebû Müslim, sıkıntı çektirilmeyen nefsin Allah'ın huzurunda sahibinden şikâyetçi, ibadetlerle yorulan nefsin ise hoşnut olacağını, nitekim semiz atların yarışta zorlandığını, idmanlı atların ise daha iyi koştuğunu söylerdi. İbadet ettiği yere bir kamçı asmıştı; canı ibadet etmek istemediği zaman bacaklarına bir iki kamçı vururdu. Dünyaya değer vermezdi. Bir gün mescidde toplanmış bir cemaat gördü; zikirle meşgul olduklarını sanarak yanlarına oturdu. Dinle ilgisi olmayan konulardan bahsettiklerini öğrenince onlara şöyle dedi: "Sizin yanınızda benim halim neye benziyor biliyor musunuz? Sağanağa tutulan adam etrafta sığınacak yer ararken bir kapı görür ve hemen içeri dalar. Bir de bakar ki binanın tavanı yoktur". Kaynaklarda, duasının ve bedduasının makbul olduğuna dair birçok olay ve kendisine nisbet edilen pek çok kerâmet zikredilmektedir.

Devlet adamlarının karşısına çıkıp onları uyarmaktan çekinmezdi. Birkaç defa ikaz ettiği Muâviye'ye bir defasında "ey ecîr" (işçi) diye hitap etti. Yanındakilerin "ey emîr" demesi gerektiğini söylemeleri üzerine Muâviye onun konuşmasını istedi. Ebû Müslim de ona öğüt verdi ve âdil olmasını tavsiye etti. Medine'de bulunduğu sırada Hz. Osman'ın aleyhinde konuşan birini duyunca Medineliler'e Semûd kavminden daha kötü olduklarını, çünkü Semûd kavminin Allah'ın devesini, kendilerinin ise Allah'ın halifesini öldürdüklerini söylemişti.

Ümmetin hakîmi diye de anılan Ebû Müslim'in pek çok hikmetli sözünden biri şöyledir: "Yeryüzündeki âlimler gökyüzündeki yıldızlara benzer. Ortaya çıkarlarsa halk onlara bakarak gideceği yönü bulur; ortaya çıkmazlarsa şaşırıp kalır. Sâlih kişiler de yoldaki işaretlere benzer; âhiret yolcusu onlar

sayesinde şaşırmadan yoluna devam eder”.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 236, 237, 239, 328; Dârimî, “Mukaddime”, 34; Alkame b. Mersed, Zühdü’s-semâniye mine’t-tâbiꜥîn (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî), Medine 1408, s. 52-56; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 448; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü’z-Zühd (nşr. Muhammed Celâl Şeref), İskenderiye 1984, s. 291-295; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, V, 58-59; Ebû Nuaym, Hilye, II, 122-131; V, 120-122; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 191-195; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, IV, 208-213; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, III, 192; VI, 288-289; Zehebî, Aꜥlâmü’n-nübelâꜥ, IV, 7-14; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 49; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 146; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 235-236; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 156-157; Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, Tabakātü’l-havâs ehli’s-sıdkı ve’l-ihlâs, Beyrut 1406/1986, s. 416; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, s. 13; İbnü’l-Havrânî, el-İşârât ilâ emâkini’z-ziyârât (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dımaşk 1401/1981, s. 125-129; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşꜥetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1978, s. 297-301; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VII, 317-325; G. H. A. Juynboll, “al-Khawlānī”, EI² (Fr.), IV, 1167.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ MÜSLİM-i HORASÂNÎ

أبو مسلم الخراساني

Ebû Müslim Abdurrahmân b. Müslim el-Horâsânî (ö. 137/755)

Abbâsî ihtilâlinin önde gelen şahsiyetlerinden.

Muhtemelen 100 (718-19) yılında İsfahan veya Merv'de doğdu. Menşei ve adı hakkında kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Kendi bastırdığı sikkelerde adı Abdurrahman b. Müslim şeklinde geçmesine rağmen bazı kaynaklarda İbrâhim b. Osman, Gûderz (Gevderz) ve Büzürg Mihr'in (Büzürcmihr) torunu İbrâhim, Vendâd Hürmüz'ün oğlu Behzâdân olarak da kaydedilmiştir. Ebû Müslim'in etnik menşei kesin olarak bilinmemektedir. Arap olmamakla birlikte Türk veya Fars asıllı olduğuna dair de bilgi yoktur. Çocukluk yıllarını, Emevî aleyhtarı siyasî ve sosyal faaliyetlerin merkezi Kûfe'de geçirdiği anlaşılan Ebû Müslim, Ebû Dülef el-İclî'nin ceddi İdrîs b. Ma'kıl'in himayesinde büyüdü, onun oğlu ile birlikte okudu ve Kur'an'ı ezberledi.

Abbâsî nakiblerinden Süleyman b. Kesîr, Mâlik b. Heysem ve Kahtabe b. Şebîb hacca giderken Kûfe'ye uğramış ve İdrîs ile Îsâ b. Ma'kıl kardeşlerin yanında gördükleri Ebû Müslim'in zekâsına hayran kalmışlardı. Mekke'de İmam Muhammed b. Ali b. Abdullah ile buluşunca ona Ebû Müslim'den bahsettiler. İlk defa 124'te (741-42) Abbâsî davetçileriyle irtibat kuran Ebû Müslim, Muhammed b. Ali'nin kısa süre sonra ölümü (743) üzerine yerine geçen oğlu İmam İbrâhim'e takdim edildi. İbrâhim onu kendi davalarına kazandıktan ve iyice yetiştirdikten sonra Emîr-i Âl-i Muhammed unvanıyla ihtilâl hareketini yönetmek üzere Horasan'a gönderdi (128/745). Horasan Emevîler'in hilâfet merkezinden uzak olduğundan Abbâsîler propaganda faaliyetleri için burayı üs seçmişlerdi. Ayrıca burada Nizârîler ile Yemânîler arasındaki mücadeleler sırasında Emevî halifeleri taraf tuttuklarından bölgedeki otoriteleri de zayıflamıştı. Fakat Ebû Müslim, gençliği ve soyunun pek bilinmemesi sebebiyle Horasan'da Süleyman b. Kesîr, Kahtabe b. Şebîb, Mâlik b. Heysem ve Ebû Dâvûd Hâlid b. İbrâhim gibi Şiî

liderleri tarafından şüphe ile karşılandı. Süleyman b. Kesîr başlangıçta hareketin liderliğini ona bırakmak istemedi. Bu yüzden Ebû Müslim Kûfe'ye dönmek için iki defa Merv'den ayrıldı, fakat bazı kişilerin müdahalesiyle geri dönerek faaliyetlerine devam etti. Bir süre sonra Mekke'de görüştükleri İmam İbrâhim Ebû Müslim üzerinde ısrar edince Abbâsî

nakibleri onu ihtilâl hareketinin lideri olarak kabul etmek zorunda kaldılar.

Huzâa kabilesine mensup Araplar'ın oturduğu Merv'e bağlı bir köye yerleşen Ebû Müslim kendisini Abbâsî propagandasına adadı; iki yıl kadar Horasan'ın çeşitli şehirlerini dolaşarak isyancıları teşkilâtlandırdı. 129 yılı (747) ilkbaharında tekrar Merv civarına döndü ve açıkça ortaya çıkma tarihi tesbit edilerek civardaki taraftarlara haber gönderildi. Nihayet İmam İbrâhim'in emri üzerine 747 Haziranında Süleyman b. Kesîr el-Huzâî'nin köyü olan Sifezenç'te (Sefîzenc, Sikazenç) İmam İbrâhim'in gönderdiği siyah bayrak ve sancak açılarak ihtilâl hareketi resmen başlatıldı. Ertesi gün büyük gruplar Sifezenç'e doğru yola çıktılar. Bir müddet Sifezenç'te kalan Ebû Müslim, buradan Âlîn'e ve oradan da Mâhuvân'a geçti. Çığ gibi büyüyen kuvvetlerinin büyük çoğunluğunu İranlı köylüler meydana getiriyordu. Ancak kumanda heyeti daha ziyade Araplar'dan oluşmaktaydı. İmam İbrâhim'in emri üzerine köleler efendilerini öldürüp silâhlarını ele geçiriyor, Arap olmayan unsurlar da Araplar'a karşı duydukları kini her fırsatta tatmin ediyorlardı. Ebû Müslim'in kuvvetlerinin süratle artması, Merv'de yıllardan beri birbirleriyle mücadele etmekte olan Araplar'ı uyandırmış olmalı ki ortak düşmana karşı birleşme lüzumunu hissettiler. Fakat Arap kabileleri arasındaki mücadelelerin izleri çok derin olduğundan Ebû Müslim kurulmakta olan birliği kolaylıkla bozmayı başardı.

Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr, bu süratli gelişmeler karşısında Arap kabilelerini birleştirmek için boşuna gayret sarfediyordu. Ebû Müslim birbiri arkasından Merverrûz, Herat, Nesâ, Ebîverd, Belh gibi şehirleri zaptetti. Yemânî kabilelerin lideri Ali b. Kirmânî ile anlaştıktan sonra 9 Cemâziyelevvel 130 (15 Ocak 748) tarihinde Horasan eyaletinin merkezi Merv'i ele geçirince Nasr b. Seyyâr sırasıyla Serahs, Tûs ve Nîşâbur'a çekilmeye mecbur oldu. Kahtabe b. Şebîb'in kumandasındaki ihtilâl ordusu ertesi yıl Tûs yakınlarında Nasr'ın kuvvetlerini yenilgiye

uğrattı ve Nasr Kūmis'e kaçtı. Artık Horasan'daki Emevî kuvvetleri çökmüştü. Ebû Müslim karargâhını Nasr'ın terkettiği Nîşâbur'a nakletti. İhtilâl orduları iki kol halinde batıya doğru ilerlerken Ebû Müslim Horasan'da vali olarak kaldı.

Onun buradaki ilk vazifesi ihtilâl sebebiyle bozulan iç huzuru yeniden sağlamaktı. İhtilâlin başarıyla sonuçlanması ve Emevî hânedanının yıkılarak Abbâsîler'in hilâfete geçmesi Horasan'daki karışıklıkların ortadan kalkmasına yetmiyordu. Nîşâbur'da Zerdüşt inancının yeniden canlandırılmasını isteyen Bihâferîd b. Mâhfervedîn, Mecûsî ruhban sınıfına karşı şiddetli saldırıya geçti. Mecûsîler hem kendi dinlerine hem de İslâmiyet'e zararlı olan bu kişinin bertaraf edilmesi için Ebû Müslim'den yardım istediler. Ebû Müslim'in gönderdiği kuvvetler Bih-âferîd tehlikesini kolaylıkla ortadan kaldırdı (131/748-49). Bih-âferîd isyanının bastırılmasından sonra Buhara'da Şerîk b. Şeyh el-Mehrî 133 (750-51) yılında tehlikeli bir isyan başlattı. Şerîk, Hz. Ali evlâdının hakkının yendiğini ileri sürerek etrafına 30.000'den fazla taraftar topladı. İsyanın merkezi Buhara idi. Halk ve devlet yöneticileri Şerîk'i destekliyorlardı. Ebû Müslim isyanın bastırılmasına Ziyâd b. Sâlih'i memur etti ve isyan kanlı bir şekilde bastırıldı. Şehir üç gün boyunca yağma ve tahrip edildi.

Şerîk'in isyanının bastırılmasından hemen sonra Ziyâd b. Sâlih Temmuz 751 tarihinde Talas nehri sahilinde Çin ordusunu mağlûp etti. Yine 751 yılında Ebû Müslim'in Belh valiliğine tayin ettiği Ebû Dâvûd Hâlid b. İbrâhim, Huttel ve Kiş'e karşı başarılı akınlar yaptı. Bu başarıları sebebiyle Abbâsî ailesi mensupları Ebû Müslim'den çekinmeye başladılar. Hatta halifenin gizli tahrikleri sonunda Ebû Müslim'in kumandanlarından Ziyâd b. Sâlih ile Sibâ' b. Nu'mân 135 (752-53) yılında isyan ettiler. Ancak Ebû Müslim bu isyanları kolaylıkla bastırdı.

Gerek ihtilâlin hazırlanıp başarıya ulaşmasında, gerekse ihtilâli takip eden yıllarda devletin en büyük eyaletlerinden birisi olan Horasan'daki karışıklıkların bertaraf edilmesindeki başarıları Ebû Müslim'e devlet içinde büyük bir itibar ve nüfuz kazandırmıştı. Halifenin kardeşi Ebû Ca'fer bundan endişe duyduğu için halifeye Ebû Müslim'i ortadan kaldırmayı teklif ediyor, ancak her defasında halife tarafından reddediliyordu. Özellikle 136 (754) yılında Ebû Ca'fer ile birlikte hacca giden Ebû Müslim'in

yolculuk sırasındaki davranışları onunla arasının iyice açılmasına sebep oldu. Ancak hac dönüşünde Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın vefatı ve Ebû Ca'fer'in halife olması üzerine gelişen olaylar kısa bir süre için bu gerginliği hafifletti.

Ebû Ca'fer hilâfete geçince Suriye valisi olan amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah, halifeliğin kendi hakkı olduğunu ileri sürerek isyan etti. Âsi üzerine Ebû Müslim gönderildi. İki ordu arasında Nusaybin yakınında meydana gelen şiddetli savaşta galip gelen Ebû Müslim, Ebû Ca'fer el-Mansûr'u büyük bir gaileden kurtardı (137/754).

Abdullah b. Ali isyanının bastırılması Halife Mansûr'a rahat nefes aldırdıysa da Ebû Müslim'in nüfuzunun daha da kuvvetlenmesi onu endişelendiriyordu. Esasen Mansûr, iktidarın kendi ailesine geçmesinden beri büyük itibar sahibi olan Ebû Müslim'in ortadan kaldırılmasını istiyordu. Abdullah b. Ali'nin yenilerek kaçması üzerine onun hazine ve mallarını eline geçiren Ebû Müslim'in kuvveti daha da artmıştı. Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ebû Müslim'e gönderdiği bir elçi ile önce Abdullah'ın isyanını bastırmak hususunda gösterdiği başarıdan dolayı tebrik ve teşekkürlerini bildirdi, ardından da hazinelerin merkeze gönderilmesini istedi. Ancak Ebû Müslim buna çok kızdı. Durumu öğrenen Ebû Ca'fer, Ebû Müslim'in Horasan'a dönerek bir isyan çıkarmasından endişelendi. Onun merkeze yakın bir yerde oturmasını temin etmek maksadıyla Suriye ve Mısır valiliklerinin kendisine verildiğini bildirdi ve Dımaşk'ta kalmasını emretti. Fakat Ebû Müslim halifenin emrini dinlemedi ve ordusu ile beraber Horasan'a doğru yola çıktı. Bunun üzerine Mansûr arkasından gönderdiği bir heyetle hizmetlerinden dolayı ona şükranlarını bildirdi ve onu merkeze davet etti. Ebû Müslim bu teklifi de reddedince iyice telâşa kapılan Mansûr, ailesinin ileri gelenlerini ricacı olarak ona gönderdi. Kendisi de Enbâr'dan Medâin'e gitti. Bu son heyet onu ikna etmeye muvaffak oldu. Ebû Müslim ordusunu Hulvân'da bırakıp 3000 sadık adamı ile halifenin bulunduğu Rûmiye'ye gelmeye razı oldu. Başta halife olmak üzere bütün devlet erkânı Ebû Müslim'i karşıladılar. Mansûr ona son derece iyi davranarak şüphelerini bertaraf etti. Ebû Müslim'in yanındaki 3000 kişi Rûmiye dışında karargâh kurmuştu. Nihayet 24 Şâban 137 (12 Şubat 755) tarihinde halifenin Ebû Müslim ile konuştuğu bir sırada daha önce saraya yerleştirilen adamları saklandıkları yerden çıkarak Ebû Müslim'i öldürdüler

(İbn Hallikân, III, 154). Ebû Ca'fer, Ebû Müslim'in cesedinin Dicle'ye atılmasını emretti. Onun kumandanlarını teskin etmek için de kendilerine rüşvet verdi. Ayrıca bir hutbe irad ederek

Ebû Müslim'i itaatsizliği yüzünden öldürttüğünü söyledi.

Kısa boylu, geniş alınlı, esmer tenli bir kişi olan Ebû Müslim soğuk kanlı, acımasız, ketum, cömert, akıllı ve ileri görüşlü bir devlet adamı olarak temayüz etmişti. İyi bir eğitim görmüştü, çok iyi derecede Arapça ve Farsça biliyordu. Miras olarak sadece beş hizmetçi kız bıraktığı rivayet edilir (Mücmelü't-tevârîh ve'l-kısas, s. 328). Kaynaklarda Fâtıma ve Esmâ adlı iki kızı ile Yesâr adında bir kardeşinden bahsedilmektedir.

Ebû Müslim İslâm tarihinin önemli şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Emevî hânedanının yıkılmasında ve Abbâsîler'in hilâfete geçmesinde oynadığı rol sebebiyle ona "nâkilü'd-devle, sâhibü'd-devle, mümîtü'd-devle, muhyi'd-devle" unvanları verilmiştir. Siyasî ve askerî başarıları yanında Horasan'ın imarı yolunda da büyük adımlar atmıştır. Merv'de ve Nîşâbur'da camiler yaptırmış, Merv ve Semerkant'ın surlarını tamir ettirmiştir. Ebû Müslim İran, Özbekistan, Türkmenistan ve Dağıstan'da olduğu gibi Anadolu Türk halkı arasında da mübârek kahramanlardan biri kabul edilmiştir. O daima hakkı savunan, haksızlığa ve zulme karşı çıkan bir kişi olarak gösterilir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ümrân el-Merzübânî'nin Ahbâru Ebî Müslim sâhibi'd-daʿve'si ile Ebû Tâhir-i Tarsûsî'nin Ebû Müslimnâme'si gibi onun kahramanlıkları hakkında yazılan ve mitolojik unsurlar içeren halk hikâyeleri ve destanlar, yeniçeri ortaları mahfillerinde ve halk arasında zevkle okunmuştur. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan bu halk hikâyeleri ve destanlar ciltlerle ifade edilmektedir. Corcî Zeydân'ın Ebû Müslim el-Horâsânî (Kahire 1905) adlı tarihî romanı Zeki Mugāmiz tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1330), Habîbullah-ı Âmûzgâr tarafından da Farsça'ya (Tahran 1318) çevrilmiştir (ayrıca bk. EBÛ MÜSLİM DESTANI).

Ebû Müslim'in soyundan geldiğini iddia eden veya onun imâmetine ve ulûhiyyetine inanan bazı kişiler ve gruplar ölümünden sonra siyasî-dinî isyanlar başlatmışlar ve intikamını almak için seferber olmuşlardır. Bunlar arasında İshak (Türk), Sinbâd, Mukanna' el-Horasânî ve Bâbek gibi

şahıslarla Rizâmiyye, Hürremdîniyye (Hürremiyye), Ebû Müslimiyye, Berkūkıyye, Râvendiyye, Mukannaiyye gibi fırkalar sayılabilir. Ebû Müslim'in ayrıca ahîler ve Bektaşîler nezdinde de büyük itibarı vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Ömerî), s. 409, 412, 413, 430, 439, 441; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, Kahire 1300, s. 145; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 343, 359, 362, 364, 370, 376, 377, 378, 379-382; Ya'kūbî, Târîh, II, 327, 332, 340-344, 351-354, 361, 364-368; Taberî, Târîẖ (de Goeje), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 301-306; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, VI, 92-95; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), VI, 282-283, 316, 323; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 145-155; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 4873; Browne, LHP, I, 240-247; Mücmelü't-tevârîh ve'l-kısas, (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 17, 308-309, 314-318, 323-329; Corcî Zeydân, Ebû Müslim el-Horâsânî, Kahire 1933; S. Moscati, "Studi su Abû Muslim I-III", Accademia Nazionale dei Lincei XII. Convegno, Oriente e Occidente nel Medioevo, Roma 1949, s. 223-235, 474-495; (1950), s. 89-105; a.mlf., "Abū Muslim", EI² (Fr.), I, 145; Irene Melikof, Abu Muslim, le "porte-hache" du Khorassan dans la tradition epique Turco-Iranienne, Paris 1962; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 231-233, 237, 243, 246, 248-255, 258, 259, 261; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1971-76, I, 163, 182-188; II, 2-8, 11, 13, 65; a.mlf., The Abbasid Revolution, Cambridge 1979, s. 148, 149, 153-163; "Abbasîler Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, III, 24, 25, 27-89, ayrıca bk. İndeks; Barthold, Türkistan, s. 89, 209-215; a.mlf., "Ebû Müslim", İA, IV, 39-41; Jacob Lassner, Islamic Revolution and Historical Memory, New Haven 1986, s. 99-133; R. N. Frye, "The Role of Abū Muslim in the Abbasid Revolt", MW, XXXVII (1947), s. 28-38; Zebîhullah Safâ, "Mâcerâ-yı Tahrîm-i Ebû Müslimnâme", Îrânnâme, V/2, Washington 1987, s. 233-249; G. H. Yūsofī, "Abū Moslem Korāsānī", EIr., I, 341-344.

Hakkı Dursun Yıldız

EBÛ MÜSLİM el-KECCÎ

(bk. KECCÎ)

EBÛ MÜSLİM el-LEYSÎ

(bk. LEYSÎ)

EBÛ NADRE

أبو نضرة

Ebû Nadre Münzir b. Mâlik b. Kutaa el-Abdî (ö. 108/726)

Muhaddis tâbiî.

Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Abdülkays kabilesine nisbetle Abdî, bu kabilenin bir kolu olan Avaka’dan olması sebebiyle Avakı nisbeleriyle anılır. Dedesinin adı Kıt‘a ve Kut‘a şeklinde de okunmaktadır. Aşere-i mübeşşere*den Talha b. Ubeydullah’ı görmüş, Hz. Ali, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, İmrân b. Husayn ve Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Katâde b. Diâme, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Âsım el-Ahvel, Humeyd et-Tavîl ve Saîd b. Ebû Arûbe gibi tâbiîn âlimleri rivayette bulunmuşlardır.

Basra’nın önde gelen âlimlerinden olan Ebû Nadre hakkında Ahmed b. Hanbel hayırdan başka birşey bilmediğini söylemiş, İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Nesâî onun sika* olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân ise fasîh bir kimse olduğunu, fakat rivayetlerinde hata ettiğini ileri sürmüştür. Ukaylî ve İbn Adî onu zayıf râvilere dair eserlerine almakla beraber aleyhinde birşey söylememişlerdir. İbn Sa‘d’ın pek çok rivayeti bulunduğunu söylediği Ebû Nadre’nin bu rivayetlerinden bazıları, Buhârî dışında Kütüb-i Sitte ile (bk. Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 529) Dârimî’nin es-Sünen’inde ve Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde yer almıştır (bk. Wensinck, VIII, 265).

Ebû Nadre hayatının sonlarına doğru felç oldu ve 108 (726) yılında vefat etti. Bu tarih 107 ve 109 olarak da zikredilmiştir. Cenaze namazını vasiyeti üzerine Hasan-ı Basrî kıldırdı.

Yahyâ b. Maîn’in belirttiğine göre Ebû Nadre kavminin ileri gelenlerindendi (arîf). Siyah sarık sarar, sakalını sarıya boyardı. Karısı Zeyneb ile birlikte Horasan fetihlerine katılması, onun âlim ve zâhidliğinin

yanında mücahid olduğunu da göstermektedir. Akranı olan Hasan-ı Basrî hastalığı sırasında onu ziyaret edip kendisine hayır duada bulundu.

Ebû Nadre, İslâmiyet’in ilk yıllarında müslümanların birbirlerine, boş günlerinde ileride vakit bulamayacakları zamanlar için, sağlıklı günlerinde de hastalıklı dönemler için iyi şeyler yapmayı, gençlik yıllarında ihtiyarlık günleri, henüz hayatta iken de ölüm sonrası için çalışmayı tavsiye ettiklerini söylerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 586; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VII, 355-356; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 449; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, IV, 199-200; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VIII, 241; İbn Hibbân, es-Sikāt, V, 420; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2365; İbn Şâhîn, Târîhu esmâʾi’s-sikāt (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, s. 317; Ebû Nuaym, Hilye, III, 97-101; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 529-531; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 181-182; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 101-120, s. 301; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, X, 302-303; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 387; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 265.

Bilal Saklan

EBÛ NASR el-FÂRİKĪ

(bk. FÂRİKĪ)

EBÛ NASR es-SİCZÎ

أبو نصر السجزي

Ebû Nasr Ubeydullāh b. Saîd b. Hâtim es-Siczî (ö. 444/1052)

Hadis hâfızı.

Sicistan'ın Vâil köyünden olduğu için es-Siczî ve el-Vâilî, Bekir b. Vâil kabilesine nisbetle de el-Bekrî nisbeleriyle anılmaktadır. es-Siczî nisbesinin yanlışlıkla eş-Şecerî diye yazıldığı da görülmektedir. Fıkıh ilmini Hanefî fakihi olan babasından öğrendi. 400 (1009) yılı civarında hadis tahsiline başladı. Bu maksatla Hicaz, Şam, Irak ve Horasan'a seyahatler yaptı. Hâkim en-Nîsâbûrî, Abkasî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî gibi âlimlerden faydalandı. Kendisine de kıraat âlimi Ebû Ma'şer et-Taberî, Ebû İshak el-Habbâl, Sehl b. Bişr el-İsferâyînî ve Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc gibi âlimler talebelik ettiler.

Önceleri Mısır'a, daha sonra Mekke'ye yerleşti. Talebesi muhaddis Habbâl'den, güçlü hâfızasıyla ünlü hadis hâfızı Muhammed b. Abdullah es-Sûrî ile (ö. 441/1049) onu mukayese etmesini istediler. Habbâl, hocasının ezberinin Sûrî gibi elli muhaddisten daha güçlü olduğunu söyledi. Hadislerin rivayet şekilleri ve râvilerin halleri konusunda derin bilgiye sahip olan es-Siczî, yaptığı önemli tartışmalarda Selef görüşünü savunurdu.

Ebû Nasr, geçim sıkıntısı çekmesine rağmen ilim tahsilinden elde edeceği sevabı kaybetmemek için dünyevî menfaatlerden uzak durdu. Habbâl'in, bizzat yanında bulunduğunu belirterek naklettiğine göre bir gün bir kadın Ebû Nasr'ın evine gelerek kendisine bin dinar vermek istedi. Sonra da evlilikte gözü olmamakla beraber sadece ona hizmet edebilmek için kendisini zevceliğe kabul etmesini teklif etti. Dünyalık için evlenmenin ilimden beklediği sevabı azaltacağını düşünen Ebû Nasr, parayı kabul etmediği gibi kadının evlenme teklifini de reddetti.

Ebû Nasr es-Siczî Muharrem 444'te (Mayıs 1052) Mekke'de vefat etti.

Kaynaklarda onun muhtelif eserleri bulunduğu söylenmekteyse de bunlardan sadece el-İbânetü'l-kübrâ'nın adı zikredilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olmadığını ispat etmek için kaleme aldığı bu hacimli eserin onun hadis ilmindeki otoritesini gösterdiği kabul edilmekte, fakat eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa, Ali el-Kārî'den naklen onun tarihe dair bir eseri olduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 570; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 356; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 1118-1120; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 654-657; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, II, 294, 495; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, V, 307-308; İbn Hacer, Tebsîrü'l-müntebih (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), II, 727; IV, 1477; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 428; Keşfü'z-zunûn, I, 2; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 648; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 39.

Ali Osman Koçkuzu

EBÛ NASR-ı ŞEYBÂNÎ

(bk. ŞEYBÂNÎ, Ebû Nasr)

EBÛ NUAYM, Fazl b. Dükeyn

أبو نعيم الفضل بن دكين

Ebû Nuaym el-Fazl b. Amr (Dükeyn) b. Hammâd el-Mülâî (ö. 219/834)

Hadis hâfızı.

130 yılı sonlarında (748) doğdu. Babası Amr'ın lakabı Dükeyn olduğu için Fazl b. Dükeyn diye meşhur oldu. Kûfe'deki dükkânlarında muhaddis Abdüsselâm b. Harb ile çarşaf, divan örtüsü gibi şeyler sattıkları için Mülâî, aşere-i mübeşşere*den Talha b. Ubeydullah et-Teymî ailesinin himayesinde olması sebebiyle Kureşî, Talhî ve Teymî, Kûfeli olduğu için Kûfî nisbeleriyle ve gözleri şehlâ olduğundan Ahvel lakabıyla anılmıştır.

Emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs* unvanıyla anılan Ebû Nuaym, A'meş, Şu'be, Süfyân es-Sevrî, Şerîk, Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe gibi âlimlere talebelik etmiş olup Süfyân es-Sevrî'nin hocalarından 100 kadar âlimden faydalandığını söylemiştir. Talebeleri arasında, el-Câmiʿu's-sahîḥ'inde kendisinden 175 hadis rivayet eden Buhârî'nin ayrı bir yeri vardır. Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd gibi âlimler de ona talebelik ettiler. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Nuaym'in rivayetlerini ihtiva eden eserleri inceledikten sonra bunlardan daha sahih bir hadis kitabı görmediğini söylemiş ve kendisinden hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel onun zeki, titiz ve güvenilir bir muhaddis olduğunu belirtir. Vekî' b. Cerrâh ile onu mukayese etmesini isteyenlere de Vekî'in fıkıhta daha üstün olmasına karşılık Ebû Nuaym'in râviler ve nesepleri konusunda ondan daha bilgili ve güvenilir olduğunu ifade etmiş, rivayet konusundaki ihtilâfların ölümünden sonra kitaplarına başvurularak çözümlendiğini söylemiştir. Yahyâ b. Maîn ise hayatında Ebû Nuaym ile Affân b. Müslim'den daha güvenilir bir kimse görmediğini ifade etmiştir. Onun bu kanaate varmasına sebep olan olay ilgi çekicidir. Ahmed b. Hanbel ile birlikte Ebû Nuaym'i ziyarete giden İbn Maîn, Ahmed b. Hanbel'in karşı çıkmasına rağmen onun hâfıza gücünü ve telkin kabul edip etmediğini denemek istedi; Ebû Nuaym'in hadislerinden otuz tanesini bir kâğıda

yazarak her on hadisten sonra ona ait olmayan bir hadis ilâve etti ve bunları huzurunda okumaya başladı. Kendi rivayetlerini dinleyen Ebû Nuaym, ilâve edilen hadislere gelince bunların kendisine ait olmadığını belirtti; bu işin onu denemek maksadıyla yapıldığını anlayınca da çok öfkelendi. Ezberindeki bir hadisi hiç değişiklik yapmadan ve her defasında aynı lafızlarla rivayet etmesi, başkalarının tesir ve telkinine kapalı olması Ebû Hâtim er-Râzî'yi de ona hayran bırakmıştır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Ebû Nuaym'i kastederek, "Şu şehlâya ters düşmedikten sonra bana muhalefet edilmesinin hiç önemi yoktur" demesi de bu sebeple olmalıdır.

Âlimlere Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğunu söyletmek üzere Abbâsî Halifesi Me'mûn tarafından yaptırılan baskıya (bk. MİHNE) Ebû Nuaym de uğradı. Kûfe'de sorguya çekilmeden önce bazı dostları sorgu esnasında kötü muamele yapıldığından bahsedince Ebû Nuaym elbisesinin bir düğmesini koparıp eliyle kırdıktan sonra şöyle dedi: "Baskı dediğiniz şey netice itibariyle kamçıyla dövülmekten ibarettir. Benim boynumun şu düğme kadar bile değeri yoktur". Ebû Nuaym Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olmadığını söylemekle kalmamış, kızı Süleyhâ'nın rivayetine göre, bu iddia sahiplerinin küfre girdiği kanaatini taşımakta olup görüştüğü 870 kadar (bir rivayette 700'den fazla) muhaddisin hiçbirinin Kur'an mahlûktur demediğini, böyle diyenlerin zındık kabul edildiğini ifade etmiştir.

Ebû Nuaym 29 Şâban 219'da (8 Eylül 834) Kûfe'de vefat etti.

Çok mütevazi olan Ebû Nuaym, büyük âlim A'meş'ten bir hayli hadis rivayet etmesini hayranlıkla karşılayan muhaddislere, asıl hayranlık duyulması gereken kimsenin A'meş olduğunu, onun yanında

kendisinin bir değeri bulunmadığını söylerdi. Hz. Ali'yi fazlaca sevme anlamında Şiî kabul edilmekte, ancak onun, "Melekler Muâviye'ye hakaret ettiğimi yazmamışlardır" şeklindeki sözü yaygın anlamdaki Şiîlik'le ilgisi bulunmadığını göstermektedir. İbnü'l-Esîr, Ebû Nuaym'in Şiî olduğunu söyledikten sonra kendisine bağlı Dükeyniyye denilen bir grubun bulunduğunu kaydetmektedir.

Ebû Nuaym çok fakirdi. Kendilerine hadis rivayet ettiği kişilerden (Zehebî'ye göre halifeden) bir miktar para aldığı için onu kınayanların

haksız olduklarını söylemiş, evdeki on üç nüfusun yiyecek bir şeyi bulunmadığını hatırlatmıştır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 152).

Eserleri. 1. Kitâbü's-Salât. Eserin birinci kısmından on beş sayfa Beyrut'ta Sâmî Haddâd'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır (Sezgin, I, 101). 2. Tesmiyetü me'ntehâ ileynâ mine'r-ruvât ʿan Ebî Nuaym. Ebû Nuʿaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) tarafından hazırlanan bu risâlenin Zâhiriyye Kütüphanesi'nde iki nüshası mevcuttur (Hadis, nr. 387, vr. 50ª-56ª; Mecmua, nr. 24/16, vr. 169ª-177ª).

Ebû Nuaym'in İbn Sa'd, Buhârî ve İbn Hacer gibi âlimlerin kitaplarında iktibasta bulundukları et-Târîḫ adlı bir eseriyle İbnü'n-Nedîm'in sözünü ettiği Kitâbü'l-Menâsik ve Kitâbü'l-Mesâʾil fi'l-fıkh adlı kitapları da bulunmakta, ayrıca bir de tefsir yazdığı kaydedilmektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin, Fazl b. Dükeyn'den âlî isnadla kendisine gelen yetmiş sekiz rivayeti bir cüzde topladığı söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VI, 400-401; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 473-474; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VII, 118; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 340; İclî, es-Sikāt, s. 383; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VII, 61; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 283; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 346-357; İbnü'l-Cevzî, Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Ali Muhammed Ömer), Kahire 1399/1979, s. 109-110, 479, 481-482; a.mlf., el-Has ʿalâ hıfzı'l-ʿilm, Beyrut 1406/1986, s. 53; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 445; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 372-373; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 142-157; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 350-351; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 270-276; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 308-309; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, s. 159; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 46; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 67; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 46; Sezgin, GAS, I, 101; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 398; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 148; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 421; Fr. Rosenthal, "Abū Nuʿaym", EI² (Fr.), I, 147.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ NUAYM el-CÜRCÂNÎ

أبو نعيم الجرجاني

Ebû Nuaym Abdülmelik b. Muhammed b. Adî el-Cürcânî elEsterâbâdî (ö. 323/935)

Muhaddis ve Şâfiî fakihi.

242 (856-57) yılında Horasan bölgesinde Cürcân yakınlarındaki Esterâbâd'da doğdu. Bu sebeple Esterâbâdî diye de anılır. İlk tahsiline burada başladı. Horasan bölgesindeki âlimlerden faydalandıktan sonra ilim yolculuğuna çıktı. Irak, Hicaz, Mısır ve Cezîre'de tanınmış âlimlerden dersler aldı. Şâfiî fıkhını İmam Şâfiî'nin önde gelen talebesi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'den öğrendi. Fakih ve muhaddis Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî, tarihçi ve muhaddis Ömer b. Şebbe, Ali b. Harb et-Tâî, fakih Ebû Abdullah b. Abdülhakem el-Mısrî, kıraat âlimi ve muhaddis Abbas b. Velîd el-Beyrûtî gibi âlimlerden faydalandı. Tahsilini tamamladıktan sonra Cürcân'a yerleşerek hadis ve fıkıh okutmaya başladı. Kendisine Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Taberânî, Cevzakī, kıraat âlimi İbn Mihrân en-Nîsâbûrî ve hadis münekkidi İbn Saîd el-Hâşimî gibi şahsiyetler talebelik ettiler.

Ebû Nuaym Horasan bölgesinde Şâfiî fıkıh sistemini, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin çeşitli meselelere dair görüşlerini, Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerin yanı sıra bazı âlimlerce zayıf kabul edilen mürsel ve mevkuf rivayetleri ve özellikle zayıf râvileri iyi bilmesiyle ün yapmıştır. Talebesi Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Horasan'da İbn Huzeyme'den başka Ebû Nuaym gibi büyük bir otorite görmediğini belirtir, onun mevkuf ve mürsel rivayetleri kendilerinin Hz. Peygamber'e ulaşan merfû rivayetleri bildikleri gibi ezbere bildiğini söylerdi.

Cürcânî Zilhicce 323'te (Kasım 935) vefat etti. Bu tarih 322 olarak da zikredilmiştir.

Kaynaklarda onun fıkha dair birçok eseri bulunduğu söylenmekteyse de

zayıf râvilere dair Kitâbü'd-Duʿafâʾ adlı on cüzden ibaret kitabının dışında herhangi bir eserinin adı zikredilmemekte, bu eserinin ise günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa Ebû Nuaym'ın el-Cerh ve't-taʿdîl adlı bir eseri daha bulunduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Sehmî, Târîhu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 276-277; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 428-429; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâʾ, s. 115; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 214-215; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 245; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 541-547; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 816-818; Sübkî, Tabakāt, II, 242; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 183; İsnevî, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 70-71; İbn Kādî Şühbe, Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 112; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 251; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 299; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 624.

Mücteba Uğur

EBÛ NUAYM el-İSFAHÂNÎ

أبو نعيم الإصفهاني

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038)

Hilyetü'l-evliyâʾ müellifi, hadis, kelâm, tasavvuf âlimi ve tarihçi.

Receb 336'da (Ocak-Şubat 948) İsfahan'da doğdu. Bazı kaynaklarda 330 (941-42) veya 334'te (945-46) doğduğu ileri sürülmüştür. Fars asıllı bir aileye mensuptur. Dedelerinden Mihrân, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in torunu Abdullah b. Muâviye'nin (ö. 129/746-47) teşvikiyle İslâmiyet'i kabul etmiştir. Babasının anne tarafından dedesi olup Arûsü'z-zühhâd diye meşhur olan Muhammed b. Yûsuf b. Ma'dân (ö. 184/800) İsfahan'ın meşhur sûfîlerindendir. Ebû Nuaym zamanında onun zühd mektebi hâlâ faaliyetini sürdürmekteydi. Babası Ebû Muhammed Abdullah (ö. 365/976), hadis toplamak üzere Suriye ve Irak'a seyahatler yapan bir hadis hâfızıdır.

Devrin önemli ilim merkezlerinden İsfahan'da yaşayan Ebû Nuaym, sekiz yaşından itibaren Ebü'ş-Şeyh ve İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî gibi hadis âlimlerinden ders almaya başladı. Diğer taraftan babası İsfahan dışındaki birçok âlimden onun adına icâzet aldı. Bunlar arasında Suriyeli muhaddis Hayseme b. Süleyman, Nîşâburlu Ebü'l-Abbas el-Esam, Basralı İbn Dâse zikredilebilir. Ebû Nuaym 356 (967) yılında çıktığı ilmî seyahati sırasında Askerimükrem, Tüster, Ahvaz, Basra, Vâsıt, Kûfe, Bağdat, Mekke ve Eyle gibi ilim merkezlerine giderek buralardaki hadis âlimlerinden rivayette bulundu. Assâl, Ebû Bekir el-Ciâbî, Taberânî ve Ebû Bekir el-Katîî gibi muhaddislerden faydalandı. Suriye'ye gitme arzusuna rağmen Fâtımîler'in sebep olduğu

karışıklıklar yüzünden buna mavaffak olamadı. Muhtemelen ikinci bir seyahatinde Cürcân ve Horasan bölgelerine giderek Esterâbâd, Cürcân ve Nîşâbur'daki âlimlerden hadis öğrendi. Ebû Nuaym, yegâne râvisi olduğu pek çok âlimden hadis nakletti ve hocalarına dair Muʿcemü'ş-şüyûḫ adlı bir eser kaleme aldı. Kendisinden rivayette bulunan birçok muhaddis arasında

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Sâlih el-Müezzin, Ebû Ali el-Vahşî ve Ebû Nuaym'ın hemen bütün eserlerini rivayet eden muhaddis ve kıraat âlimi Ebû Ali el-Haddâd gibi tanınmış âlimler vardır. Uzun ömrü boyunca topladığı birçok hadisin âlî* isnadına sahip olması sebebiyle muhaddisler ondan hadis öğrenmek için İsfahan'a akın etmişlerdir.

Ebû Nuaym 20 Muharrem 430 (22 Ekim 1038) tarihinde İsfahan'da vefat etti. Kaynaklar onun büyük bir sûfî, meşhur bir muhaddis ve tarihçi olduğu hususunda birleşirler. Ancak Ebû Nuaym, bir sûfî olmaktan çok zühd ve takvâsıyla tanınan bir tasavvuf tarihçisi kabul edilmelidir. Nitekim sûfî tabakat kitaplarında kendisine yer verilmemesi de bunu gösterir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin, Ebû Nuaym'ı bazı hadis terimlerini yerli yerinde kullanmamakla itham etmesini doğru bulmayan Zehebî (Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 111) onun hadis ilimlerini iyi bildiğini, ancak mevzû hadisleri mevzû olduğunu belirtmeksizin eserlerine almakla hata ettiğini söylemiştir. Çağdaşı ve hemşehrisi Hanbelî Ebû Abdullah İbn Mende, o devirde Hanbelîler'le Eş'arîler (Şâfiîler) arasında ileri seviyede olan mezhep taassubu sebebiyle Ebû Nuaym'ı ağır ifadelerle suçlamış, Ebû Nuaym da ona karşılık vermiştir. Bu iki âlimin birbiri hakkında kullandığı ifadeler, Zehebî gibi kendilerini takdir edenlerce de hoş karşılanmamıştır. Hanbelî âlimlerinin Ebû Nuaym'ı suçlamasında, onun kelâm ilmiyle uğraşmasının ve özellikle Eş'ariyye taraftarı olmasının rolü büyüktür. Hanbelîler'in Ebû Nuaym hakkındaki ithamları İbnü'n-Neccâr, Bağdâdî, Zehebî ve Sübkî gibi Şâfiî âlimleri tarafından cevaplandırılmıştır. Sübkî onun fıkıhla tasavvufu uzlaştırdığını, hıfz ve zabtta, rivayet ve dirayette en yüksek mertebeye çıktığını söyleyerek kendisini mübalağalı şekilde över (Tabakāt, IV, 18).

Ebû Nuaym ile İbn Mende arasındaki tartışma, İsfahan'daki Şâfiî ve Hanbelî hadisçilerini karşı karşıya getirmiştir. Ebû Nuaym'ın Hanbelîler'i, Kur'an ve hadislerdeki teşbihe dair ifadeleri lugat mânalarıyla anlamalarından dolayı tenkit etmesine karşılık İbn Mende Ebû Nuaym'ı dinî geleneklere bağlı olmayan bir akîdeye sahip olmakla suçlamıştır. Bu tartışma yüzünden Hanbelî mezhebine mensup talebeleri onunla ilişkilerini kesmişler ve kendisini İsfahan'daki büyük camiye sokmamışlardır. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî onun İsfahan'dan da çıkarıldığını ve muhaliflerince öldürüldüğünü söyler. 420'de (1029) Gazneli Mahmud'un oğlu Mesud'un

İsfahan'da adı geçen camide yaptığı katliam sırasında Ebû Nuaym'ın camide bulunmaması taraftarlarınca onun bir kerâmeti olarak değerlendirilmiştir.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin el-Muʿtekad (el-İʿtikād), es-Sıfât, Tesbîtü'l-imâme, Delâʾilü'n-nübüvve, Sıfatü'l-cenne, el-Fiten, Zikrü'l-Mehdî ve nüʿûtüh, er-Red ʿale'l-Lafzıyye ve'l-Hulûliyye gibi eserlerinin bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak kelâmla ilgilidir. Bunlardan bazıları günümüze ulaşmıştır. İncelenebilen eserlerinden, onun kelâmla ilgili özgün görüşlere sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Eserlerine aldığı rivayetler konusunda titizlik göstermemesi sebebiyle çeşitli itikadî mezhep mensupları bu eserlerde Ebû Nuaym'ın kendi görüşlerine meylettiğini gösteren örnekler bulabilmişlerdir. Nitekim Zehebî, Sübkî ve İbnü'n-Neccâr gibi Eş'arî âlimleri onu kendi mezheplerinden saydıkları için Şiî ve Hanbelî müelliflerin ithamlarına karşı savunmuşlardır. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir Ebû Nuaym'ı Eş'arî tabakatı içinde sayarken (Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 246) Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de Eş'arîliğe meyli olduğunu kaydeder (el-Muntazam, XV, 268; XVI, 134). Takıyyüddin İbn Teymiyye ise Ebû Nuaym'ın İbn Mende ile yaptığı Kur'an'ın lafzı konusundaki tartışmada tilâvetin mahlûk olduğu görüşünü savunduğunu ve bu hususta er-Red ʿale'l-Lafzıyye ve'l-Hulûliyye adlı eseri yazarak Selef'e ve selefî görüşleri savunan İbn Mende'ye karşı çıktığını belirtir (Muvâfakatü sahîhi'l-menkūl, I, 160).

Öte yandan bazı Selefî müellifler Ebû Nuaym'ın Selef yanlısı olduğunu savunmuşlardır. Meselâ İbn Teymiyye, Muvâfakat'taki görüşünün aksine Mecmûʿu fetâvâ'sında onun Ahmed b. Hanbel taraftarı olduğunu, "Bizim yolumuz kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmete tâbi olan Selef yoludur" dediğini, sıfatlar konusunda Selef'in görüşlerine benzer düşünceler taşıdığını nakleder. Ebû Nuaym'ın lafız konusunda söylediklerinin İmam Ahmed'in görüşlerine ters düşmediğini belirten İbn Teymiyye onun kitabının er-Red ʿale'l-Hurûfiyyeti'l-Hulûliyye, İbn Mende'nin eserinin ise er-Red ʿale'l-Lafzıyye adını taşıdığını, her ikisinin de sıfatları inkâr edenleri hedef aldıklarını belirtir (Mecmûʿu fetâvâ, V, 190; XII, 209). İbn Mende'nin Kitâbü'l-Îmân'ını neşreden Ali b. Muhammed el-Fakīhî, Ebû Nuaym ile İbn Mende arasındaki ihtilâfı benzer bir yaklaşımla açıklar. Ona göre İbn Mende tilâvet ile metlûvvü (Kur'an) kasteder ve onu yaratılmamış kabul

eder. Ebû Nuaym'ın ise tilâvetten, okuyan kişiden çıkan sesi kastettiğini ve bu sesi mahlûk saydığını, böylece aslında her ikisinin de aynı görüşü savunduklarını ve Selef'e bağlı kaldıklarını söyler (Kitâbü'l-Îmân, I, 47-48).

Sıfatü'l-cenne gibi eserlerinde konulara yaklaşım biçimiyle Zehebî ve Süyûtî'nin onun el-İʿtikad ve es-Sıfât adlı eserlerinden yaptıkları iktibaslar dikkate alınarak Ebû Nuaym'ın Selefî bir eğilim taşıdığını söylemek mümkündür. Onun Şiî olduğunu söyleyen Mirza Muhammed Bâkır el-İsfahânî ve İbn Şehrâşûb gibi Şiî müellifleri ise iddialarına delil olarak bazı eserlerinde, özellikle Hilyetü'l-evliyâʾda Hz. Ali hakkında yer alan rivayetlerle Mâ nezele mine'l-Kurʾân fî Emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Tâlib, Kitâbü Menkıbeti'l-mutahharîn, Zikrü'l-Mehdî ve nüʿûtüh gibi eserlerini göstermektedirler. Ancak bunlar onun Şîa'ya nisbeti için yeterli sebepler değildir. Zira Ebû Nuaym'ın Hilyetü'l-evliyâʾda, duyduğu bütün rivayetleri naklettiğini ve bunlar arasında pek çok zayıf, hatta uydurma rivayetlerin bulunduğunu Sünnî âlimlerin yanı sıra Şiî âlimler de kabul ederler (İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, VII, 52). Ebû Nuaym Tesbîtü'l-imâme, Maʿrifetü's-sahâbe gibi eserlerinde Hilye'dekinin aksine haberleri ayıklamaya çalışmıştır. Ayrıca Tesbîtü'l-imâme adlı kitabında (s. 45-53) ashaba ta'neden Şîa'yı tenkit etmiştir. Ebû Nuaym'a ait olduğu söylenen Mâ nezele mine'l-Kurʾân fî Emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Tâlib adlı eser ise sadece Şiî yazarlarca ona nisbet edilmekte olup Şîa dışındaki kaynaklarda onun böyle bir

eser yazdığından söz edilmemektedir. Bu sebeple söz konusu eserin Ebû Nuaym'a ait olması ve dolayısıyla onun Şîa'ya nisbeti mümkün görünmemektedir (Zerrinkûb, s. 186).

Eserleri. 1. Hilyetü'l-evliyâʾ* ve tabakātü'l-asfiyâʾ. 800 kadar sûfî ve zâhidin biyografisini büyük ölçüde kronolojik sırayla, zaman zaman da faziletlerine göre ele almaktadır. Aşere-i mübeşşere ile başlayan eser diğer zâhid sahâbîler, ehl-i Suffe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn nesilleriyle müellifin zamanına kadar yaşayan zâhidleri ihtiva etmektedir (I-X, Kahire 1351-1357/1932-1938). 2. Delâʾilü'n-nübüvve*. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek maksadıyla yazılan ve bu konuda delil sayılabilecek hârikulâde olaylarla ilgili rivayetleri bir araya getiren eser ilk olarak Haydarâbâd'da

(1320), daha sonra da Halep’te (1397/1977) yayımlanmıştır. 3. Zikru ahbâri İsbahân. Târîhu İsbahân adıyla da tanınan eser, İsfahan’a dair daha sonra yazılan kitaplara kaynak teşkil etmiştir. Eserin giriş kısmında, Arap olmayan milletlerin ve bilhassa İranlılar’ın faziletleri hakkında hadis diye rivayet edilen çeşitli sözlerle İsfahan’ın kuruluşuna, fethine ve özelliklerine dair bilgiler verilmekte, ardından başta muhaddisler olmak üzere bu şehre mensup din âlimleri alfabetik sırayla ele alınmaktadır. Bir âlimin hangi tarihte İsfahan’a geldiği, oradan ne zaman ayrıldığı, ne zaman vefat ettiği gibi bilgiler özellikle kaydedilmektedir. Eser iki cilt halinde önce Sven Dedering (Leiden 1931-1934), daha sonra da Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut 1990) tarafından neşredilmiştir. 4. Maʿrifetü’s-sahâbe. Giriş mahiyetinde olmak üzere bazı sahâbe grupları ve sahâbenin değeri hakkında bilgi verildikten sonra aşere-i mübeşşere ve adı Muhammed olan ashapla esere başlanmakta, ardından diğer sahâbîlerin biyografileri alfabetik sırayla verilmektedir. Eserin tamamı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde iki cilt halinde mevcuttur (III. Ahmed, nr. 497, I. cilt 353 varak, II. cilt 367 varak). Son kısmının Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, nr. 1527) bulunduğuna dair bilgi ise yanlış olup bu numarada müellifin Hilyetü’l-evliyâʾsı kayıtlıdır. Cemmâîlî diye tanınan Abdülganî el-Makdisî, bu eseri tenkit etmek için Tebyînü’l-isâbe li-evhâmin hasalet li-Ebî Nuʿaym fî Maʿrifeti’s-sahâbe adlı bir eser kaleme almıştır. Maʿrifetü’s-sahâbe, Topkapı nüshası ile diğer bazı eksik nüshaları esas alınarak Muhammed Râdî b. Hâc Osman tarafından yayımlanmıştır (I-III, Medine-Riyad 1408/1988). 5. Kitâbü’d-Duʿafâʾ. İbn Hacer el-Askalânî’nin dediği gibi müellif bu kitabı el-Müsnedü’l-müstahrec ʿalâ Sahîhi Müslim adlı eserine mukaddime olarak yazmış, orada geçen ve muhtelif âlimler tarafından tenkit edilen 289 zayıf râvinin durumunu belirtmiştir. Eser Fâruk Hamâde tarafından yayımlanmıştır (Dârülbeyzâ 1405/1984). 6. Sıfatü’l-cenne. Cennet ve cennet hayatıyla ilgili 454 hadisin bir araya getirildiği eseri Ali Rızâ Abdullah tahkik ederek iki cilt halinde neşretmiştir (Dımaşk 1407-1408/1987-1988; Beyrut 1988). 7. Fazîletü’l-ʿâdilîn. Adaletle ve âdil kimselerle ilgili sahih, zayıf ve mevzû otuz yedi hadisi ihtiva eden bu risâledeki rivayetler Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî tarafından Tahrîcü ehâdîsi’l-ʿâdilîn adıyla değerlendirilmiş, eseri Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân tahkik ederek yayımlamıştır (Amman 1408/1988). Neşre esas alınan nüshanın sonunda bulunan ve Ebû Nuaym’ın rivayeti olmayan aynı konudaki sekiz hadis de risâle ile birlikte basılmıştır. 8. el-Müsnedü’l-

müstahrec ʿalâ Sahîhi Müslim. Türkiye (Bursa), Mısır, Suriye ve İngiltere'de nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 446; Suppl., I, 617). Ebû Nuaym'ın ayrıca Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu's-sahîḥ'leri ve İbn Huzeyme'nin et-Tevhîd'i üzerine de müstahrecleri bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. 9. Kitâbü Tıbbi'n-nebî. Hz. Peygamber'in tıpla ilgili tavsiye ve uygulamalarına dair rivayetleri ihtiva eden eserin Antalya (Akseki Yeğen Mehmet Paşa, nr. 200, 198 varak) ve Adana (İl Halk, nr. 1156, 35 varak) kütüphanelerinde birer nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi'nde de (Kadızâde Mehmed, nr. 349, 107 varak) bir Türkçe tercümesi bulunmaktadır (eserin diğer nüshaları ve muhtasarları için bk. Brockelmann, GAL, I, 445-446; Suppl., I, 617). 10. Tesbîtü'l-imâme ve tertîbü'l-hilâfe. el-İmâme ve el-İmâme ve'r-red ʿale'r-Râfiza adlarıyla da anılmaktadır. Ebû Nuaym, çeşitli fırkaların imâmet konusundaki siyasî tercihlerine delil olmak üzere en faziletli sahâbîyi tesbite çalışırken ihtilâfa düştüklerini, kendisinin bu ihtilâfı gidermek maksadıyla bu eseri kaleme aldığını söyler. Ashabın faziletine dair âyetleri zikrettikten sonra başta dört halife olmak üzere çeşitli sahâbîlerin faziletlerine dair hadisleri nakleder. 225 rivayetin yer aldığı eseri İbrâhim Ali et-Tihâmî, Köprülü Kütüphanesi'ndeki (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1617, 48 varak) yegâne nüshasına dayanarak neşretmiştir (Beyrut 1497/1986). 11. Kitâbü'l-Erbaʿîn ʿalâ mezhebi'l-mütehakkıkīn mine's-Sûfiyye. Tasavvuf ehlinin ahlâk ve davranışlarına esas teşkil eden kırk hadisi içeren eser Bedr Abdullah el-Bedr tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1414/1993). 12. Fezâʾilü'l-hulefâʾi'l-erbaʿa ve gayrihim. Köprülü Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 40, vr. 233-251). 13. Câmiʿu edʿiyyeti'n-nebî. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Çorlulu Ali Paşa, nr. 284/2, vr. 62-133). 14. el-Emâlî. İki mecliste imlâ ettiği bazı rivâyetlerini ihtiva eden eser Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 252, vr. 9-10, 83-86). 15. el-Müntehab min Kitâbi'ş-Şuʿarâʾ. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâniʿ tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1982). 16. Cüzʾ min kitâbi Riyâzeti'l-ebdân. Günümüze ulaşmayan Riyâzetü'l-ebdân adlı kendi eserinin bir bölümü olup basılmıştır (Riyad 1408/1988). 17. en-Nûrü'l-müşteʿal min kitâbi Mâ nezele mine'l-Kurʾân fî ʿAlî ʿaleyhi's-selâm. Ebû Nuaym'a nisbet edilen Mâ nezele mine'l-Kurʾân adlı eserden Muhammed Bâkır el-Mahmûdî tarafından toplanıp tertip edilmiştir (Tahran 1406/1986).

Kaynaklarda Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin şu kitaplarından da söz edilmektedir: Muʿcemü'ş-şüyûh, Kitâb fî ʿulûmi'l-hadîs, Tesmiyetü ashâbi ʿAlî ve'bni Mesʿûd, Riyâzetü'l-müteʿallimîn, el-Muʿtekad, el-Mesâcid, Zikrü'l-Mehdî ve nüʿûtüh, es-Sıfât, Kurbânü'l-müttakīn fî enne's-salâte kurretü ʿayni'l-ʿâbidîn, Erbaʿûne hadîsen ʿalâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, el-Evâʾil, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle, es-Süʾâl, Menâkıbü'ş-Şâfiʿî, Tesbîtü'r-rüʾyâ, el-Müselselât, Müsnedü ʿAbdillâh b. Dînâr el-ʿAdevî, Cüzʾ fî men yüknâ bi-Ebî Rebîʿa, el-Muhibbîn maʿa'l-mahbûbîn. Brockelmann, Ebû Nuaym'a nisbet edilen Kitâbü'l-Emvâl'in (Kahire 1337) ona aidiyetinin şüpheli olduğunu söylemektedir (GAL Suppl., I, 617).

Ebû Nuaym'ın biyografisini Ebû Tâhir es-Silefî Ahbâru Ebî Nuʿaym (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 458), Abdülhafîz Ali el-Karenî de el-Hâfız Ebû Nuʿaym el-İsfahânî el-fakīh el-muhaddis es-sûfî el-müverrih (Kahire 1987) adlı eserlerinde kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Zikru ahbâri İsbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931-34, I-II; a.mlf., Tesbîtü'l-imâme, Beyrut 1986, s. 45-53; İbn Mende, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fakīhî), Beyrut 1406/1985, nâşirin mukaddimesi, I, 47-48; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 246-247; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1355/1936, s. 21; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam (Atâ), XV, 268; XVI, 134; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 91-92; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 190; XII, 209; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986; VII, 52; a.mlf., Muvâfakatü sahîhi'l-menkul (Minhâcü's-sünne kenarında), Kahire 1321, I, 160; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 111; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 175-179; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 125-126; XVI, 281-282; XVII, 32, 453-464; Safedî, el-Vâfî, VII, 81-84; Sübkî, Tabakāt, IV, 18-25; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 45; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 71; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 59; Şa'rânî, et-Tabakāt, Kahire 1315, I, 51; Keşfü'z-zunûn, I, 53, 938; II, 1276, 1279, 1411, 1422, 1433, 1465; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 245;

Hânsârî, Ravzâtü’l-cennât, Tahran 1390, I, 272-275; Erbilî, Keşfü’l-gumme (nşr. S. E. Miyânecî), Tebriz 1381/1961-62, III, 368-378; Maʻsûm Ali Şah, Tarâʾik, II, 562; Abdülhüseyin Zerrinkûb, Cüstücû der Tasavvufi Îrân, Tahran 1369 hş., s. 186; Brockelmann, GAL, I, 445-446; Suppl., I, 616-617; a.mlf., “Ebû Nuaym”, İA, IV, 41; Abdülemîr Selîm, “Berresî-yi İcmâlî-yi Kitâb-ı Zikru ahbâri İsfahân”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXVI/110, Tebriz 1353 hş., s. 197-212; Muhammed es-Sabbâğ, “Ebû Nuʿaym, hayâtühû ve kitâbühü’l-Hilye”, Edvâʾü’ş-şerîʿa, VII, Riyad 1396, s. 263-306; J. Pedersen, “Abū Nuʿaym al-Isfahānī”, EI² (İng.), I, 142-143; W. Madelung, “Abū Noʿaym al-Esfahānī”, EIr., I, 354-355.

Osman Türer

EBÛ NÜMEY

أبو نمي

Muhammed b. Berekât b. Muhammed el-Hasenî (ö. 992/1584)

Mekke emîri.

Şerif II. Berekât'ın oğlu olup 9 Zilhicce 911'de (3 Mayıs 1506) doğdu. Sekiz yaşında iken babası tarafından Mısır'a gönderildi. Memlük Sultanı Kansu Gavri onu Hicaz ve Yenbû hâkimi olarak tanıyıp babası ile müşterek emirlik yapmak üzere kendisine şeriflik beratı verdi. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra emirliklerini tasdik ettirmek ve itaatlerini bildirmek üzere Kahire'ye gitti. Bazı kaynaklara göre Yavuz Sultan Selim Kahire'de iken Mekke ve civarının zaptı için asker yollamayı düşünmüştü. O sırada Kahire'de sürgünde bulunan eski Mekke kadısı Selâhaddin İbnü's-Suûd bunu duyunca padişaha, Mekke şerifinin zaten bağlılık arzedeceğini, bu sebeple asker sevkine lüzum olmadığını bildirmiş, sultandan gerekli teminatı aldıktan sonra da Mekke Emîri Berekât'a haber yollayarak oğlunu itaat ve bağlılık sunmak üzere Yavuz Sultan Selim'e göndermesini istemişti (Seyyid Ahmed b. Zeynî, s. 50).

İbn İyâs'a göre 15 Cemâziyelâhir 923'te (5 Temmuz 1517; Haydar Çelebi'ye göre 13 Cemâziyelâhir/3 Temmuz) Kahire'ye gelen Ebû Nümey 6 Temmuz'da divana davet edildi; burada babasının hediyelerini, Kâbe'nin anahtarlarını ve bazı mukaddes emanetleri sunarak padişaha bağlılık bildirdi. Kendisine büyük hürmet gösterildi. 12 Temmuz'da tekrar padişahın huzuruna çıkıp el öptükten ve hil'at giydirildikten sonra Mekke'ye dönmesine izin verildi. Yavuz Sultan Selim emirlik sembolü olarak Şerif Berekât'a götürülmek üzere berat ve hil'at vermiş, Haremeyn ahalisine dağıtılmak için de 200.000 altın ve bol miktarda zahire yollamış, ayrıca Kansu Gavri tarafından Kahire'de hapsedilen bazı Mekke ileri gelenlerini serbest bırakıp Ebû Nümey ile birlikte geri dönmelerini sağlamıştı. Böylece Hicaz Osmanlı idaresine girdiği gibi Osmanlı padişahları da "hâdimü'l-Haremeyn" sıfatıyla anılmaya başlandılar (Kutbüddin Mekkî, s. 24-26; Hacı

Âlî b. Halîl, vr. 9ª-b).

Ebû Nümey, müşterek emirlik yaptığı babasının ölümü üzerine 1525'te tek başına emîr oldu ve kendisine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından emirlik beratı gönderildi. Onun uzun süren emirlik dönemi bazı meselelere rağmen Osmanlı idaresinin yerleşme devresini teşkil etti. Emirliği döneminde çıkan olaylar Yemen meselesi, çeşitli isyanlar, hac kafileleriyle ilgili hususlar, bölgedeki bazı Osmanlı idarecileri ve askerleriyle olan anlaşmazlıklar çerçevesinde şekillendiyse de ciddi bir tırmanma eğilimi göstermeden yatıştırıldı. Ebû Nümey, önce bölgede büyük şöhrete sahip Selman Reis ile Cidde İskelesi gelirleri yüzünden anlaşmazlığa düştü. Daha sonra 944'te (1537) Yemen'de Kızıldeniz kıyısındaki Câzan'a yürüyüp burayı kendisine bağladı. Fakat o sırada Hint seferinden dönen Hadım Süleyman Paşa Yemen'in zaptı sırasında Câzan'ı kendi kontrolü altına aldı ve emîrin adamını buradan uzaklaştırdı.

Hac için Mekke'ye gelen Süleyman Paşa ile iyi geçinmeye dikkat eden Ebû Nümey, oğlu Ahmed'i İstanbul'a götürmesi için ona ricada bulundu. Şerif Ahmed İstanbul'da büyük ilgi gördü; bizzat padişah tarafından kabul edildi ve kendisine babası ile müşterek olarak Mekke emirliği beratı verildi. Ebû Nümey 1540'ta Şam emîr-i haccı Hüseyin Bey ile Şam hacılarının bazı eşyalarının Mekke'de çalınması üzerine çıkan olaylar yüzünden anlaşmazlığa düştüyse de, Süleyman Paşa'nın raporuna göre, Ebû Nümey ve oğlu Emîr Ahmed, bu anlaşmazlığı ve olayları şahsî gayretleriyle yatıştırmışlardı (TSMA, nr. E 6607/2). 1541'de, Süveyş'te bulunan Osmanlı donanmasını hedef alarak Kızıldeniz'e giren ve başarı gösteremeyen Portekizliler'in Cidde yakınlarında Ebiddevâir'e asker çıkarmaları üzerine Ebû Nümey Cidde beyi ile birlikte

onlarla yapılan savaşa katıldı. Burada gösterdiği gayret sebebiyle Cidde gümrük gelirlerinden aldığı pay artırıldı.

1551'de Mısır emîr-i haccı Mahmud Paşa ile araları açıldı; onun şikâyetiyle, o sırada Mısır beylerbeyi olan Semiz Ali Paşa tarafından oğlu Ahmed'le birlikte görevden alınıp yerine Muhrimoğulları'ndan Zâir'in getirilmesine dair bir emir çıkartıldıysa da (1552) bu gerçekleşmedi. İstanbul'a gönderdiği raporlardan anlaşıldığına göre Ali Paşa, Cidde ve

Mekke'yi tam olarak Osmanlı idaresi altına alma, hatta buraya bir sancak beyi tayin etme düşüncesindeydi (TSMA, nr. E 5962/1-2). Fakat Osmanlı hükümet merkezinin bu fikri benimsemediği, Ebû Nümey ile oğlunun göreve devam etmesini kararlaştırdığı anlaşılmaktadır (Mühimme Defteri, TSMK, nr. K 888, vr. 249[a]). Ebû Nümey, emirliği birlikte yürüttükleri oğlu Ahmed'in 1554'te vefatı üzerine onun yerine diğer oğlu Hasan'ın tayini için İstanbul'a başvurdu. 22 Şevval 961 (20 Eylül 1554) tarihli beratla emirliğe getirilen oğlu Hasan'a yardımcı olmak üzere bir süre daha görev yaptı. İstanbul'a gönderdiği ve Türkçe olarak kaleme aldırdığı bir arzında, hac kafilelerinin güvenlik içinde hac farîzasını yapıp geri döndüklerini, oğlu Hasan'ın Haremeyn muhafazası için büyük hizmetleri geçtiğini bildirmişti (TSMA, nr. E 11701/42).

Ebû Nümey, 1557'de Medine'deki Osmanlı askerleri ve bunların kumandanı Pîrî ile aralarında anlaşmazlık çıkınca kendi adamı Kutbüddin Mekkî'yi şikâyet için İstanbul'a yolladı, fakat bir sonuç alamadı. Bundan sonra bütün işleri oğluna bıraktığı anlaşılan Ebû Nümey, gönderilen nâme ve emirlerde oğlu Hasan'la birlikte anılmaya devam etti. Oğluna gönderilen tâlimatların bir sûreti de ona yollanıyordu (BA, MD, nr. 6, s. 190, hk. 409). Bazı Osmanlı kaynaklarında Ebû Nümey'in adı, Koca Sinan Paşa'nın Yemen seferi sırasında hac için Mekke'ye gelişiyle tekrar zikredilmektedir (1571). Selânikî, Sinan Paşa'nın kalabalık maiyetiyle Mekke'ye gelişi üzerine Ebû Nümey'in korkuya kapıldığını, tertip ettirdiği ziyafete gitmediğini, buna kızan Sinan Paşa'nın sofrayı atlara çiğnettirip yağmalattığını, ancak daha sonra bu meselenin tatlıya bağlandığını yazmaktadır (Selânikî, I, 74; Peçuylu İbrâhim, I, 484). Muhtemelen bu olaydan sonra Ebû Nümey idarî işlerden tamamen çekilerek Yemen'de münzevi bir hayat sürmeye başladı. 9 veya 10 Muharrem 992'de (22 veya 23 Ocak 1584) burada Vâdilibâr'da vefat etti; cenazesi Mekke'ye getirilerek Muallâ Kabristanı'nda defnedildi. Vefatı sırasında yetmiş sekiz yaşında olan Ebû Nümey'in bazı risâleler ve şiirler kaleme aldığı, başarılı bir idareci olduğu, Hicaz bölgesindeki halkın onun idaresi altında rahat ve huzur içinde yaşadığı devrin kaynaklarında belirtilmektedir. Suudîler'in yönetimi ele geçirmelerine kadar kendisinden sonra gelen bütün Mekke emîrleri onun soyuna mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 5962/1-2, 6607/2, 11701/42; BA, MD, nr. 3, s. 504, hk. 1499; BA, MD, nr. 6, s. 190, hk. 409; Mühimme Defteri, TSMK, nr. K 888, vr. 220b, 229ª-b, 231ª, 232b, 249ª, 250ª, 252ª, 255b, 260b; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 190; Kutbüddin Mekkî, el-Berku'l-Yemânî fi'l-fethi'l-ʿOsmânî, Riyad 1967, s. 24-26, 43, 45, 87-90; Feridun Bey, Münşeât, I, 455, 500-501, 613-614; Haydar Çelebi, Rûznâme (Münşeât içinde), s. 491; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 74, 106; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 371-372; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 484; Hacı Âlî b. Halîl, Telhîsü Berkü'l-Yemânî (Ahbârü'l-Yemânî), Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 9ª-b, 24b, 25ª, 43ª; Seyyid Ahmed b. Zeynî, Hulâsatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-Beledi'l-Harâm, Kahire 1305, s. 49-55; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 75-76, 182; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 73-77; Ekrem Kâmil, "Hicrî Onuncu-Miladî On Altıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arab Seyyahlarından Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi", Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 64-66, 7880; S. Tansel, "Silâhşor'un Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri", TV (yeni seri), I/3 (18) (1961), s. 451-452.

Feridun Emecen

EBÛ NÜVÂS

أبو نواس

Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hâni’ b. Abdilevvel el-Hakemî (ö. 198/813 [?])

Abbâsîler’in ilk döneminde Arap şiirine yeni bir üslûp getiren şair.

139’da (756-57) Ahvaz’da doğdu. 130-145 (747-762) yılları arasında doğduğuna dair farklı tarihler de verilmektedir. Babası Hâni ve annesi Cüllebân (Gülbân) Fars asıllıdır. Babası, Horasan Valisi Cerrâh b. Abdullah el-Hakemî’nin âzatlısı olduğu için kendisine Hakemî nisbesi verilmiştir. Asıl künyesi Ebû Ali olmakla birlikte Ebû Nüvâs diye tanınmıştır. Bu konuda farklı rivayetler mevcuttur. Bunlara göre, saçlarının omuzlarına kadar sarkması sebebiyle kendisine “uzun saçlı ve perçemli” anlamında Ebû Nüvâs denmiş veya Yemenli Hakemoğulları’ndan olduğu için Yemen krallarından Zûnüvâs’a izâfeten bu künyeyi almıştır.

Ebû Nüvâs küçük yaşta iken ailesi Basra’ya yerleşti; altı yaşında babasının ölümü üzerine onu annesi büyüttü. İlk eğitimi sırasında Ya‘kūb el-Hadramî’den Kur’an, annesinden Farsça öğrendi. Ayrıca bazı şiirler de ezberledi. Şiire karşı ilgisi ve kabiliyeti bu yaşlarda görülmeye başlanmıştır. Camilerdeki ilim ve edebiyat meclislerine devam etti; Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’dan eyyâmü’l-Arab*la, Ebû Zeyd el-Ensârî’den de Arapça’daki garîb kelimelerle ilgili dersler aldı. Yanında çalıştığı bir attar vasıtasıyla Kûfeli şair Vâlibe b. Hubâb ile tanışarak ondan şiir sanatıyla ilgili temel bilgileri öğrendi. Ahlâk dışı söz ve tavırlarıyla tanınan bu şair onu Kûfe’ye götürdü. Basra’dan ayrılışına sebep olarak Vâlibe’nin sanatına duyduğu hayranlık gösterilmekteyse de annesinin uygunsuz davranışları yüzünden çevreden uzaklaşmak istediği görüşü ağır basmaktadır. Ancak bu çevreden uzaklaşması, onun alkole bağımlı bir hayat sürmesine ve ahlâk dışı her şeyin mubah sayıldığı bir çevreye itilmesine sebep oldu. Bu arada Kûfe’de meşhur şair Halef el-Ahmer ile tanışarak ondan faydalandı; 1000 adet urcûze ve kasideyi ezberlemek şartıyla ondan icâzet aldı. Halef el-Ahmer’in tavsiyesiyle fasih Arapça’yı kaynağından öğrenmek üzere çöle gidip bir

süre bedevîler arasında kaldığı rivayet edilir. Kendi ifadesine göre aralarında Leylâ el-Ahyâliyye'nin de bulunduğu altmışı kadın çok sayıda şairden şiir rivayet etmiştir.

Ebû Nüvâs'ın üstün zekâsı ve mükemmel fizyonomisi Abbâsî sarayına girmesini kolaylaştırmış, Bağdat'a gittiği zaman Herseme b. A'yen onu Hârûnürreşîd'e takdim etmiş, hatta söylendiğine göre İshak el-Mevsılî de halifeye ondan bahsetmiştir (Brockelmann, II, 25). Halife için yazdığı kaside üzerine ödüllendirilen şair, sarayda kazandığı mevkiini unutarak Bağdat'taki meyhane ve batakhaneleri dolaşmaya başladı. Bunun üzerine Hârûnürreşîd ıslah maksadıyla onu bir süre hapsettirdi, olumlu sonuç alınca da kendisini bağışladı. Ancak Yemen'e mensubiyeti sebebiyle Kahtânîler'i övüp Adnânîler'i hicvedince tekrar hapse atıldı. Bu defa muhtemelen kendilerini övdüğü ve maddî desteklerini

gördüğü Bermekîler'in yardımıyla affedildi. Bermekî ailesinin görevden uzaklaştırılmasıyla Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a gitti. Kendisini çok iyi karşılayan Mısır defterdarı Hasîb b. Abdülhamîd'e kasideler yazdı (Dîvân, s. 325, 331). Hârûnürreşîd'in ölümü üzerine oğlu Emîn (809-813) tahta geçince Bağdat'a dönen şair, hilâfet sarayını bir eğlence yerine dönüştüren bu hafifmeşrep ve zevkine düşkün halifenin yanında arzuladığı ortamı buldu. Ancak içkiye aşırı düşkünlüğü veya dine karşı saygısız bir beyti sebebiyle (EI² [Fr.], I, 148) Emîn de onu hapsettirdi.

Ebû Nüvâs'ın, dostu İsmâil b. Ebû Sehl b. Nevbaht'ın veya bir meyhanecinin evinde öldüğü kaydedilmektedir. Hapiste öldüğü, hatta Nevbaht ailesini hicvettiği için bunlar tarafından öldürüldüğüne dair rivayetler ise pek doğru görünmemektedir. Ölüm yılı hakkında 195-200 (810-815) arasında değişen tarihler verilmekteyse de Emîn'in vefatından (198/813) sonra ona yazdığı mersiye (Dîvân, s. 342) şairin bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir. Ayrıca Me'mûn döneminde de (813-833) saraya çağrılıp bu halifenin isteği üzerine veliahtını övdüğü bilinmektedir (Muhammed Rızâ el-Hakîmî, s. 200). Annesinden önce vefat eden Ebû Nüvâs Bağdat'ta Tellülyehûd denen tepeye defnedilmiştir.

Ebû Nüvâs tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimlerle de meşgul olmuş, tabii ilimler, felsefe ve tıbba da ilgi duymuştur. Câhiz, dili Ebû Nüvâs'tan

daha iyi bilen bir kimseye rastlamadığını kaydetmiş (bk. Hatîb, VII, 437), Vezir İsmâil b. Nevbaht ise kitapları az olmakla birlikte ondan daha bilgilisini görmediğini söylemiştir (bk. Muhammed Rızâ el-Hakîmî, s. 193).

Hiç evlenmeyen Ebû Nüvâs'ın şiirlerinde birçok kadının adı geçmektedir. Özellikle Basra'daki ilim meclislerine devam eden güzel câriye Cenân için yazdığı şiirlere Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ayrı bir bölüm tahsis etmiştir (el-Egānî, XVII, 2; bunların en meşhuru için bk. Dîvân, s. 53). İbnü'l-Mu'tez'e göre her türlü sapık ilişkide bulunan Ebû Nüvâs bunları örtbas etmek için şiirlerinde adları geçen kadınları paravan olarak kullanmıştır.

Ehl-i beyt'e sempatiyle bakan şair, aynı zamanda Abbâsîler'in hilâfetini meşrû kabul etmiş ve Hârûnürreşîd'i, kendisini hapse attıktan sonra bile gönüllerde taht kuran bir hükümdar diye övmüştür (Dîvân, s. 643). Şiirlerinin Arap tarihi kadar İran tarihinden de birtakım unsurlar ihtiva etmesine bakarak, Abbâsî dönemi kültür yapısında Fars kültürünün büyük payı da düşünülecek olursa, onun İran yanlısı bir Şuûbî olduğunu iddia etmek zordur. Nitekim aşırı İran yanlısı olan Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikī'yi hicvetmesi de bu hususu teyit etmektedir. Abbâsî dönemi hayatını İslâm öncesi bedevî hayatına tercih edişi ve bu tercihin şiirinin şekil ve muhtevasını etkileyişi, sadece yaşadığı hayattan memnuniyetinin ifadesi olarak kabul edilmelidir.

Dil ve edebiyatın yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm ve dinî ilimlerle de ilgilendiği bilinen şairin dinî inançları, alışkanlıklarının oluşturduğu ahlâkî yapısının etkisiyle olumsuz yönde gelişmiştir. Bu olumsuz gelişme felsefî bir temele dayanmayıp onun anladığı tarzdaki zevklerin din tarafından yasaklanmış olmasına bir tepki şeklinde tezahür etmektedir. Yaşadığı bayağı hayat tarzını dost ve yakınlarının tenkit etmesi onun üzerinde olumlu etki yapmamıştır. Hârûnürreşîd ve Emîn'in kendisini hapsetmeleri bile işe yaramamıştır. Esasen bu çeşit tenkit ve teşebbüslerin onun üzerinde bir etkisi olmayacağını ve ölene kadar böyle yaşamaya kararlı olduğunu kendisi de ifade etmiştir (EI² [Fr.], I, 148). 190 (806) yılında hacca giden Ebû Nüvâs, yaşı ilerleyince filozof şair Maarrî gibi zâhidâne şiirler söylemiştir (Dîvân, s. 587). Bu durumu dikkate alınarak onun inanç ve davranışlarında bazı iyileşmelerin görüldüğü ileri sürülmüşse de şairin alışkanlıklarından pek vazgeçmediği kaydedilmektedir.

Esasen Ebû Nüvâs dini önemli bir mesele olarak görmemiştir. Annesinin durumuyla başlayıp gittikçe artan bunalımı onu içkiye ve kaba zevklere düşkün hale getirmiş, sonunda tam bir hedonist olarak başka şeyle ilgilenmeye ayıracak vakit bulamamıştır. Ebû Nüvâs müstehcen (mücûn) şiirlerine rağmen sanatında bir zirve ve zamanının İmruülkays'ı sayılmaktadır. Onu Beşşâr b. Bürd ile karşılaştıran Câhiz, Beşşâr'ın çok kolay şiir nazmedebilecek kabiliyette, Ebû Nüvâs'ın ise son derece lirik ve duygulu şiirler söyleyecek güçte yaratıldığını belirtmektedir.

Ebû Nüvâs, başlangıçta yadırganmasına rağmen kasidenin iç yapısını istediği şekilde değiştiren ve bunu kabul ettiren bir şairdir. Şiirin klasik temalarının hepsini işlemiş olmakla birlikte daha ziyade şarap ve mücûn şairi sayılır. En güzel aşk şiirlerini terennüm eden bu şen şakrak şair, "talel" denilen eski yurt yıkıntılarına ağlama geleneğine şiirinde çok az yer vermiştir. Ayrıca sanatkâra realist olmayı ve hayatın gerçeklerini terennüm etmeyi tavsiye eder. Ebû Nüvâs'ta şiir hem kelimelerin seçimi hem de anlam yönünden büyük bir gelişme göstermiştir. İbn Reşîk el-Kayrevânî'ye göre de Ebû Nüvâs önceki şairlerin kullandığı üslûbu aşmış, belli lafızlara bağlı kalmamıştır. Bu sebeple şiirinde halk dilinden sözlere, bazı nâdir kelimelere ve çok sayıda Farsça tabire yer verdiği görülmektedir. Klasik üslûp ve kalıpları türün özelliği olarak bilhassa av şiirlerinde kullanmıştır. İnce bir duygu ve üstün zevke sahip olan şair zarif, net, anlaşılması kolay ve mûsikisi olan kelimeleri seçmekte çok başarılıdır. Methiyelerinde bile eski üslûptan kaçınmış olmasına rağmen (Şevkī Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 229) nahivciler yine de onun şiirleriyle istişhâd etmişlerdir.

Usta ve titiz bir şair olan, bu sebeple de günde ancak bir iki beyit söyleyebilen Ebû Nüvâs'ın mükemmel şiirleri yanında sarhoşken ulu orta söylediği zayıf şiirleri de bulunmaktadır. Şarap şiirleri genel olarak sapık ilişkilere ve birtakım edep dışı konulara dair mücûnî beyitlerle karışıktır. Bu şiirlerinde mânevî ve ahlâkî değerleri önemsemez, hatta onlarla alay ederek fuhşu ve umursamazlığı özendirir. Kendisi gibi müstehcen şiirler söyleyen Ömer el-Verrâk, Hüseyin b. Dahhâk el-Hâlî, Vâlibe vb. şairlerle bu tür atışmaları özel bir divanda toplanmıştır.

Şairin geçim kaynağını teşkil eden methiyeleri pek çoktur. Bunlar daha

ziyade Abbâsî halife ve emîrleriyle Bermekîler ve Mısır Defterdarı Hasîb için söylenmiştir. Keskin hicivleri yer yer alaycı ve iğneleyici olup eleştirdiği kimsenin şahsına ve onun değerlerine saldırılarla doludur. Az sayıdaki kısa mersiyeleri ise samimi ve etkileyicidir.

Av şiirlerinde eski üslûp ve kalıpları tercih etmekle beraber mâna ve lafız yönünden bazı yeniliklere yer vermiştir. Av, av eşyası ve çeşitli hayvanları tasvir ederken çokça kullandığı edebî sanatlarla da dikkat çekmektedir. Ebû Nüvâs bu hususta eski Arap şiirinin hayvan tasvirlerini örnek almıştır; ancak kendisinin de bu tür şiire bir özellik kazandırdığı

görülmektedir (EI² [Fr.], I, 148; Dîvân, s. 101-110).

Ebû Nüvâs'ın divanının başlıca özelliklerinden biri, eski şiirin ve ilk İslâmî asırlara ait ürünlerin ana temaları hakkında fikir vermesidir. İlk defa bu divanda av şiirlerine ayrı bir bab tahsis edilmiştir. Ayrıca hamriyyâta ait bab da daha önceki eserlerde yer almamıştır. Ancak şiirleri kendisi hayatta iken derlenmediğinden birçoğu kaybolduğu gibi kendisine ait olmayan birçok hamriyyât ve gılman gazeli de ona nisbet edilmiştir.

Ebû Nüvâs'ın şiirleri, biri anonim olmak üzere üç ana rivayetle günümüze intikal etmiştir. Râvilerden Ebû Bekir es-Sûlî, sahih görünmeyen hiçbir şiiri divana almamaya aşırı bir özen göstermiş ve şiirleri alfabetik sıraya dizmiştir (EI² [Fr.], I, 148; yazma nüshaları ve basımları için bk. Sezgin, II, 546-550). Diğer râvi Hamza el-İsfahânî'nin konu olarak on bir baba ayrılan derlemesinde ise bu dikkat gösterilmemiş, ona nisbet edilen veya en azından ona ait olduğu şüpheli şiirlere de yer verilmiştir. İsfahânî, 13.000 beyitten oluşan 1500 şiiri derlediği bu divanda Ebû Nüvâs'la ilgili birçok tarihî mâlumat toplamış ve Ebû Nüvâs'ın Mühelhil b. Yemût el-Muzarra tarafından tesbit edilen serikatıyla ilgili (bk. SERİKA) bir risâleyi de el-Egānî'ye eklemiştir. Bu serikat Muhammed Mustafa Heddâre tarafından neşredilmiştir (Kahire 1957). Divanın anonim nüshasının ise İbrâhim b. Ahmed et-Taberî'ye ait olabileceğine ihtimal verilmektedir (Hatîb, VI, 16; Brockelmann, II, 31).

Divanın çok sayıdaki neşirlerinden bazıları şunlardır: W. Ahlwardt ("Hamriyyât" bölümü, Greifswald 1861, Kahire 1277); el-Mektebetü'l-

vataniyye (Beyrut 1301/1884); A. von Kremer (Almanca tercüme, Dīvān des Abū Nuwās, Vienne 1885); İskender Âsaf (Kahire 1898, 1905); Nebhânî (Kahire 1322-1323); Mahmûd Kâmil Ferîd (Kahire 1932, 1964); Ahmed İbrâhim Celîl (Kahire 1933); Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî (Kahire 1953); Abbas Mahmûd el-Akkād (Kahire 1960, Beyrut 1962); Dârü Sâdır (Beyrut 1962); Fevzî Atavî (Beyrut 1971); E. Wagner (I, Wiesbaden-Kahire 1958, II, Wiesbaden-Beyrut 1972, III, Stuttgart 1988); Gregor Schoeler (I-IV, Beyrut 1982); Ali Fâûr (Beyrut 1987).

Ebû Nüvâs'a nisbet edilen bir urcûze İbn Cinnî tarafından şerhedilmiş ve bu şerhi Muhammed Behcet el-Eserî Tefsîru urcûzeti Ebî Nüvâs adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1966, 1979). Ayrıca Süleyman Sûdî'nin de Himmetzâde imzasıyla Ebû Nüvâs'tan yaptığı Letâif-i Ebû Nüvâs adlı bir tercümesi vardır (İstanbul 1921).

Behcet Abdülgafûr Muhammed'in Dîvânü Ebî Nüvâs bi-rivâyeti's-Sûlî adıyla Bağdat Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezi yayımlanmıştır (Bağdad 1980).

Arap folklorunda efsanevî bir şahsiyet haline gelen Ebû Nüvâs daha yaşadığı devirden itibaren müstakil eserlere konu olmuş, ilk olarak arkadaşı Ebû Hiffân Ahbâru Ebî Nüvâs'ı yazmıştır. İstanbul'da Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesi'nde iken 1948'de Kahire'ye götürülen bu eserin yazma nüshası açıklamalar, diğer bazı eserlerden yapılan bir ek ve girişle birlikte Abdüssettâr Ahmed Ferrâc tarafından neşredilmiştir (Kahire 1954). İbn Manzûr'un aynı adı taşıyan eseri ise önce Muhammed Abdürresûl'ün şerhiyle basılmış (Kahire 1924), daha sonra Şükrî Muhammed Ahmed (Bağdad 1952) ve Ömer Ebü'n-Nasr tarafından yayımlanmıştır (Ebû Nüvâs, Beyrut 1987). Bugüne ulaşmayan aynı isimdeki bazı eserler yanında (Sezgin, II, 544-545) Ebû Nüvâs'la ilgili birçok yeni çalışma yapılmış olup bazıları şunlardır: Abbas Mustafa Ammâr, Ebû Nüvâs: hayâtüh ve şiʿruh (Kahire 1929); Abdülhalîm Abbas, Ebû Nüvâs (Kahire 1944, 1966, 1986); Cemîl Saîd, Tetavvurü'l-hamriyyât fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî mine'l-Câhiliyye ilâ Ebî Nüvâs (Kahire 1945); Muhsin el-Emîn, Ebû Nüvâs el-Hasan b. Hâniʾ (Dımaşk 1947); Abdurrahman Sıdkī, Ebû Nüvâs: kıssatü hayâtih (Kahire 1953); Kusay Sâlim Ulvân, el-Hareketü'n-nakdiyye havle şiʿri Ebî Nüvâs fi't-türâsi'n-nakdî ve'l-belâgī (Kahire 1977, Kahire Üniversitesi'nde

yapılmış doktora tezi); Monteil Vincent, Abū-Nüwās le vin, le vent, la vie (Paris 1979); Corc Abdû Ma'tûk, Ebû Nüvâs fî Şiʿrihi'l-hamrî (Beyrut 1981); Muhammed en-Nüveyrî, eş-Şiʿrü'l-hissî ʿinde Ebî Nüvâs (Tunus 1982); Ahlâm ez-Zaîm, Ebû Nüvâs beyne'l-ʿabes ve'l-igtirâb ve't-temerrüd (Beyrut 1986); el-Arabî Hasan Dervîş, Ebû Nüvâs: kadıyyetü'l-hadâse fi'ş-şiʿr (Kahire 1987); Fârûk Ahmed el-Mîhî, el-Gazel fî şiʿri Ebî Nüvâs (Kahire 1988); Ömer Ferruh, Ebû Nüvâs: şâʿiru Hârûn er-Reşîd ve Muhammed el-Emîn (Beyrut 1988); Salâh Abdülhâfız, es-Sihriyye ve bidâyâtü't-tahavvül fi'ş-şiʿri'l-ʿAbbâsî ʿinde Beşşâr b. Bürd ve Ebî Nüvâs (İskenderiye 1989) (ayrıca bk. bibl.; diğer bazı çalışmalar ve Batı dillerindeki araştırmalar için de bk. Sezgin, II, 544-550).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nüvâs, Dîvân, Beyrut 1962; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, Kahire 1966, s. 770; İbnü'l-Mu'tez, Tabakātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abbas İkbal), London 1939, s. 93; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XVI, 48-151; XVII, 2-8; İbn Cinnî, Tefsîru urcûzeti Ebî Nüvâs (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî), Dımaşk 1400/1979; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 52-71; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 16; VII, 436-457; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazan), Beyrut 1408/1988, II, 978-979, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ, Kahire 1386/1967, s. 77-80; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 240-243; İbn Manzûr, Ebû Nüvâs (nşr. Ömer Ebü'n-Nasr), Beyrut 1987; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 345-347; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 347-348; Abdülmüteâl Mansûr, el-Fukahâʾ ve'l-iʾtinâs fî mücûni Ebî Nüvâs, Kahire 1316/1899; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, IV, 254-282; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAsrü'l-Meʾmûn, Kahire 1927, III, 206-248; Abbas Mustafa Ammâr, Ebû Nüvâs: hayâtüh ve şiʿruh, Kahire 1929; Mahmûd Kâmil Ferîd, Dîvânü Ebî Nüvâs, Kahire 1932; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 158-166; a.mlf., Ebû Nüvâs: dirâse ve'n-nakd, Beyrut 1932; a.mlf., Ebû Nüvâs ve muhtârât, Beyrut 1932-33; a.mlf., Ebû Nüvâs: şâʿiru Hârûn er-Reşîd ve Muhammed el-Emîn, Beyrut 1933; Abdülhalîm Abbas, Ebû Nüvâs, Kahire 1944; Muhammed Nüveyhî, Nefsiyyetü Ebî Nüvâs, Kahire 1953; Abbas Mahmûd el-Akkād, Ebû Nüvâs el-Hasan b.

Hâni˒, Kahire 1954; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 60-64; Ali Ahmed Zübeydî, Zühdiyyâtü Ebî Nüvâs, Kahire 1959; Mârûn Abbûd, Edebü'l-˓Arab, Beyrut 1960, s. 191-195; Haydar Râmiz, Rubâ˓iyyâtü Ebî Nüvâs, Beyrut 1965; Ebü'l-Kāsım Muhammed – Abdullah Şerît, eş-Şahsiyyâtü'l-edebiyye, Beyrut 1966, s. 219-227; Sezgin, GAS, II, 543-550; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 74, 76, 85-86; Şevkī Dayf, Târîhu'l-edeb, III, 220-237; a.mlf., el-Fen ve mezâhibüh, Kahire 1976, s. 157-164; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şu˓arâ˒ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 145-150; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 24-32; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, Târîhu'l-˓ulemâ˒ ˓abre'l-˓usûri'l-muhtelife, Beyrut 1983, s. 193-202; Mustafa eş-Şek'a, eş-Şi˓r ve'ş-şu˓arâ fi'l-˓asri'l-˓Abbâsî, Beyrut 1986, s. 271-316; Halîl Merdem Bek, Ebû Nüvâs el-Hasan b. Hâni˒, Dımaşk 1406/1986; Andras Hamori, "Abū Nuwās", Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, I, 27-28; Şâkir Fehhâm, "et-Ta˓rîf ve'n-nakd dîvânü Ebî Nüvâs", MMLADm., LXVI/2 (1991), s. 286-315; H. Ritter, "Ebû Nuvâs", İA, IV, 41-43; E. Wagner, "Abū Nuvās", EI² (Fr.), I, 147-149.

Nasuhi Ünal Karaarslan

EBÛ OSMAN el-HÎRÎ

أبو عثمان الحيري

Ebû Osmân Saîd b. İsmâîl el-Hîrî (ö. 298/910)

Nîşâbur’da tasavvufun yayılmasına öncülük eden ve Melâmîlik konusundaki fikirleriyle tanınan sûfî.

230’da (844) Rey’de doğdu. Öğrenimine burada başladı. Rey ve Bağdat’ta çağının tanınmış hadis âlimlerinden dersler aldı. Kendi ifadesine göre küçük yaştan beri tasavvufî hakikatleri öğrenmeye son derece meraklıydı. Zâhirî ilim onu tatmin etmiyor, şeriatın gizli bazı gerçekleri bulunduğunu düşünüyordu. Genç yaşta, recâ* fikrine ağırlık veren hemşehrisi tanınmış sûfî Yahyâ b. Muâz’la (ö. 258/871) karşılaşması ona dinin mânevî hakikatlerini öğrenme yolunu açtı. Bir süre Yahyâ b. Muâz’ın sohbet meclislerine devam etti. Daha sonra şöhretini duyduğu Şah el-Kirmânî (ö. 270/883) ile görüşmek ve sohbetlerine katılmak üzere Kirman’a gitti. Şah, müridlerini recâ esasına göre irşad eden Yahyâ’nın sohbetinde bulunduğu gerekçesiyle onu önce meclisine kabul etmedi; fakat daha sonra ısrarlarına dayanamayarak sohbetlerine katılmasına izin verdi. Bir süre Şah el-Kirmânî’nin meclisine devam ettikten sonra onunla birlikte Ebû Hafs el-Haddâd’ı ziyaret etmek için Nîşâbur’a gitti. Üstadının rızasını alarak kendisini derinden etkileyen Ebû Hafs’ın meclisine devam etmeye başladı ve bir daha Kirman’a dönmedi. Ölümüne kadar Nîşâbur’un Hîre mahallesinde yaşadığı için “el-Hîrî” diye tanındı. Yahyâ b. Muâz’dan recâyı, Şah el-Kirmânî’den gayreti ve Ebû Hafs’tan da şefkati öğrenen Ebû Osman el-Hîrî’yi Kuşeyrî, başlangıçta ve gençlik yıllarında seyahat eden, sonra seyahati bırakıp ikameti tercih eden sûfîlerden gösterir (er-Risâle, s. 566). Çağının tanınmış sûfîlerinden Cüneyd-i Bağdâdî ile hadis öğrenmek üzere gittiği Bağdat’ta, İbnü’l-Cellâ ile de Dımaşk’ta görüştü. Gençlik yıllarında bir câriyeye âşık olmuş, fakat daha sonra sakat ve kötü huylu bir kadının evlenme teklifini kabul edip on beş yıl onunla evli kalmış (İbnü’l-Cevzî, VI, 106), bu kadının ölümünden sonra Nîşâbur’da üstadı Ebû Hafs’ın kızı Meryem ile evlenmişti.

Ebû Osman, Horasan ve Nîşâbur'da tasavvufun yayılmasına öncülük eden büyük sûfîlerden, fütüvvet ve melâmet hareketinin de temsilcilerindendir. Kovulduğu halde Ebû Hafs'ın sohbetine katılmakta ısrar etmesi, başına kül dökülünce ateş dökülmedi diye şükretmesi, kendisini yemeğe davet eden bir kişinin onu denemek için üç defa kapıdan geri çevirmesi, Ebû Osman'ın fütüvvet ve melâmet ehlinden olduğunu gösteren menkıbeleridir. Kuşeyrî kendi dönemindeki mutasavvıfların, "Üç büyük sûfî var ki bunların dördüncüsü yoktur: Şam'da İbnü'l-Cellâ, Bağdat'ta Cüneyd, Nîşâbur'da Ebû Osman" dediklerini nakleder (er-Risâle, s. 110). Cüneyd onun Hak Teâlâ hakkında sahip olduğu mârifete hayran kalmıştır. Birçok mutasavvıf Ebû Osman'ın Nîşâbur'daki yeri ile Cüneyd'in Bağdat'taki yerinin aynı olduğunu ifade etmişti. Ebû Osman melâmetîlerin prensip olarak karşı oldukları semâı kabul eder. Müridlerin semâ ile mânevî haller kazandıklarını, sıddîkların ise bu tür halleri arttırdıklarını, istikameti esas alan âriflerin ise gönüllerine gelen hiçbir şeyi Hakk'a tercih etmediklerini belirtir (Kuşeyrî, s. 648).

Nefsi çok sıkı bir disiplin altında tutmanın lüzumuna inanan Ebû Osman el-Hîrî çevresinde toplananlara zühd, fakr, sabır, tevazu ve mutlak rızâ halini tavsiye ediyordu. Daima edepli ve saygılı olmayı fakirler için esas (sened), zenginler için ziynet sayıyordu (Sülemî, s. 173). Allah onu hangi halde bulundurursa bulundursun rızâ gösteriyor ve kırk yıl hiçbir şeyden şikâyetçi olmadığını söylüyordu (Kuşeyrî, s. 110).

Ebû Osman'ın müridlerine, "İbadet ediniz, ancak ibadetteki kusuru da görünüz" şeklindeki tavsiyesi, Hakk'ın mânevî huzurunda iken Hak'tan başka bir şey görmemeyi tasavvuf anlayışlarına esas alan Iraklı sûfîlerce Mecûsîlik sayılmıştır. Çünkü bu durumda sâlik hem kendini ve ibadetini, hem de Hakk'ı göz önünde tutacaktır; oysa hakiki tevhidde sadece Hakk'ı görmek esastır. Afîfî, Ebû Osman'ın nefis konusunda kötümser bir görüşe sahip olmasında Mecûsîliğin ve Hint kaynaklı inançların tesirinden bahsediyorsa da (el-Melâmetiyye, s. 15) bu iddia Zerrînkûb tarafından eleştirilmiştir (Cüstücû der Tasavvufi Îrân, s. 343).

Ebû Osman'ın Ahmed adındaki oğlu da zühd ve dindarlığıyla meşhur

olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 170-175; Ebû Nuaym, Hilye, X, 244 vd.; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 99-102; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 109, ayrıca bk. İndeks; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), bk. İndeks; Herevî, Tabakāt, s. 240; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 494-503; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 106; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 369; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 62-66; Safedî, el-Vâfî, XV, 200; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 115; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, s. 239; Câmî, Nefehât, s. 86; Şaʻrânî, et-Tabakāt, I, 86; Münâvî, el-Kevâkib, I, 233; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 230; Ebü'l-Alâ Afîfî, el-Melâmetiyye ve Sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve, Kahire 1945, s. 14, 15, 44; Maʻsûm Ali Şah, Tarâʾik, II, 164; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 57, 154; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Tasavvufi Îrân, Tahran 1367 hş., s. 343-346.

Erhan Yetik

EBÛ OSMAN el-MAĞRİBÎ

أبو عثمان المغربي

Ebû Osmân Saîd b. Sellâm el-Mağribî (ö. 373/983)

İlk dönem sûfîlerinden.

Kuzey Afrika'da Kayrevan'a bağlı Kirkint köyünde doğdu. 130 yıl kadar yaşadığı ve 373'te (983) vefat ettiği dikkate alınırsa (Attâr, s. 779) yaklaşık 243'te (857) doğduğu söylenebilir. Kayrevânî nisbesiyle de anılır. Babasının adı kaynaklarda Sellâm, Selâm, Sâlim, Selmân, Selâme gibi farklı şekillerde kaydedilir.

Tahsiline Mağrib'de başlayan, avcılık ve biniciliğe özel bir ilgi duyan Ebû Osman daha sonra Kahire ve Dımaşk'a giderek Habîb el-Mısrî, Ebü'l-Hayr el-Akta', İbnü's-Sâî ve Ebû Ali İbnü'l-Kâtib gibi ünlü sûfîlerin meclislerine katıldı. Bu şehirleri şeyhi Ebü'l-Hayr el-Akta' ile (ö. 342/953) birlikte gezmiş olması da muhtemeldir. Çünkü aslen Mağribli olan Ebü'l-Hayr da aynı yerlerde bulunmuştur (Sülemî, s. 370).

Attâr, Ebû Osman'ın yirmi yıl süreyle çöllerde inziva hayatı yaşadığını, daha sonra Hak'tan gelen hitap üzerine Kâbe civarında yaşayan iyi insanlarla birlikte bulunmak için Mekke'ye gittiğini kaydeder.

Ebû Osman Mekke'de yaşayan şeyhlerle tanışıp sekr* ve sahv konularında onlarla sohbet etti. Burada mâruz kaldığı celâl* tecellîlerinin verdiği acıları yaşadı. Bu dönemde ona hâkim olan şey Allah korkusu olduğundan hiç yüzü gülmemiş, her zaman hüzünlü ve kederli

görünmüştür. Bu arada Mekke'de hâkimiyet kuran Şiîler kendisine eziyet ve iftira etmiş, onu baskı altında tutmuştur (Hatîb, IX, 113). Mekke'den Şiîler tarafından sürülünce Bağdat'a giden Ebû Osman burada bir yıl kaldı. Bir süre Rey'de oturduktan sonra Nîşâbur'a yerleşti. Kaynaklarda açıkça zikredilmemekle beraber Mekke'den sonra gittiği yerlerden de ayrılmak

zorunda bırakıldığını ima eden ifadeler mevcuttur. Ebû Osman’ın Ali el-Kavvâl’e, “Bizim kabz halimiz Hicaz’da idi, burada bast halindeyiz” demesinden Nîşâbur’da rahat bir hayat yaşadığı anlaşılmaktadır (a.g.e., IX, 112). Bununla beraber Nîşâbur’da iken de çok defa yalnızlığı tercih ettiğine, her zaman camiye gitmediğine bakılacak olursa (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 320) kalabalıktan ve toplum hayatından fazla hoşlanmadığı anlaşılır.

Nîşâbur’da vefat eden Ebû Osman’ın cenaze namazı Eş‘arî kelâm âlimi İbn Fûrek tarafından kıldırılmış ve ünlü sûfî Ebû Osman el-Hîrî’nin kabrinin yanına defnedilmiştir (Hatîb, IX, 113).

Sülemî, Ebû Osman’ı zühd ve tasavvufun önderi, hali yüce ve ferâseti isabetli bir sûfî olarak tanıtır ve, “Onun gibisi görülmemiştir” der. Attâr da kendisini parlak ifadelerle över. Hadis âlimi Ebû Süleyman el-Hattâbî onu ilham sahibi bir şahıs olarak görür. Ebû Osman’ın üstatları hakkında bilgi veren kaynaklar, Mansûr b. Halef el-Mağribî ve Ebû Kāsım el-Gürgânî gibi bazı mürid ve halifelerinin ismine işaret ederler (Kuşeyrî, s. 409; Ma‘sûm Ali Şah, II, 538).

Bağdat’a gitmeden önce selef tarzı bir itikadı benimseyen, istivâ* ve cihet*le ilgili âyetleri te’vil etmeyi uygun bulmayan Ebû Osman, Bağdat’ta kelâm âlimlerinin tesirinde kalarak haberî sıfatları te’vil edip mecazi mânalarla açıklamaya başlamış, eski görüşlerini büyük hata olarak değerlendirmiş ve Mekke’deki dostlarına yazdığı bir mektupta Bağdat’ta “yeniden müslüman olduğunu” bildirmiştir (Kuşeyrî, s. 69). İnsan bedenini “üzerinde ilâhî kudretin cereyan ettiği kalıp” (Hatîb, IX, 113) şeklinde tarif ederek tasavvufun fenâ* anlayışını dile getiren Ebû Osman, ilâhî takdir karşısında beşerî tedbirin fazla bir anlam ifade etmediği inancındadır (Sülemî, s. 482).

Ebû Osman’ın tasavvuf anlayışı şer‘î hükümlere ve kulluğun gereklerine uymakla başlar, zor bir çile hayatı ile devam eder, ilâhî tecellîleri temaşa haliyle zirveye ulaşır. Ona göre itikâf, insanın organlarını dinî emirler çerçevesinde tutmasından ibarettir. Takvâ dinin çizdiği sınırlarda durmak, bu sınırın gerisinde kalmamak veya onu aşmamaktır. Takvâ Allah korkusundan doğar. Bu anlamdaki takvâya başka herhangi bir şeyi tercih

eden kimse takvânın hazzından mahrum kalır. Şeriatın emirlerine uymak ve yasaklarına muhalefet etmemek ise dinî vera‘ın özünü oluşturur (a.g.e., s. 481, 482). Her şeyin ancak zıddıyla bilineceğini söyleyen Ebû Osman, insanın riyayı tanıyıp onu terketmeden ihlâsı tam olarak gerçekleştiremeyeceği görüşündedir. Günahkâr kişi benlik iddiası taşıyandan daha iyidir; zira günahkâr sürekli olarak tövbe etmenin çarelerini ararken öbürü iddiası etrafında bocalar durur. Ebû Osman havf ve recâ dengesine dikkat edilmesini ister. Ona göre ümidi esas alanlar tembelleşir; kuru temennilerle avunan bir kimse nefsini gevşeklik kılıcıyla kesmiş olur; daima endişeli olanlar ümitsizliğe düşer; ümit ile endişe arasında bir yolda yürüyenler kurtulur (a.g.e., s. 480, 483).

Başlangıçta riyâzet ve mücâhedeye önem veren ve gerçekten çok çileli bir hayat yaşayan Ebû Osman nefsin arzularına karşı çıkmanın gereğine inanır. Elini zengin yemeğine istekle uzatan kimsenin bir daha iflâh olmayacağını söyler. Sûfîlikte çok makbul sayılan sefere çıkma halini de hevâ ve hevesi terketmek şeklinde anlar. Nefsin hevâ ve hevesini terketmeden keşf mertebesine ulaşmak, mârifet sahibi olmak, ilâhî hakikatlere ve sırlara vâkıf olmak mümkün değildir. Ebû Osman, İmam Şâfiî'nin, "Biri beden, diğeri dinle ilgili olmak üzere iki ilim vardır" sözünde geçen beden ilmiyle riyâzet ve mücâhedeyi, din ilmiyle de tasavvufî hakikat ve mârifetleri kastettiğini söyler (a.g.e., s. 480). Ona göre hikmet hak olanı ifade etmektir. İlme'l-yakīnden ayne'l-yakīne ihlâslı bir amelle ulaşılır. Dinin emrettiği hususları ciddi ve samimi bir şekilde yerine getirenler müşâhede ve temaşa makamına ulaşırlar. "Kulluğu tam olarak gerçekleştiren bir kimse gaybı temaşa etmek suretiyle ruhunu arındırır, o vakit ilâhî kudret onun her isteğine icabet eder" (a.g.e., s. 481). "Kulluk, emredeni müşâhede ede ede emrine uymaktır" (Attâr, s. 783). Zikirden derin bir haz alan Ebû Osman bunda semâın etkili olduğunu söyler (a.g.e., s. 782; Şa‘rânî, I, 122); Hakk'ın Hak'la kaim olduğu bir mertebeye ulaşanların kalbinde yanan iman ışığının sâlike Hakk'ın nurunu giydirip ruhu gibi onun bedenini de aydınlatacağına inanır (Sülemî, s. 483).

Attâr, Ebû Osman'ın tasavvufa dair eserleri olduğunu söyler (Tezkiretü'l-evliyâ˒, s. 779). Kâtib Çelebi de onun Edebü's-sülûk adlı Farsça bir eserini kaydeder (Keşfü'z-zunûn, I, 45; ayrıca bk. Sezgin, I, 665).

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 370, 479-483; Hatîb, Târîhu Bağdâd, IX, 112-113; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 263, 297, 333; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 46, 68-69, 119-120, 134-135, 194, 199, 228, 237, 271, 276, 288, 306-307, 323, 345, 347, 365, 371, 400, 409, 445, 459, 460, 461, 466, 499, 516; Herevî, Tabakāt, s. 242-243; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 573; V, 56, 352; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 498, 734, 779-784, 791-792; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII, 122-123; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 420, 453; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 37; a.mlf., el-Lübâb, Beyrut 1400/1980, III, 69, 93; Zehebî, el-ʿİber, II, 141; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 320-321; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 302; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, s. 237-238, 496, 506; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), IV, 144; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 139-140; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 122; Münâvî, el-Kevâkib, II, 35-36; Keşfü'z-zunûn, I, 45; İbnü'l-İmâd, Şezerât, Beyrut 1966, III, 81; Ma'sûm Ali Şah, Tarâʾik, II, 538, 543, 549; Sezgin, GAS, I, 665.

Mustafa Bilgin

EBÛ OSMAN el-MÂZİNÎ

أبو عثمان المازني

Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî (ö. 249/863)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

175'te (791) Basra'da doğdu. Bekir b. Vâil kabilesinin Mâzin b. Şeybân koluna mensuptur. Basra okulunun önde gelen simalarından olup Halife Vâsik-Billâh devrinde (842-847) Bağdat'a gitti. Babası da bir nahiv ve kıraat âlimidir. Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî ve Ebû Zeyd el-Ensârî'nin öğrencisi olup Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını Ahfeş el-Evsat'tan ve Ebû Ömer el-Cermî'den okudu. Kaynaklar, Ebû Osman'ın nahiv ve lugat konusunda

Basra âlimlerinin en meşhurlarından biri olduğunu zikretmekte, talebesi olan Müberred, Sîbeveyhi'den sonra nahvi en iyi onun bildiğini söylemektedir. Câhiz'e göre de zamanının üç büyük nahivcisinden biridir. Güçlü bir diyalektiğe sahip olan Ebû Osman yaptığı tartışmalarda daima galip gelmiş, bu arada birçok konuda Ahfeş el-Evsat'la tartışıp onu susturmuştur. Tabakat kitaplarında onun yaptığı tartışmalardan çeşitli örnekler mevcuttur.

Halife Vâsik-Billâh'la tanışması, bir câriyenin, halifenin huzurunda Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirindeki bir kelimeyi okuyuşuna itiraz edilince, söz konusu kelimeyi Basra'nın en büyük âlimi Ebû Osman el-Mâzinî'nin de aynı şekilde okuduğunu söylemesi üzerine Sâmerrâ'da saraya davet edilmesiyle başlamış, aralarındaki münasebet zamanla gelişmiş ve Vâsik-Billâh Ebû Osman'a maaş bağlamıştır. Sarayla irtibatı Mütevekkil-Alellah zamanında da (847-861) devam eden Ebû Osman Basra'da vefat etti.

İtikadî yönden İmâmiyye mezhebine mensup olan Ebû Osman bazı konularda Mürcie görüşünü benimsemiştir. Bu ilimlerde hocası kelâmcıların imamlarından İbn Mîsem'dir.

Ebû Osman el-Mâzinî nahivden ziyade sarfla ilgilenmiş, daha önce nahivle birlikte ele alınan sarfı müstakil bir ilim halinde tedvin eden ilk dilci olmuştur. Dilde kıyasa büyük önem vermiş, kıyasa uymayan şeyleri Kur'an'da bile olsa reddetmiştir.

Eserleri. Birçok meselede Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed'e muhalefet eden Ebû Osman el-Mâzinî'nin değişik konularda yazdığı eserleri içinde en önemlisi et-Tasrîf*tir. Bir sarf mukaddimesi olan eser, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ındaki sarfla ilgili dağınık meseleleri bir araya getirmiştir. Esere İbn Cinnî'nin yaptığı el-Munsıf adlı şerh İbrâhim Mustafa ve Abdullah Emîn tarafından neşredilmiştir (I-III, Kahire 1373-1379/1954-1960). Ebû Osman'ın kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: Kitâb fi'l-Kurʾân, ʿİlelü'n-nahv, Tefsîru Kitâbi Sîbeveyhi, Mâ yelhanü fîhi'l-ʿâmme, Kitâbü'l-Elif ve'l-lâm, Kitâbü'l-ʿArûz, Kitâbü'l-Kavâfî, Kitâbü'd-Dîbâc fî cevâmiʿi Kitâbi Sîbeveyhi, Kitâbü't-Taʿlîk.

Ebû Osman el-Mâzinî hakkında R. A. Ubeydî tarafından Ebû ʿOsmân el-Mâzinî ve mezâhibuhû fi's-sarf ve'n-nahv (Bağdad 1969) adlı bir çalışma yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 77-80; Sîrâfî, Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 85-95; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakātü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1392/1973, s. 87-93; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 57; İbn Cinnî, el-Munsıf (nşr. İbrâhim Mustafa – Abdullah Emîn), Kahire 1379/1960, III, 313-343; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VII, 93; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 182-187; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 107-128; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 145; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 281-291; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 283-286; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nühât ve'l-lugaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 61-62;

Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 270-272; Safedî, el-Vâfî, X, 211-216; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 172-174; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 352-353; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 57; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 329; Süyûtî, Bugyetü’l-vuʿât, I, 463-466; Hânsârî, Ravzâtü’l-cennât, II, 134-138; Brockelmann, GAL Suppl., I, 168; Sezgin, GAS, IX, 75-76, 179-180; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-nahviyye, Kahire 1968, s. 115-122; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, II, 293-294; Seyyid Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 71-72; Aʿyânü’ş-Şîʿa, III, 594-598; C. Zeydân, Âdâb, I, 488; R. Sellheim, “al-Mâzinî”, EI² (İng.), VI, 954-955.

Hüseyin Elmalı

EBÛ OSMAN en-NEHDÎ

أبو عثمان النهدي

Ebû Osmân Abdurrahmân b. Mil (Mül, Mel) b. Amr en-Nehdî (ö. 100/718-19)

Muhaddis ve mücahid tâbiî.

Câhiliye devrinde doğdu. Kudâa kabilesinin Nehd koluna mensuptur. Ebû Hâtim er-Râzî onun kavminin arîf*i olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber hayatta iken İslâmiyet'i kabul etmekle beraber kendisiyle görüşemedi. Münzevi yaşamayı sevdiği anlaşılan Ebû Osman Hz. Ebû Bekir ile de görüşemedi. Onun vefatından sonra Medine'ye göç etti. Hz. Ömer devrinden itibaren İslâm fetihlerine katılarak Yermük, Kādisiye, Celûlâ, Tüster, Nihâvend, Azerbaycan ve Köprü savaşlarında bulundu. Nihâvend Savaşı'nı kazandıklarını Hz. Ömer'e o müjdeledi. Bir ara ihtisablık görevini üstlendi. Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra (61/680) Resûlullah'ın torununun şehid edildiği yerde duramayacağını söyleyerek ikamet etmekte olduğu Kûfe'den ayrıldı, Basra'ya yerleşti.

Selmân-ı Fârisî ile on iki yıl arkadaşlık yaptığını söyleyen Ebû Osman en-Nehdî Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Sa'd b. Ebû Vakkās, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas ve Üsâme b. Zeyd gibi sahâbîlerden rivayette bulundu. Bağdat'ta sahâbî Cerîr b. Abdullah'ın derslerini takip etti. Kendisinden de Katâde b. Diâme, Humeyd et-Tavîl, Süleyman b. Tarhân, Eyyûb es-Sahtiyânî vb. âlimler hadis rivayet ettiler. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almış, Übey b. Kâ'b'dan rivayet ettiği hadisler Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'in de topluca bir araya getirilmiştir (V, 132-133). İbn Sa'd, Ali b. Medînî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî ve İbn Hibbân gibi hadis otoriteleri onun güvenilir bir râvi olduğunu söylemişlerdir.

Muhadramûn*dan ve 130 yıl yaşadığı için de muammerûn*dan kabul edilen Ebû Osman en-Nehdî 100 (718-19) yılında Basra'da vefat etti. 95 (714)

veya 105’te (723) öldüğü de rivayet edilmektedir.

Talebelerinden Süleyman b. Tarhân onun gece gündüz ibadet ettiğini, devamlı oruç tuttuğunu, üzerine baygınlık gelinceye kadar namaz kıldığını söylemektedir. Ayrıca altmış defa hac ve umre yaptığı nakledilmektedir. Câhiliye dönemiyle ilgili, inanç tarihi bakımından önemli sayılabilecek bazı hâtıralarıyla şu sözü kaynaklarda zikredilir: “130 yıl yaşadım; bu zaman zarfında her şeyin eskiyip değiştiğini gördüm; fakat gönüldeki istek ve arzular hiçbir değişikliğe uğramadı”.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 132-133; Süfyân es-Sevrî, Tefsîr, Beyrut 1403/1983, s. 369-370; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 97-98; Buhârî, et-Târîhu’s-sagīr, I, 235; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 188; Dûlâbî, el-Künâ ve’l-esmâʾ, Beyrut 1983, II, 26; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, V, 283-284; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 202-205; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 427-429; İbnü’lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’s-Sahîhayn, Haydarâbâd 1323, s. 282; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, III, 200-201; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 60; IV, 219, 223, 591; a.mlf., Üsdü’l-gābe (Bennâ), III, 497-498; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 175-178; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 65-66; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân (Cubûrî), I, 236; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 190-191; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 98-99; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 277; Süyûtî, Tabakātü’l-huffâz, (Ömer), s. 25; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 235; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 118.

İsmail L. Çakan

EBÛ ÖMER ed-DÛRÎ

(bk. DÛRÎ)

EBÛ ÖMER el-KĀDÎ

أبو عمر القاضي

Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya‘kūb el-Ezdî el-Bağdâdî (ö. 320/932)

Mâlikî fakihi ve hadis âlimi.

9 Receb 243’te (1 Kasım 857) Basra’da doğdu. Tanınmış muhaddis ve fakih Hammâd b. Zeyd’in torunlarındandır. Kaynaklarda yalnız Ebû Ömer künyesiyle zikredilir. Muhammed b. Velîd el-Büsrî, Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Hasan b. Ebü’r-Rebî‘ el-Cürcânî, Zeyd b. Ahzem ve es-Sünen müellifi olan babası Yûsuf b. Ya‘kūb el-Kādî’den hadis okudu. Dârekutnî, Kādî Ebû Bekir el-Ebherî, Ebû Bekir İbnü’l-Mukrî el-İsfahânî, Ebü’l-Kāsım b. Habâbe, Îsâ b. Vezîr gibi tanınmış birçok âlim kendisinden hadis dinledi. Halîfe Mu‘tazıd-Billâh zamanında 284’te (897) Medînetülmansûr, Muktedir-Billâh zamanında da Ebû Hâzim el-Kādî’nin ölümü üzerine 292’de (905) Kerh kadılığına tayin edildi. 296 (908-909) yılında bu görevinden alındı. 301’de (913-14) vezir olan Ebü’l-Hasan Ali b. Îsâ’nın halifeyi ikna etmesi üzerine eski görevine iade edildi. Şam bölgesi, Haremeyn, Yemen ve Sevâd bölgesinin bazı kısımlarında da kadılık yaptıktan sonra 317’de (929) kādılkudât oldu. 23 (veya 25) Ramazan 320’de (27 veya 29 Eylül 932) Bağdat’ta vefat etti.

Kaynaklarda bir müsnedi olduğu kaydedilen Ebû Ömer, daha çok talebelerine verdiği dersler ve fetvaları ile şöhret bulmuştur. Hadis rivayetinde ve hükümlerinde hataya düşmediği nakledilmektedir. Bazı kaynaklarda Hallâc-ı Mansûr’un öldürülmesine dair fetvanın Ebû Ömer el-Kādî tarafından verildiği belirtilmekte (İbn Kesîr, XI, 172; EI² [İng.], III, 101; Suppl., s. 385), ancak Ebü’l-Hasan en-Nübâhî bu fetvanın Ebû Ömer’in amcasının oğluna ait olduğunu kaydetmektedir (Târîhu kudâti’l-Endelüs, s. 36).

Ebû Ömer bilgi, cömertlik ve sabır konusunda darbımesel olmuştur. Araplar arasında, güzel hasletlere sahip birinden bahsedilirken söylenen, “Sanki o

Ebû Ömer el-Kādî'dir" sözü onun zekâ ve bilgisine, şiddetli öfkeye kapılan bir kişinin, "Ebû Ömer el-Kādî olsam yine sabredemezdim" demesi de onun sabrına delâlet etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 86, 90, 91, 98, 141; Ebû Ali et-Tenûhî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1921, I, 22, 29-30, 35-36, 46, 117, 118, 127, 128, 192; Hatîb, Târîhu Bagdâd, III, 401-405; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 213, 247; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 555-557; Safedî, el-Vâfî, V, 245-246; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 171-172; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 235; L. Massignon, Opera Minora, Paris 1969, II, 178, 181; a.mlf. – L. Gardet, "al-Halladj", EI² (İng.), III, 101; Ebü'l-Hasan en-Nübâhî, Târîhu kudâti'l-Endelüs, Beyrut 1400/1980, s. 36; İsâm Muhammed Şebârû, el-Kadâʾ ve'l-kudât fi'l-İslâm, Beyrut 1983, s. 267-283; Ch. Pellat, "Ibn Dirham", EI² Suppl. (İng.), s. 385-386.

Saffet Köse

EBÛ ÖMER ez-ZÂHİD

(bk. GULÂMU SA‘LEB)

EBÛ RÂFİ‘

أبو رافع

Ebû Râfi‘ İbrâhîm (Eslem) el-Kıbtî (ö. 40/660 [?])

Hz. Peygamber’in âzatlı kölesi.

Ebû Râfi‘ künyesiyle meşhurdur. Adı tam olarak bilinmemekte, ileri sürülen on kadar isim arasında en fazla İbrâhim ve Eslem’in geçtiği görülmektedir (İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 67). Rüveyfi‘ ve Büreyh lakaplarıyla anılır. Aslen Mısır’ın yerlilerinden (Kıptî) olup Abbas b. Abdülmuttalib’in kölesiydi. Saîd b. Âs’ın kölesi olduğuna dair rivayet ise isabetli görülmemektedir. Mekke’de Bedir Gazvesi’nden önce Hz. Abbas’ın hanımı Ümmü’l-Fazl Lübâbe ile birlikte müslüman olmakla beraber köle olması sebebiyle hicret edememişti. Zemzem Kuyusu’nun yanında Bedir’de uğradıkları yenilgiyi anlatan Ebû Süfyân, gökle yer arasında duran yağız atlara binmiş ve beyazlar giyinmiş adamlar tarafından bozguna uğratıldıklarını söyledi. Ebû Râfi‘ onların melek olduğunu belirtince Ebû Leheb tarafından dövüldü ve onun elinden Ümmü’l-Fazl’ın müdahalesiyle kurtulabildi. Bedir’de esir alınan efendisi Abbas’ın kurtuluş fidyesini Medine’ye götürdü. Daha sonra Abbas onu Hz. Peygamber’e bağışladı. Ebû Râfi‘ Bedir’den sonra yapılan gazvelerin hepsinde Resûl-i Ekrem’in yanında bulundu. Hz. Peygamber, amcası Abbas’ın müslüman olduğu müjdesini alınca Ebû Râfi‘i âzat etti ve câriyesi Selmâ ile evlendirdi.

Ebû Râfi‘ Hayber seferine hanımı Selmâ ile birlikte gitti. Selmâ daha sonra Hz. Peygamber’in oğlu İbrâhim’in doğumunda ebelik yaptı (Zilhicce 8/Nisan 630). Ebû Râfi‘ Resûl-i Ekrem’e bir oğlu dünyaya geldiğini müjdeleyince Hz. Peygamber ona bir köle hediye etti. Umretü’l-kazâ*ya gidilirken Resûlullah onu Evs b. Havelî ile birlikte önden amcası Abbas’a göndererek dul baldızı Meymûne ile kendisini evlendirmesini istedi. Bir görevi de Hz. Peygamber’in eşyasını korumak olan Ebû Râfi‘, Vedâ haccında Mina dönüşü Muhassab’da Resûlullah’ın çadırını kurdu. Resûl-i Ekrem vefatı yaklaştığı sırada bir gece yarısı ölülere mağfiret dilemek için

Bakī‘ Mezarlığı’na giderken yanına Ebû Râfi‘i de aldı.

Ebû Râfi‘ daha sonraki yıllarda İslâm ordusuyla birlikte Mısır’ın fethine katıldı. 35 (655) veya 40 (660) yılında Kûfe’de (veya Medine’de) vefat etti. Ardında Râfi‘, Hasan, Ubeydullah, Mu‘temir (Mugīre), Ali ve Selmâ adlı altı çocuk bıraktı.

Zayıf yapılı bir kimse olan Ebû Râfi‘in uzun yıllar Hz. Peygamber’in yakın çevresinde bulunması ve aile fertlerine hizmet etmesi, onun ilim ve fazilette üstünlük kazanmasını sağlamıştır. Mekke’de bulunduğu yıllarda Zemzem Kuyusu’nun yanında ağaçtan su tasları oyardı. Medine’de de Hz. Peygamber’in hanımlarına bazı ev eşyaları yapmıştır.

Ebû Râfi‘in hadis rivayetinde önemli bir yeri vardır. Doğrudan Resûlullah’tan, ayrıca onun hanımları ile Hz. Ebû Bekir, Abdullah b. Mes‘ûd ve Ebû Hüreyre’den altmış sekiz hadis rivayet etmiştir. Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel’in Müsned’i, Mâlik’in el-Muvattaʾı ve Dârimî’nin es-Sünen’inde kırk üç rivayeti bulunmakta olup bunların çoğu Hz. Peygamber’in yakın çevresinde gördüğü olaylarla ilgilidir. Abdullah b. Abbas ondan Hz. Peygamber’in yaptıklarını sorar ve aldığı bilgileri yazardı. Kendisinden oğlu Ubeydullah ile torunu Fazl b. Ubeydullah, ayrıca Ebû Saîd el-Makbürî, Atâ b. Yesâr ve Şürahbîl b. Sa‘d gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 8-10, 390-393; Müslim, “Hac”, 342; Hâkim, el-Müstedrek, III, 597-598; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VI, 88-89; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 122, 204, 371; IV, 14, 73-75; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 145-146; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 400, 461, 462; III, 13, 25, 95, 170; IV, 156; VI, 180; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 149; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 86; IV, 68; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 52, 93-94; VI, 106; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 16-17; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 92-93; a.mlf., el-İsâbe, I, 15; IV, 67; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 449; Muhammed

Hamîdullah, Muhtasar Hadis Tarihi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1967, s. 37; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 79.

Abdullah Aydınlı

EBÛ RECÂ el-UTÂRİDÎ

أبو رجاء العطاردي

Ebû Recâ’ İmrân b. Teym el-Utâridî (ö. 105/723-24 [?])

Tâbiî.

611 yılında doğdu. Adının Abdullah, babasının adının Milhân veya Abdullah olduğu da söylenir. Temîm kabilesinin Utârid koluna mensup olduğu için Utâridî ve Temîmî, ayrıca Basrî nisbeleriyle anılır. Mekke’nin fethinden sonra müslüman olmuş, Hz. Peygamber’in vefatının ardından Medine’ye gidip yerleşmiş ve rivayete göre Hz. Ebû Bekir’le görüşmüştür. Daha ziyade Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İmrân b. Husayn ve Hz. Âişe gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den Kur’ân-ı Kerîm’i öğrenip ezberlemiş, daha sonra da kendisinden yaşça küçük olan İbn Abbas’a arzetmiştir. Ebû Recâ’dan Ebü’l-Eşheb el-Utâridî arz* yoluyla kıraat öğrenmiş, Eyyûb es-Sahtiyânî, Saîd b. Ebû Arûbe, Cerîr b. Hâzim, Mehdî b. Meymûn gibi muhaddisler de hadis rivayet etmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de bulunmaktadır.

Kırk yıl imamlık yapmış olan, Kur’ân-ı Kerîm’i çok okumasıyla bilinen Ebû Recâ, muhadramûn* ve dolayısıyla tâbiîn neslinin önde gelen âlimlerinden ve güvenilir hadis râvilerinden biridir. Hasan-ı Basrî kendisine soru sormak üzere gelenleri Ebû Recâ’ya gönderirdi. Müslüman olmadan önceki yaşayışını anlatırken kumları toplayıp sütle karıştırarak put yaptıklarını, bazan beyaz bir taş dikip belli süre ona taptıklarını, yolda rastlayıp beğendikleri bir taşa ibadet ettiklerini, daha güzelini görünce eskisini bıraktıklarını söylerdi. Ayrıca yaylaklarda deve otlattığını, İslâmiyet’in yayılması üzerine Hz. Peygamber’den korkarak yerlerini terkettiklerini ve bu arada yalancı peygamber Müseylimetülkezzâb’a katıldıklarını, fakat kelime-i tevhidi kabul edenlere Resûlullah’ın hiçbir zarar vermediğini duyunca müslüman olduklarını anlatırdı.

Ebû Recâ el-Utâridî’nin 105 (723-24) yılında vefat ettiğini belirtenler

bulunduğu gibi bu tarihin 100 (718-19), 107 (725-26) veya 108 (726-27) olduğunu söyleyenler de vardır. Muammerûn*dan sayılan Ebû Recâ'nın cenaze namazında Hasan-ı Basrî ile şair Ferezdak da hazır bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 138-140; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VI, 410; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 427-428; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 303; Ebû Nu'aym, Hilye, II, 304-309; İbn Abdülber, el-İstî'âb, III, 23-26; IV, 75; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, IV, 279-281; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 66; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 253-257; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 101-120, s. 287-289; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 604; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 74; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 140.

Raşit Küçük

EBÛ REŞÎD en-NÎSÂBÛRÎ

أبو رشيد النيسابوري

Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî

Mu‘tezile’nin Basra ekolüne mensup son temsilcilerinden biri.

Doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak 383 (993) yılında Nîsâbur’da Bedîüzzaman el-Hemedânî ile Ebû Bekir el-Hârizmî arasında cereyan eden münazara meclisine katılanlardan biri olarak kendisinden “eş-şeyh el-mütekellim” diye söz edilmesi (Yâkūt, II, 180) ve Nîsâbûrî nisbesiyle şöhret bulması dikkate alınırsa 360 (970) yılı civarında Nîşâbur’da doğduğu söylenebilir. Bağdat Mu‘tezilesi’nin reislerinden Kâ‘bî’nin tesirinde bulunan Nîsâbur’da yetişti ve ilmî hayatının ilk döneminde bu mektebin görüşlerini benimsedi. Kaynaklarda bu dönemdeki hocaları hakkında bilgi yoktur. Daha sonra Rey’e giderek devrin Basra Mu‘tezile’sinin reisi olan Kādî Abdülcebbâr’ın derslerine katıldı. Bir müddet sonra Bağdat Mu‘tezilesi’nden ayrılarak Basra ekolüne intisap etti. Rey’de Vezir Sâhib b. Abbâd’ın huzurunda akdedilen ilim meclislerine iştirak etti. Hocası Kādî Abdülcebbâr’a sorduğu sorularla dikkati çekti ve iltifatına mazhar olduğu hocası kendisine, öğrencileri arasındaki seçkinliğini belirtmek üzere “şeyh” unvanını verdi. Bir müddet hocasına yardımcı olduktan sonra Nîşâbur’a dönmek üzere Rey’den ayrıldı, seyahati sırasında bir süre Cürcân’da kaldı. Nîşâbur’a dönünce öğrenci yetiştirme faaliyetine giriştiyse de buranın, Sünnî bir hükümdar olan Gazneli Mahmud’un hâkimiyetine geçmesi üzerine Mu‘tezile aleyhine bir ortam oluştu ve Sünnîler’den (veya Bağdat Mu‘tezilesi’ne bağlı eski çevresinden) gördüğü baskılar yüzünden Rey’e dönmek zorunda kaldı. Kādî Abdülcebbâr’ın telkinleriyle eserler telif etti ve öğretim faaliyetinde ona yardımcı oldu. Hocasının ölümünden sonra onun yerine geçerek vefatına kadar yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle Basra Mu‘tezilesi’nin reisleri arasına girdi. Ölüm tarihi bilinmiyorsa da hocasından sonra öğretim faaliyetine uzun müddet devam ettiğine ilişkin bilgiler dikkate alındığı takdirde hicrî V. yüzyılın ortalarına doğru Rey’de vefat ettiği söylenebilir.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî hadis rivayet edenler arasında yer almışsa da bu alanda önemli bir şöhreti yoktur. Ayrıca Kur'an'ın i'câzı konusuyla ilgilenmiş ve bu sahada eser yazmıştır. Ancak onun asıl ilgi alanı kelâm ilmidir. Bu alanda özellikle Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne yönelttiği tenkitlerle meşhur olmuştur. Eserlerinde Ebû Bekir er-Râzî ve İbnü'r-Râvendî gibi mülhidlerin yanı sıra Küllâbiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Havâric ve Eş'ariyye mezheplerini de eleştirmiştir. Görüşlerinde genellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr'a uyan Ebû Reşîd'in dikkat çekici bazı görüşleri şöyledir:

Cevher, yokluğu anında da cevherdir, yani ma'dûma varlık niteliği atfedilebilir. Arazlar devamlı (bâki) olabilir. Âlemdeki bütün cisimlerin dört unsurdan (anâsır-ı erbaa) oluşması zaruri değildir. İlk bakışta çelişik gibi görünürse de hareketle sükûn ve lezzetle elem aynı cinstendir. Yer hareket halinde değil sükûn halindedir, yuvarlak değil düzdür (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâ'il fi'l-hilâf, nâşirlerin girişi, s. 18-20).

Allah'ın mevcûd, âlim, hay, mürîd, semî' ve basîr olduğunu bilmek onun kadir olduğunu ispat etmekle mümkün olabilir. Allah'ın kadir olduğunu ispat eden şey ise âlemdeki fiilleridir. Çünkü insan, bu âlemde iki varlıktan birinin düzenli ve sağlam bir fiil yapması halinde bu fiili gerçekleştiren varlığın onu yapamayana nisbetle bir üstünlüğe sahip olduğunu kabul ettiği gibi onun varlığından da şüphe etmez. Zira yokun (ma'dûm) hiçbir şeye gücü yetmeyeceği açıktır. Allah'ın kadir ve mevcûd olduğu bilinince hikmetli fiiller yapması ve değişik zamanlarda farklı nitelikler taşıyan türlü varlıklar yaratması ile istidlâl edilerek âlim, hay, mürîd, semî' ve basîr olduğu ispat edilir (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Fi't-Tevhîd, s. 327-328, 460-461, 493-510).

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Allah'ın varlığını âlemdeki düzenli ve hikmetli fiillere dayandırarak kudret sıfatını ön planda tutmuş ve diğer bütün sıfatları ona irca etmiştir. Özellikle tabiat felsefesi konularında görüşlerini benimsediği

Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi bazan tenkit ederek farklı görüşler ortaya koymuş, bilgi probleminde kendine has fikirler ileri sürmüştür. Ebû Reşîd, Bağdat

Mu‘tezilesi’nin eleştirilmesi açısından önemli bir kelâmcı olarak kabul edilir. Max Horten, onun tabiat felsefesiyle bilgi teorisine ilişkin görüşlerini Die Philosophie des Abū Raschīd (Bonn 1910) ve Die Erkenntnistheorie des Abū Raschīd (Bonn 1911) adlı araştırmalarında incelemiştir. Fuat Sezgin bu iki araştırmayı, Ebû Reşîd’e ait el-Mesâ᾿il fi’l-hilâf adlı eserin cevherler konusuna dair ilk kısmının aslı ile Arthur Biram tarafından yapılan Almanca tercümesini bir araya getirerek Studien Zur Philosophie des Abū Rašīd an-Nīsābūrī adıyla yayımlamıştır (Frankfurt 1986).

Eserleri. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî’nin bilinen eserleri şunlardır: 1. el-Mesâ᾿il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bagdâdiyyîn. Tabiat felsefesine ilişkin konularda Basra Mu‘tezilesi ile Bağdat Mu‘tezilesi arasındaki görüş ayrılıklarını inceleyen eser on dört kısımdan oluşmaktadır. Cevherler, arazlar, sesler, elemler ve lezzetler, oluşlar, te’lif, i‘timad, yaş ve kuru cevherler, hayat, kudretler, bilgiler ve itikadlar, iradeler ve şehvet başlıkları altında incelenen ihtilâf konuları Bağdat Mu‘tezilesi adına genellikle Kâ‘bî’nin, Basra Mu‘tezilesi adına da Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin görüşleri dikkate alınarak işlenir ve çok defa Kâ‘bî’nin görüşleri tenkit edilerek Ebû Hâşim’in fikirleri savunulur. Kâ‘bî’nin görüşleri verilirken onun eserlerinden olan el-Mesâ᾿ilü’l-vâride fi’l-ʿacz, Islâhu galatı İbni’r-Râvendî ve el-Cedel ve âdâbü ehlih’ten de faydalanılmakla birlikte daha çok ʿUyûnü’l-mesâ᾿il adlı eserine istinat edilmiş ve kırk yerde bu kitaptan alıntılar yapılmıştır. Ebû Hâşim’in görüşlerinde ise el-ʿAskeriyyât, el-Câmiʿu’l-kebîr ve el-Câmiʿu’s-sagīr adlı kitaplarına atıflarda bulunulmuştur. el-Mesâ᾿il fi’l-hilâf’ın birinci kısmı Almanca tercümesiyle birlikte Arthur Biram tarafından yayımlanmış (Berlin 1902), ayrıca büyük bir kısmı, Max Horten’in eserin tamamını tahlil ettiği Die Philosophie des Abū Raschīd (Bonn 1910) adlı çalışması içinde tercüme edilmiştir. Eser Ma‘n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Beyrut 1979). A. Biram ve M. Horten’in adı geçen iki çalışmasının bir arada tıpkıbasımı da yapılmıştır (nşr. F. Sezgin, Frankfurt 1986). 2. Ziyâdâtü’ş-Şerh. İbn Hallâd’a ait olan ve eksik kalan kısmının Kādî Abdülcebbâr tarafından tamamlandığı kabul edilen eş-Şerh, adlı esere yaptığı geniş ilâvelerden ibaret olup ilâhî sıfatlar ve tabiat felsefesi konularını ihtiva eder. Eksik bir nüshası British Museum’da mevcuttur (nr. 8613). Ebû Rîde tarafından, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî’nin Dîvânü’l-usûl adlı eseri olması muhtemel görülerek yayımlanan (Kahire 1969) Fi’t-Tevhîd adlı

hacimli kitabın, yapılan araştırmalar sonunda Ziyâdât'ın bir kısmından ibaret olduğu anlaşılmıştır (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-hilâf, nâşirlerin girişi, s. 8). 3. İʿcâzü'l-Kurʾân. Eksik bir nüshası Tâif'te mevcuttur (Nüveyhiz, I, 209). 4. Kitâbü't-Tenbîh. Hâkim el-Cüşemî, Şerhu ʿUyûni'l-mesâʾil adlı eserinde Ebû Reşîd'in bu kitabından iktibaslarda bulunmuştur.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: et-Tezkire, el-Cüzʾ, en-Nakz ʿalâ ashâbi't-tabâʾiʿ, Mesâʾilü'l-hilâf beyne'l-Muʿtezile ve'l-Müşebbihe ve'l-Mücbire ve'l-Havâric ve'l-Mürciʾe, Dîvânü'l-usûl.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn (nşr. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 317-319, 327-335, ayrıca bk. nâşirlerin girişi, s. 6-22; a.mlf., Fi't-Tevhîd (nşr. M. A. Ebû Rîde), Kahire 1969, s. 327-328, 460-461, 493-510, 515, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 7; Hâkim el-Cüşemî, Şerhu'l-ʿuyûn (Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 382-383; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 180; İbnü'l-Murtazâ, Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 116; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 42; Brockelmann, GAL Suppl., I, 344; Sezgin, GAS, I, 626-627; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 209; R. M. Frank, "Abū Rashīd al-Nīsābūrī", EI² Suppl. (İng.), s. 31-32; W. Madelung, "Abū Rašīd Nīsābūrī", EIr., I, 367.

Yusuf Şevki Yavuz

EBÛ REYHÂNE

أبو ريحانة

Ebû Reyhâne Şem‘ûn b. Zeyd el-Ezdî

Sahâbî.

Babasının adını Yezîd olarak kaydedenler, hatta adının Abdullah b. Nadr olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Ensârî ve Kureşî nisbeleriyle de anılan Ebû Reyhâne'nin bazı kaynaklarda aslen Medineli ve Benî Kurayza kabilesinden olduğu, Kureşî nisbesini Kureyşliler'den birinin himayesine girmesi sebebiyle aldığı, diğer bazı kaynaklarda ise Mekkeli olduğu ve bir Medineli'nin himayesine girdiği ileri sürülmektedir. Ebû Reyhâne Ehl-i Suffe'ye mensup olup Hz. Peygamber'in kölesi, kızı Reyhâne de onun câriyesiydi.

Bizzat anlattığına göre Ebû Reyhâne Hz. Peygamber'le beraber gittiği bir gazvede çok soğuk bir gecede konakladıkları zaman Resûlullah kimin nöbet tutmak istediğini sordu. Ensardan biri bu görevi üstlenince Resûl-i Ekrem ona adını sordu ve kendisine dua etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in duasını almak için Ebû Reyhâne de nöbet tutmak istediğini belirtti. Karanlıkta Ebû Reyhâne'yi göremeyen Resûl-i Ekrem adını sorarak ona da dua etti ve Allah yolunda nöbet tutan gözü cehennemin yakmayacağını söyledi (Müsned, IV, 134-135; Buhârî, IV, 264). Sordukları bir soru üzerine güzel şeylere sahip olmayı arzu etmenin kibirle ilgisi bulunmadığını Hz. Peygamber'den öğrenen dört kişi arasında onun da adı geçmektedir (Hatîb, s. 371). Ebû Reyhâne Hz. Ömer devrinde Dımaşk'ın fethine katıldı (14/635) ve Kudüs'e yerleşti. Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sünenlerinde rivayet edildiğine göre Kudüs'te (İliyâ) halka vaaz edip kıssalar anlatırdı. Onun Mısır'a gittiği, Meyyâfârikīn ve Askalân'daki sınır bölgesinde mücahid olarak bulunduğu da rivayet edilmektedir. Ebû Reyhâne'nin vefat tarihi belli değildir.

Ebû Reyhâne'nin sadece beş rivayeti olup bunlar dört sünenle Ahmed b.

Hanbel'in el-Müsned'inde (IV, 133-135) yer almaktadır. Kendisinden Ebû Ali Sümâme b. Şüfey, Ebü'l-Husayn Heysem b. Şüfey, Mücâhid b. Cebr, Şehr b. Havşeb, ayrıca Şamlı ve Mısırlı muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.

İbadete aşırı derecede düşkün olması ve zâhidâne bir hayat yaşamasıyla tanınan Ebû Reyhâne'nin kerâmetlerine dair kaynaklarda çeşitli menkıbeler anlatılır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 133-135; Ebû Dâvûd, "Libâs", 8; Nesâî, "Zînet", 20; İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 425; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, IV, 264; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ, Haydarâbâd 1322, s. 30; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, IV, 388; Ebû Nuaym, Hilye, II, 28-29; İbn Abdülber, el-İstî'âb, II, 162-163; IV, 71; Hatîb, el-Esmâʾü'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 369-371; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe (Bennâ), II, 529-530; III, 391; VI, 119; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 156-157; IV, 73; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 365-366; XI, 98; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VI, 342-343; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 120.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ REYYE

أبو ريّة

(ö. 1889-1970)

Mısırlı yazar.

15 Aralık 1889’da Kahire’de doğdu. Asıl adı Mahmûd’dur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Ezher Üniversitesi’nde öğrenim gördüğü, Reşîd Rızâ’nın kurduğu Medresetü’d-da‘ve ve’l-irşâd adlı iki yıllık enstitüyü bitirdiği, daha sonra Kahire’deki bazı yabancı okullarda görev aldığı bilinmektedir. İslâmî muhitlerde fazla tanınmamakla beraber 1945 yılında er-Risâle dergisinin 633. sayısında yayımladığı “el-Hadîsü’l-Muhammedî” adlı makalesiyle dikkatleri üzerine çekti. Onun önce bu makalede, daha sonra Edvâ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye adlı eserinde ortaya koyduğu hadis ve sünnete dair şüpheci fikirleriyle genel olarak sahâbe, özellikle de Ebû Hüreyre hakkındaki ithamlarına karşı yazılan reddiyeler kendisini meşhur etti. İddiaları üzerinde onunla görüşmek ve kaynaklarını birlikte değerlendirmek isteyen ilim adamlarıyla bir araya gelmekten genellikle kaçındı. 1958’e kadar Kahire’ye komşu olan Mansûre’de oturan Ebû Reyye, bu tarihten ölümüne kadar (11 Aralık 1970) Nil boyundaki Cîze’de yaşadı.

Şiî müellif Seyyid Murtazâ er-Rezâvî’nin belirttiğine göre Ebû Reyye yazılarında Ehl-i beyt’i savunmuş, Hams ve mi˒e sahâbî muhtelik, adlı kitabın (Bağdad 1968) müellifi Iraklı Şiî âlim Murtazâ el-Askerî’nin Hz. Âişe aleyhinde kaleme aldığı Ehâdîsü ümmi’l-mü˒minîn ˓Â˒işe adlı eserine mukaddime yazmış, kendisinin İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe’den daha âlim olduğunu iddia ederek dört mezhepten hiçbirine mensup olmadığını söylemiştir. Ayrıca Ebû Hüreyre’nin birçok hadis uydurduğunu ileri sürmüş ve şarkiyatçıların Ehl-i sünnet kitaplarında buldukları hurafelere ve İsrâiliyat’a dayanarak İslâmiyet’i kötüledikleri konusunda Rezâvî gibi düşündüğünü belirtmiştir (Seyyid Murtazâ er-Rezâvî, s. 292, 295).

Sünnetin çelişkili ifadeler taşıdığını, râviler tarafından tahrif edildiğini, sahih diye adlandırılan hadislerin, hatta hasen rivayetlerin son derece az olduğunu, esasen sahihlik denen şeyin râvilerin iddiasından ibaret bulunduğunu, gerçek âlimlerin bu önemli konu ile uğraşmayı, son derece katı ve değişmez kurallara dayanan muhaddislere bıraktıklarını ileri sürmekte, araştırmaları sırasında Hz. Peygamber'in -Kur'an'ın yazılmasında olduğu gibi-hadislerin yazılması için kâtipler görevlendirmediği gerçeğini farkettiğini söylemektedir.

Ebû Reyye'nin hadislerin güvenilir bir şekilde zamanımıza gelmediği kanaatine, ileri sürdüğünün aksine araştırmaları sonucunda varmadığını ve bu araştırmalarını hadisler etrafında birtakım şüpheler uyandırmak maksadıyla yaptığını gösteren önemli deliller vardır. Bunlardan biri, herhangi bir konuda eserlerinden nakiller yaptığı bazı âlimlerin o konuda kendisi gibi düşündükleri kanaatini uyandırmaya çalışmasıdır. Meselâ Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Ensârî'yi çok hadis rivayet etmeleri sebebiyle hapsettiği yolundaki rivayeti, Edvâ᾿ ʿale's-sünneti'l-Muhammediyye'nin ilk baskılarında İbn Hazm'ın el-İhkâm'ından nakletmiş ve bu rivayeti İbn Hazm'ın da kabul ettiğini gösteren ifadeler kullanmıştır. Kendisine yazılan reddiyelerde, İbn Hazm'ın bu haberi naklettikten sonra onu ağır ifadelerle tenkit ettiği, Hz. Ömer'in böyle bir şey yapmadığını ispatladığı belirtilince kitabın daha sonraki baskılarında, bu asılsız rivayeti onu tenkit etmeye gerek görmeden nakleden Zehebî'den alıp kaydetmiş ve İbn Hazm'dan hiç söz etmemiştir.

Peşin hükümlü olduğunu gösteren hususlardan biri de yaptığı nakilleri kanaatini doğrulayacak şekilde tahrif ederek almasıdır. Ebû Hüreyre'nin yalancı olduğunu ispat etmeye çalışırken sahâbîlerin de bu kanaati taşıdığını göstermek amacıyla el-Bidâye ve'n-nihâye'den (İbn Kesîr, VIII, 109), "Zübeyr b. Avvâm onun hadislerini duyunca 'doğru söyledi, yalan söyledi' dedi" cümlesini almış, kitabın Türkçe tercümesinde bu ifade, "Zübeyr onun hadislerini duydukça 'doğru söylemiş, yalan söylemiş' derdi" şeklinde daha ithamkâr şekilde çevrilmiştir. Halbuki rivayetin devamından anlaşılacağı üzere Zübeyr b. Avvâm'a oğlu Urve, "Doğru söyledi, yalan söyledi" ifadesiyle neyi kastettiğini sormuş, Zübeyr de Ebû Hüreyre'nin bu rivayetleri Hz. Peygamber'den duyduğu hususunda hiçbir şüphesi bulunmamakla beraber rivayetlerin bir kısmını yerli yerinde ifade ettiğini,

bir kısmını ise yerli yerinde ifade edemediğini söylemiştir. Burada kullanılan “kezebe” sözünün yalanla itham anlamı taşımadığı, “yanıldı, hata etti” mânasında kullanıldığı açıktır. Ebû Reyye, Ye’cûc ve Me’cûc’e dair bir rivayeti sebebiyle İbn Kesîr’in Ebû Hüreyre’yi tenkit ettiğini ileri sürerken de aynı yolu takip etmiştir. İbn Kesîr, Ebû Hüreyre’nin Kâ‘b el-Ahbâr ile bir arada fazla bulunması sebebiyle bu haberi ondan rivayet etmiş olabileceğini söylemiş, Ebû Reyye onun bu sözünü iktibasla yetinerek (Edvâ ͗ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye, s. 208) İbn Kesîr’i Ebû Hüreyre aleyhine kullanmak istemiştir. Halbuki İbn Kesîr devamında, bu rivayeti Ebû Hüreyre’den duyan bazı râvilerin onun hadis olduğunu zannedip Hz. Peygamber’e nisbet ettiklerini belirtmiş (Tefsîrü’l-Kur ͗ ân, V, 194) ve Ebû Hüreyre’yi savunmuştur. Ebû Reyye’nin bazan da nakilde bulunduğu metindeki en önemli kelimeyi atlamak suretiyle istediği sonucu çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim Hz. Ömer’in, Kâ‘b el-Ahbâr’ı eski milletlerle ilgili haberleri (el-hadîs ani’l-evvel) rivayet etmekten menettiğine dair cümlesinden “ani’l-evvel” ifadesini çıkarmış, böylece Kâ‘b’ın Hz. Ömer tarafından hadis rivayet etmekten tamamen alıkonulduğunu ileri sürmüştür (Edvâ ͗ ͑ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye, s. 165). Ebû Reyye’nin Kâ‘b el-Ahbâr’ı, İslâmiyet’i içeriden yıkmak maksadıyla Hz. Ömer devrinde kurulan ve öncelikle halifeyi şehid eden gizli teşkilâtın ileri gelen bir üyesi olarak göstermesinin de (a.g.e., s. 147-149) bir dayanağı yoktur (bk. KÂ‘B el-AHBÂR).

Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim’de yer alan güvenilir rivayetleri uydurma oldukları iddiasıyla kıyasıya tenkit ederken, kendisinin kullandığı kaynaklarda bile başkaları tarafından uydurulup Ebû Hüreyre’ye nisbet edildiği açıkça belirtilmiş olan rivayetleri, Emevîler’i ve özellikle Muâviye’yi desteklemek için Ebû Hüreyre’nin uydurduğunu ileri sürmesi, onun bu konularda ön yargılı oluşunun bir başka delilidir (İbnü’l-Cevzî, II, 16-22; Süyûtî, I, 417-421; Edvâ ͗ ͑ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye, s. 215).

Eserleri. 1. Edvâ ͗ ͑ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye ev difâ ͑ ͑ ani’l-hadîs (Kahire 1958, 1969; Sûr-Lübnan 1963). Sahâbe, hadis ve hadis rivayeti, mevzû hadisler, hadislerde İsrâiliyat ve mesîhiyat, Ebû Hüreyre’nin durumu, hadislerin tedvîni, hadis ilimleri, hadislerin kısımları, tanınmış hadis kitaplarının musannifleri, haber-i vâhidler gibi konuların ele alındığı

eserin genel özelliği, hadisler ve muhaddisler hakkında Ehl-i sünnet âlimlerinin kanaatlerinin aksine görüşler

ileri sürerek şüphe uyandırmak ve onlara güveni sarsmaktır. İslâm âlimleri, Ebû Reyye'nin bu kitabını tenkit maksadıyla çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bunlar arasında Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin el-Envârü'l-kâşife limâ fî kitâbi Edvâ ʾ ʿ ale's-sünneti'l-Muhammediyye mine'z-zelel ve't-tadlîl ve'l-mücâzefe (Kahire 1378/1958), Muhammed Abdürrezzâk Hamza'nın Zulümâtü Ebî Reyye emâme Edvâ ʾi's-sünneti'l-Muhammediyye (Kahire 1379/1959), Muhammed Ebû Şehbe'nin Difâʿ ʿani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikīn ve küttâbi'l-muʿ âsırîn (Kahire 1387/1967) adlı eserleri zikredilebilir. Ebû Reyye kitabını Mısır Kültür Bakanlığı'nın isteği üzerine Kıssatü'l-hadîsi'l-Muhammedî adıyla özetlemiş, fakat Ezher âlimlerinden Muhammed Ebû Zehre'nin eserde İslâm dinine aykırı hususlar bulunduğunu belirtmesi üzerine basımı engellenmiştir (Seyyid Murtazâ er-Rezâvî, s. 306). Kitabın Muharrem Tan tarafından Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması (1988) adıyla yapılan Türkçe tercümesinde müellifin fikrî silsilesine uyulmadığı, keyfî takdim ve tehirler yapıldığı, hatta bir kısım yerlerin tercüme edilmediği görülmektedir. 2. Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre (Kahire, ts.). Bu eser, Şiî âlim Abdülhüseyin Şerefeddin el-Mûsevî'nin Ebû Hüreyre (Beyrut 1397/1977) adlı kitabının bir kopyasından ibarettir. Her iki yazarın da Ebû Hüreyre'ye dair doğru bilgi vermek yerine her fırsatta onu, Emevîler ve özellikle Muâviye lehinde hadis uyduran bir yalancı olduğunu ileri sürerek küçük düşürmeyi hedef aldıkları görülmektedir. Ebû Reyye'nin yukarıda adı geçen kitabına yazılan reddiyelerde bu eserin muhtevası tenkit edilmekle beraber onun için müstakil reddiyeler de kaleme alınmıştır (bk. EBÛ HÜREYRE). 3. Dînullāhi vâhid ʿalâ elsineti cemîʿ i'r-rusül (Kahire 1963, genişletilmiş 2. bs. 1970). Yayımlandığı zaman İslâmî çevrelerin tepkisine yol açan eserde, Ehl-i kitap diye adlandırılan yahudi ve hıristiyanların kâfir ve müşrik sayılmaması gerektiği, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık ile diğer bütün dinlerin esasının bir olduğu görüşü savunulmaktadır. 4. Cemâlüddîn el-Efgānî (Kahire 1980). Efganî'nin ıslahatçılığını ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Müellifin, Efgānî hakkında Sayhatü Cemâliddîn el-Efgānî adlı bir eser daha yazdığı belirtilmektedir (Seyyid Murtazâ er-Rezâvî, s. 289). Ebû Reyye'nin ayrıca, bir kısmı yayımlanmayan ʿ Alî ve mâ lâkāhu min ashâbi Resûlillâh,

es-Seyyid el-Bedevî, Hayâtü'l-kurâ, Resâʾilü'r-Râfiʿî adlı kitapları kaleme aldığı zikredilmektedir (a.g.e., s. 289).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd Ebû Reyye, Edvâʾ ale's-sünneti'l-Muhammediyye, Beyrut, ts. (Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât), s. 54, 147-149, 165, 194-224; İbnü'l-Cevzî, el-Mevzûʿât (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1386/1966, II, 1622; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, V, 194; a.mlf., el-Bidâye, VIII, 109; Süyûtî, el-Leʾâli'l-masnûʿa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûʿa, Kahire, ts. (Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-kübrâ), I, 417-421; Zekeriyyâ Ali Yûsuf, Difâʿ ʿani'l-hadîsi'n-nebevî, Kahire 1972, s. 117-131; Seyyid Murtazâ er-Rezâvî, Maʿa ricâli'l-fikr fi'l-Kāhire, Kahire 1394/1974, s. 288-307; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Dımaşk 1398/1978, s. 291-362; Abdülmün'im Sâlih Ali el-İzzî, Difâʿ ʿan Ebî Hüreyre, Beyrut 1402/1981; Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, el-Envârü'l-kâşife li-mâ fî kitâbi Edvâʾ ʿale's-sünneti'l-Muhammediyye mine'z-zelel ve't-tadlîl ve'l-mücâzefe, Beyrut 1403/1983; Muhammed Ebû Şehbe, Hadis Müdafaası (trc. Mehmet Görmez – Mehmet Emin Özafşar), Ankara 1990; Ali Merad, "Un penseur musulman à l'heure de l'œcuménisme: Mahmûd Abû Rayya (1889-1970)", Islamochristiana, IV, Roma 1978, s. 151-163; Sabahattin Yıldırım, "Ebû Reyye ve Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması", Kitap Dergisi, sy. 54, İstanbul 1991, s. 56-59; Mehmet Emin Özafşar – Mehmet Görmez, "Ebu Reyye ve Kitabı Üzerine", İslâmî Araştırmalar, V/1, Ankara 1991, s. 63-72; Zekeriya Güler, "Ebû Reyye'nin Advâ ale's-sünne en-Nebeviyye Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV, Konya 1991, s. 187-201.

Nûreddin Itr – M. Yaşar Kandemir

EBÛ RÎDE

أبو ريده

Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (ö. 1909-1991)

İslâm felsefesi ve kelâmı hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

23 Kasım 1909'da Sînâ yarımadasının kuzeyinde bulunan Arîş'te doğdu. Babası Şeyh İbrâhim Ebû Rîde, Şarkıye muhafazasının Bilbîs merkezine bağlı Adliye kasabasındandır. Ebû Rîde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra ilkokula girdi. 1930'da orta öğrenimini tamamladı; ardından Kahire'ye gidip Câmiatü Fuâdi'l-evvel Külliyyetü'l-âdâb Kısmü'l-felsefe'ye girdi. 1934'te buradan mezun oldu. Kısa bir süre üniversite idaresinde çalışan Ebû Rîde 1936 yılında felsefe bölümüne asistan tayin edildi. 1937'de doktora yapması için Fransa'ya gönderildiyse de ertesi yıl ülkesine döndü. Mustafa Abdürrâzık'ın danışmanlığında hazırladığı İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâʾühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye başlıklı yüksek lisans tezini tamamladıktan sonra 1939'da doktora için tekrar Paris'e gitti. Ancak II. Dünya Savaşı'nın gerginlikleri orada kalmasına imkân vermedi. 1940'ta İsviçre'nin Basel şehrine geçti; Gazzâlî'nin Yunan kaynaklı felsefeye yönelttiği eleştirileri inceleyen doktora çalışmasını 1945 yılında Almanca olarak burada tamamladı.

Ebû Rîde 1946-1949 yılları arasında mezun olduğu fakültede felsefe hocalığı yaptı; burada başarılı çalışmalarıyla kendini gösterdi. Tâhâ Hüseyin'in tavsiyesiyle İspanya'ya Mısır kültür müsteşarı olarak gönderildi. 1949'da Madrid'de kurulan el-Ma'hedü'l-Mısrî li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye'nin ilk müdürü oldu. Kahire Üniversitesi'ndeki görevini sürdürürken 1957'de üniversite tarafından ilmî çalışmalarda bulunmak üzere Libya'ya gönderildi. Bingazi Üniversitesi'nin felsefe bölümünü kurdu; 1957-1962 yılları arasında bu bölümün başkanlığını yaptı. Daha sonra Mısır'a dönen Ebû Rîde, İslâm felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Abdurrahman Bedevî ile birlikte Aynişems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaya başladı. 1963-1966

yıllarında aynı fakültede idarî görevlerde bulundu. Ardından Küveyt Üniversitesi'ne gidip burada kurulmasına yardımcı olduğu felsefe bölümünde yirmi yılı aşkın bir süre hocalık yaptı. Emekliye ayrılınca Mısır'ın Zekāzik muhafazasına dönerek eğitim faaliyetlerine devam eden Ebû Rîde, 10 Kasım 1991 tarihinde İsviçre'de katıldığı bir toplantı sırasında öldü.

Ebû Rîde'nin yetişmesinde müslüman ve Batılı meşhur ilim adamlarının önemli rolü olmuştur. Üniversite yıllarında Mansûr Fehmî, Tantâvî Cevherî, Mustafa Abdürrâzık, André Lalande, Paul Eliezer Kraus gibi âlimlerden ders okumuş; Fransa'da Emile Bréhier, Etiénne Gilson, Louis Massignon, Van den Bergh gibi ünlü kişiler kendisine hocalık etmiştir. İyi derecede Almanca, İngilizce, Fransızca, Farsça, İspanyolca, Latince ve Türkçe bilen Ebû Rîde Grekçe ve İbrânîce'yi de anlıyordu. Bu özelliğiyle Arapça konuşulan ülkelerde İslâm felsefesi ve kelâm araştırmalarının ciddi mânada öncülüğünü

yapmıştır. Endonezya'dan Japonya'ya kadar doğu ve batıdaki birçok ilim merkezinde konferans, sempozyum vb. ilmî faaliyetlere katıldı; misafir profesör olarak ders verdi.

Ferdî hayatında tasavvuf ve zühd yolunu benimseyen Ebû Rîde'nin araştırmalarına yön veren ana fikirler, onun kısmen Mu‘tezilî yaklaşımları da benimseme eğiliminde olan Eş‘arî kişiliğinden neşet etmiştir. Çok sayıdaki makalesinden, telif kitaplarından, tercüme ve tahkik çalışmalarına yazdığı önsözlerden, tercüme ettiği eserlerde şarkiyatçıların fikirlerine düştüğü dipnotlarından onun benimsediği ana fikirleri derlemek mümkündür.

Temel yaklaşımı, aklın diliyle vahyin dilini tek bir alanda uzlaştırma gayesine yönelik olan Ebû Rîde'ye göre aklın mantığı ile vahyin mantığı arasında bir iç barış vardır. Nitekim vahiy aklı muhatap almakta; imanın sağlamlaşması, akîdelerin savunulması ve dine ait müphem kalmış fikirlerin açıklanması da akılla mümkün olmaktadır.

Ebû Rîde İslâm'ın kendisiyle, İslâm hakkında ileri sürülen ve onun özüne uygunluğu yeterince ispatlanmamış olan fikirleri İslâm'la özdeşleştirmenin

yanlış olduğu görüşündedir. Dolayısıyla İslâm'ın kendisini, İslâm kültürü ile gayri İslâmî kültürden ayırt etmek gerekir. Ebû Rîde, müslüman düşünürlerin kendilerinden önceki kültürlerden etkilendiklerini inkâr etmemekle birlikte tevarüs edilen birikimin İslâm'a has bir kültür potasında eritilerek yepyeni bir şekil aldığını ve müslümanların malı haline geldiğini savunmuştur. Zira İslâm devleti çeşitli kültür, ilim, din ve felsefelere sahip toplulukları bünyesinde barındırmaktaydı; müslümanlar da bu kesimlerle tabii olarak ilişki kurmuşlardır. Felsefî düşünce, İslâm'ın kendisiyle onun coğrafyasında yer alan öteki kültür unsurlarının çatışma ve uzlaşmasının bir sonucudur. Ancak Ebû Rîde, dış etkiler konusunun abartılarak müslümanların her şeyi dışarıdan aldıkları, kendilerine has hiçbir şeyi başaramadıkları şeklindeki yaklaşıma şiddetle karşı çıkmıştır.

Ona göre Kur'ân-ı Kerîm, ilimlerin ve felsefî düşüncenin alanına giren her şey hakkında işaretler sunmaktadır. Kur'an metnini tarihî kıssalardan ibaret görmek veya bu metnin tarihî olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Genel kavram ve hükümler ihtiva eden Kur'an metni her devirde objektif realiteye uygulanmak için mevcuttur. Böylece gelişmekte olan ilmin objektif verileriyle uygunluk sağlandığı gibi ilmin önüne yeni ufuklar da açılmış olacaktır. Bilgi teorisi konusunda, duyu ve akla dayalı kesbî bilgi ile ledünnî bilgi (vahiy, ilham, keşf gibi) ayırımına giden Ebû Rîde, sadece akla ve duyulara dayanılarak eşyanın gerçeğine ulaşılamayacağını, nebevî hakikatlerle tasavvufî ilhamların kılavuzluğunun gerekli olduğunu vurgulamıştır.

Allah'ın her şeyi yaratmış olması ve her şeye kadir bulunması mutlak anlamda bir cebir fikrine götürmez. Çünkü Kur'an'daki birçok ifadeden Allah'ın eşyada çeşitli tabiat, meleke, kudret ve kuvvetler yarattığı anlaşılmaktadır; insan da düşünme melekesini, seçme gücünü ve yapma kuvvetini haiz bir fıtrata sahip kılınmıştır. Fıtrat ve tabiata dayalı güçler ilâhî tedbirin kapsamı dışında değildir; zira onlar bu tedbir sayesinde mevcuttur.

Ebû Rîde, ahlâk ve siyasetin Kur'an'ın ilkeleriyle temellendirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Gerek eski Yunan ahlâkının iffet, şecaat, hikmet ve adaletten oluşan dört temel fazilet sistemi, gerekse sevgi motifini esas alan hıristiyan ahlâkı, bütün bu değerleri kuşatan İslâm'ın ortaya koyduğu

zengin muhtevalı nazarî ve amelî ahlâk anlayışı yanında sönük kalır. Öte yandan siyaset hayatı da Kur'an'ın öngördüğü eşitlik, adalet ve şûra ilkelerine dayanmalıdır. Kur'an'ın toplum ve siyaset hayatını düzenleyen ilkeleri hayata geçirildiğinde yalnızca müslümanların değil bütün insanlığın yararına olacak evrensel ölçülere ulaşılacaktır. Çünkü hak ve adaletin kaynağı ilâhîdir ve bütün insanlar içindir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Min Şüyûhi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâʾühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye (Kahire 1946, 1989). Müellif, kitabın ilk neşrinden sonra geçen kırk üç yıl içinde yapılan yeni araştırmaları, yayımlanan eserleri dikkate alarak çalışmasını gözden geçirmiş ve kitabını geliştirerek ikinci baskısını yapmıştır. 2. el-ʿİlm ve'l-maʿrife (Kahire, ts.). İslâm düşüncesinin temel meseleleriyle ilgili kavram ve tariflerin yer aldığı makalelerden oluşan bir eserdir. 3. Mazmûnü'l-Kurʾâni'l-Kerîm fî kadâya'l-îmân ve'n-nübüvve ve'l-ahlâk ve'l-kevn (Küveyt 1992).

Ebû Rîde'nin, Ağustos 1988'de Cezayir'de XXII. İslâm Düşüncesi Sempozyumu'na tebliğ olarak sunulan "el-Ümmetü'l-İslâmiyye: vahdetühâ ve vasatıyyetühâ", el-Cem'iyyetü'l-felsefiyyetü'l-Mısriyye'nin Haziran 1991'de Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi'nde düzenlediği kongreye sunulan "Hıtatün mukteraha li-tecdîdi ʿilmi'l-kelâm" ve yayımlanmamış bir araştırma olan "Terbiyetü'l-ʿakl ve'l-hulk fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm" gibi çalışmalarından başka İslâm düşüncesi, medeniyeti ve kültürüyle ilgili birçok tebliği ve çeşitli gazetelerde yayımlanmış seri makaleleri bulunmaktadır.

B) Tahkikleri. 1. Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye (I-II, Kahire 1950-1953). Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Ayasofya, nr. 4832) Kindî'ye ait risâlelerden, doğrudan felsefeyle ilgili olan on dört risâleyi I. cilt olarak bir arada yayımlayan Ebû Rîde metne gerekli müdahalelerde bulunmuş, açıklayıcı dipnotlar koymuş, her risâleye yazdığı mukaddimede o risâlenin mahiyet ve muhtevasıyla ilgili özet bilgi vermiştir. Ayrıca risâlelerin baş tarafına Kindî'nin felsefî sistemini içeren bir çalışma eklemiştir. Ebû Rîde'nin bu çalışması Kindî hakkında yapılan en kapsamlı ve en başarılı çalışma sayılır. Mahmut Kaya bu on dört risâleyi Türkçeye çevirerek Felsefî Risaleler adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1994). Daha çok tabiat ilimleri

alanına giren on bir risâleyi II. cilt olarak yayımlayan Ebû Rîde, I. ciltteki gibi metne yaptığı gerekli müdahalelerle, dipnotu ve mukaddimelerle okuyucunun metinlere daha kolay nüfuz etmesini sağlamıştır. 2. Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Dîvânü'l-usûl (Kahire 1969). 3. İbnü'l-Heysem, Makāle ʿan-Semerâti'l-hikme (Kahire 1991). 4. Bâkıllânî, et-Temhîd (Kahire 1366/1947, Muhammed Mahmûd el-Hudayrî ile birlikte).

C) Tercümeleri. 1. Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm (Beyrut 1981). Hollandalı şarkiyatçı T. J. de Boer'e ait eserin geniş dipnotlarla bir tercümesidir. Kitabın günümüze kadar beş baskısı yapılmıştır. 2. Mezhebü'z-zerre ʿinde'l-müslimîn (Kahire 1946). Salomon Pinès'in İslâm bilim ve düşüncesinde atom fikrinin kaynakları üzerine bir araştırmasının tercümesidir. 3. el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbiʿ el-hicrî (Kahire 1957). Adam Mez'in İslâm bilim ve medeniyeti üzerine yazdığı eserin tercümesi olup günümüze kadar üç baskısı yapılmıştır. 4. Târîhu'd-düveli'l-ʿArabiyye min zuhûri'l-İslâm ilâ nihâyeti'd-devleti'l-Ümeviyye

(Kahire 1958). J. Wellhausen'dan tercümedir. 5. Vichetü'l-İslâm, nazaruhû fi'l-harekâti'l-hadîse fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî (Kahire, ts.). H. A. R. Gibb, L. Massignon ve diğer bazı şarkiyatçıların İslâm dünyasında yeni ortaya çıkan olayların yorumuna dayanan makalelerinin tercümesinden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Abdülhâdî Ebû Rîde, "el-Ümmetü'l-İslâmiyye: vahdetühâ ve vasatıyyetühâ" (1988'de Cezayir'de düzenlenen XXII. İslâm Düşüncesi Sempozyumu'na tebliğ olarak sunulmuştur); a.mlf., "Hıtatün mukteraha li-tecdîdi ʿilmi'l-kelâm" (1991'de Ezher Üniversitesi Usûlüddin Fakültesi'nde düzenlenen kongreye tebliğ olarak sunulmuştur); Kindî, Resâʾil (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950-53, nâşirin girişi, I, 1-80; T. J. De Boer, Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut 1981, mütercimin notları (maddenin yazımında, müellifin hocası ve yakın dostu olan Ebû Rîde ile sohbetleri sırasında hayatı ve düşünceleri hakkında tuttuğu özel notlardan da faydalanılmıştır).

Faysal Bedîr Avn

EBÛ RİFÂA

أبو رفاعة

Ebû Rifâa Temîm b. Esîd b. Adî el-Adevî (ö. 44/664)

Sahâbî.

Adının Abdullah b. Hâris b. Esed, baba adının Esed, Üseyd veya Nüzeyr olduğu da zikredilmektedir. Benî Adî kabilesinden olup Mudarî nisbesiyle de anılan Ebû Rifâa'nın hangi tarihte müslüman olduğu bilinmemekle beraber Hz. Peygamber'den İslâmiyet hakkında ilk bilgileri almasıyla ilgili olay dikkat çekicidir. Bizzat anlattığına göre bir gün Resûlullah minberde konuşurken Mescidi Nebevî'ye giren Ebû Rifâa Resûl-i Ekrem'e hitaben, "Dini hakkında hiçbir şey bilmeyen garip bir adam geldi; dinini sorup öğrenmek istiyor" dedi. Hz. Peygamber konuşmasını keserek minberden indi ve Ebû Rifâa'nın yanına gelerek ona İslâmiyet hakkında bilgi verdi. Sonra tekrar minbere çıktı ve konuşmasını tamamladı (Müslim, "Cumʿa", 60). Ebû Rifâa, Bakara sûresini Hz. Peygamber'den öğrendikten sonra onu bir daha unutmadığını söyler, gece boyunca namaz kıldığı halde hiç yorgunluk hissetmediğini belirtirdi.

Ebû Rifâa hakkında yukarıda zikredilen rivayet sadece Müslim, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer almakta, diğer güvenilir kaynaklarda başka bir rivayeti bulunmamaktadır. Kendisinden Sıle b. Eşyem, İbn Sîrîn ve Humeyd b. Hilâl rivayette bulunmuşlardır.

Basra'ya yerleşen sahâbîler arasında adı geçen Ebû Rifâa 44 (664) yılında Abdurrahman b. Semüre kumandasındaki orduya katılarak Sicistan'a gitti. Ordunun Kâbil Kalesi'ni kuşattığı günlerde bir askerî birlikle gece keşfine çıktı ve bu sırada düşman askerleri tarafından şehid edildi. Onun kabrinin Beyhak'ta olduğunu söyleyenler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 80; Müslim, “Cumʿa”, 60; Nesâî, “Zînet”, 122; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 6870; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 151; Dûlâbî, el-Künâ ve’l-esmâʾ, Haydarâbâd 1322 → Beyrut 1402/1983, s. 29; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 440; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 67; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), I, 255-256; VI, 110-111; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 14-15; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 70; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 96.

Ali Osman Koçkuzu

EBÛ RİGĀL

أبو رغال

(ö. 570 [?])

Kâbe’yi yıkmak üzere çıktığı sefer sırasında Ebrehe’ye kılavuzluk eden Tâifli.

Kaynaklarda hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Adı, nesebi ve menşeine dair farklı rivayetler vardır. Hatta bazı araştırmacılar tarafından efsanevî bir kişi olarak gösterilmektedir (İA, IV, 44; EI² [İng.], I, 144). Bir rivayete göre, Ebrehe Kâbe’yi yıkmak için çıktığı sefer esnasında Tâif’e varınca Sakīf kabilesinin ileri gelenleri, reisleri Mes‘ûd b. Muattib ile beraber kendisini karşılayarak emrine âmâde olduklarını, Lât Mâbedi’ne dokunmadığı takdirde erzak ve rehber vereceklerini söylediler. Ebrehe’nin bu teklifi kabul etmesi üzerine Ebû Rigāl’i rehber olarak görevlendirdiler. Ebû Rigāl onları Mekke yakınlarındaki Mugammes’e kadar götürdü ve burada âniden öldü. Araplar onun ölümünü ilâhî gazabın bir tezahürü olarak yorumladılar ve bu tarihten itibaren bir hain nazarıyla baktıkları Ebû Rigāl’in mezarını taşlamayı gelenek haline getirdiler. Emevîler devrinin meşhur şairlerinden Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728 [?]) Ferezdak’ı hicvederken, “Onun mezarını Ebû Rigāl’in mezarı gibi lânet ve nefretle taşlayın” demiştir. Bu sözler, onun mezarının ölümünden 150 yıl sonra hâlâ taşlandığını göstermektedir. Ebû Rigāl’in kendi kabilelerine mensup olmasından dolayı Sakīfliler’in utanç duydukları Hassân b. Sâbit’in bir şiirinden anlaşılmaktadır (İA, VIII, 446).

İbn Kuteybe ve Mes‘ûdî gibi bazı tarihçilerin kaydettiği, Sakīfliler’i müdafaa maksadı güden başka bir rivayete göre Ebû Rigāl, Sâlih peygamber tarafından zekât toplamak üzere Mekke’ye gönderilmiş, ancak Mekke halkına yaptığı zulüm ve haksızlıklar yüzünden Sakīf (Kasî b. Münebbih) tarafından öldürülmüştür. Kötü niyetle uydurulduğu söylenen bazı rivayetlerde Sakīf ile Ebû Rigāl aynı kişi olarak gösterilmektedir (İA, X, 97).

Diğer bir rivayette ise Ebû Rigāl'in Semûd kavmine mensup olduğu, onların kendilerine peygamber olarak gönderilen Hz. Sâlih'e inanmadıkları için Allah tarafından helâk edildikleri, Ebû Rigāl'in o sırada Mekke'de Allah'ın hareminde bulunduğu için söz konusu felâketten kurtulduğu, ancak Mekke'den ayrıldıktan kısa bir süre sonra onun da öldüğü ifade edilmektedir (Taberî, Târîh, I, 231-232). Hz. Peygamber, Tebük Gazvesi sırasında Hicr'den geçerken ashabına Semûd kavminin başına gelen bu felâketi anlatmış ve onlara buradan su almamalarını emretmiştir (Tecrid Tercemesi, IX, 135).

Bu rivayetler daha sonra birbirine karıştırılmış ve farklı şekiller almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "rgl" md.; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 149; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), I, 142-143; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, s. 91; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 230-232; II, 132; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXX, 194; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 78-79; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 161; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 443; Tecrid Tercemesi, IX, 135; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 192-427, I, 340-341; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 513; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 518-519; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm, İskenderiye, ts. (Dâru Lübnan), s. 140; Nâdiye Hüsnî Sakr, et-Tâʾif fi'l-ʿasri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm, Cidde 1401/1981, s. 34; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 23, 110; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 198; "Ebû Rigâl", İA, IV, 44; Fr. Buhl, "Mugammes", a.e., VIII, 446; H. Lammens, "Sakîf", a.e., X, 97-98; S. A. Bonebakker, "Abū Righāl", EI² (İng.), I, 144-145.

Ahmet Lütfi Kazancı

EBÛ RÜHM

أبو رهم

Ebû Rühm Külsûm b. Husayn b. Hâlid (Utbe) el-Gıfârî

Sahâbî.

Hicretten sonra müslüman oldu. Bedir Gazvesi’nde bulunamadı. Uhud, Hayber ve Tebük gazvelerine katıldı. Bey‘atürrıdvân’da da bulundu. Uhud Gazvesi’nde boğazından aldığı, Hz. Peygamber’in tükürüğü ile iyileşen bir ok yarası sebebiyle “boğazından yaralanmış” anlamına gelen “Menhûr” lakabıyla anıldı. Hz. Peygamber onu umretü’l-kazâ* ve Mekke’nin fethi sırasında Medine’de kendi yerine vekil bıraktı.

Mensup olduğu Gıfâr kabilesinin Tebük Gazvesi’ne büyük çapta katılmasını sağlayan Ebû Rühm’ün vefat tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 349-350; Buhârî, el-Edebü’l-müfred, Kahire 1388, II, 221-222; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 244-245; Belâzürî, Ensâb, I, 350; İbn Hibbân, Sahîh, Beyrut 1407/1987, IX, 189-190; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 138; İbn İshak, es-Sîre, IX, 349-350; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 69; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), IV, 493; VI, 117; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 70-71; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 166; VIII, 190; IX, 198.

Mehmet Ali Sönmez

EBÛ SA‘D el-BAĞDÂDÎ

أبو سعد البغدادي

Ebû Sa‘d Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 540/1145)

Hadis hâfızı.

Safer 463’te (Kasım 1070) İsfahan’da doğdu. Vaazları ile meşhur olan ve İbnü’l-Bağdâdî diye tanınan babası Muhammed Bağdat’tan gelip buraya yerleşmiş bir âlimdi. İlk tahsilini İsfahan’da yaptı. Babasından başka şehrin ileri gelen muhaddislerinden Ebü’l-Kāsım İbn Mende, kardeşi Ebû Amr İbn Mende, İbn Mâce el-Ebherî, Süleyman b. İbrâhim ve daha başka âlimlerden faydalandı. On altı yaşına gelince tahsilini ilerletmek üzere Bağdat’a gittiğinde (479/1086), talebesi olmayı çok istediği hadis âlimi ve zâhid Ebû Nasr ez-Zeynebî’nin cenazesiyle karşılaştı. Burada Âsım b. Hasan el-Âsımî, Ebû Abdullah Mâlik el-Bâniyâsî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de İbn Nâsır es-Selâmî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Mûsâ el-Medînî ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî gibi tanınmış âlimler rivayette bulundular.

Talebesi Horasanlı meşhur âlim Abdülkerîm es-Sem‘ânî, kendisinden güvenilir hadis hâfızı diye söz ettiği hocası hakkında bilgi verirken onun Sahîh-i Müslim’i ezbere bildiğini ve talebelerine imlâ* ettiği hadisleri ezbere yazdırdığını belirtmekte, hac maksadıyla gittiği Mekke’de ve Medine’de kalabalık talebe gruplarına hadis yazdırırken kendisinin de orada bulunduğunu ve bu sırada ona müstemlî*lik ettiğini söylemektedir. Sem‘ânî, hocasının kendisinden hadis yazdığını da zikretmektedir.

Ebû Sa‘d, on birinci hac yolculuğundan dönerken 540 yılı Rebîülevvel ayında (Eylül 1145) Nihâvend’de vefat etti. Cenazesi İsfahan’a götürülerek orada defnedildi.

Ebû Sa‘d el-Bağdâdî, Selef âlimlerinin yolunda ve sünnete uygun tarzda yaşamaya gayret eden, insanlara iyilik etmeyi seven, resmiyetten

hoşlanmayan, mütevazi, güzel ahlâklı ve müttaki bir âlimdi. Bağdat'ta bulunduğu sırada bir tanıdığından 10 dinar borç almıştı. Bu zat, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın torunu Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ı ziyarete gittiğinde Ebû Sa'd'ın maddî sıkıntı içinde olduğunu haber verdi. Sultan Mes'ûd onun vasıtasıyla Ebû Sa'd'a 500 dinar gönderdiyse de o bu parayı kabul etmedi. Ebû Sa'd'ın bir özelliği de Abdülkerîm es-Sem'ânî, İbn Asâkir ve Ebû Mûsâ el-Medînî gibi âlimlere hocalık yapmış olan ablası Fâtıma bint el-Bağdâdî gibi vaazlarıyla ünlü olmasıydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, X, 116-117; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 107; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 119-123; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1284-1286; a.mlf., Düvelü'l-İslâm (nşr. Fehîm M. Şeltût – Muhammed İbrâhim), Kahire 1974, II, 57; Safedî, el-Vâfî, VII, 325; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 220; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 125.

Kemal Sandıkçı

EBÛ SAÎD, Eflah b. Abdülvehhâb

أبو سعيد أفلح بن عبد الوهّاب

(ö. 258/872)

Kuzey Afrika’da hüküm süren Rüstemîler hânedanının hükümdarlarından.

(bk. RÜSTEMÎLER)

EBÛ SAİD BAHADIR HAN

(ö. 736/1335)

İlhanlı hükümdarı (1317-1335)

8 Zilkade 704'te (2 Haziran 1305) Ûcân'da doğdu. Uygur menşeli atabegi Emîr Sevinç'in nezaretinde 1313 yılında Horasan valiliğine tayin edildi. Babası Olcaytu Han'ın ölümü üzerine (1316) Emîr Sevinç tarafından başşehir Sultâniye'ye götürülerek hükümdar ilân edildi (717/1317). Tahta çıktığında çocuk yaşta olması sebebiyle devlet bir süre Atabeg Sevinç tarafından yönetildi.

Olcaytu Han devrinden beri devlet işleri eşit yetkilere sahip iki vezir tarafından yürütülüyordu. Alâü'd-dünyâ ve'd-dîn lakabıyla anılan Ebû Saîd tahta çıktığı zaman meşhur tarihçi Reşîdüddin Fazlullah ile Tâceddin Ali Şah vezirlik görevinde idiler. Ancak bir süre sonra sultanı etkisi altına alan Tâceddin Ali, Reşîdüddin'i bertaraf ederek (1318) gücünü arttırdı ve devletin tek veziri oldu. Askerî işlerse Melikü'l-ümerâ Emîr Çoban b. Melik'in elindeydi. Moğollar'ın Suldus boyuna mensup olan Emîr Çoban'ın ataları Cengiz Han ve oğullarına sadakatle hizmet etmişlerdi.

Ebû Said Bahadır Han'ın gençliğini fırsat bilen Çağatay Prensi Yasâvur Horasan'ı istilâ ederek onun nâibi Yasavul'u öldürttü (1317), ertesi yıl da Mâzenderan'ı işgal etti. Bunun üzerine Celâyirliler'in atası Emîr Hüseyin kumandasında gönderilen İlhanlı kuvvetleri Yasâvur'u geri çekilmeye mecbur etti. Bu arada Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in

sevkettiği kuvvetler Doğu Anadolu bölgesindeki bazı yerleri yağmaladığı gibi Altın Orda Hükümdarı Özbek Han da 1319 yılında Derbend'i geçerek Şirvan'a girmiş, ancak Emîr Çoban kumandasındaki İlhanlı kuvvetleriyle Kür nehri kıyısında yaptığı savaştan sonra Deşt-i Kıpçak'a geri dönmüştü. Emîr Çoban'ın bu sefer sırasında kaçan Moğol beylerini şiddetle cezalandırması üzerine Kurumşi ve İrencin Noyan liderliğindeki bir grup Moğol beyi onu ortadan kaldırmaya karar verdiler; Ebû Said'den Emîr

Çoban'ı öldürtmesini veya kendilerine teslim etmesini istediler. Fakat sultan onların bu isteklerini reddederek Emîr Çoban'ın yanında yer aldı. Kendisinin de katıldığı Miâne yakınlarındaki savaşta âsiler bozguna uğratıldı (20 Haziran 1319); bu savaşta gösterdiği kahramanlık sebebiyle sultana "Bahadır" unvanı verildi. Emîr Çoban savaştan sonra diğer muhaliflerini de bertaraf ederek ülkede mutlak bir otorite kurdu.

Memlük Devleti ile yıllardan beri devam eden mücadeleye son veren antlaşma da bu dönemde imzalanarak (1323) eski düşmanlık dostluğa dönüştürüldü. Altın Orda ve Çağatay hanlarından gelen tehlikeler bertaraf edildi ve böylece doğuda Gazne şehrine, kuzeyde Terek nehrine kadar uzanan topraklarda huzur ve güven sağlandı.

Emîr Çoban'ın büyük oğlu Timurtaş Bey'in genel vali olarak bulunduğu Anadolu'da da İlhanlı hâkimiyeti daha güçlü hale getirildi. Nitekim daha önce dört beş tümen Moğol askerinin mevcut olduğu Anadolu'da Timurtaş zamanında dokuz tümenlik bir Moğol askerî gücü vardı. Yıkılan Anadolu Selçuklu Devleti'nin yerine kurulan Türkmen beylikleri üzerindeki İlhanlı hâkimiyetini sağlamakla görevlendirilen Timurtaş, Anadolu'da bağımsız bir devlet kurmak için isyan etmişse de Emîr Çoban oğlunu ikna ederek sultanın huzuruna çıkartmış, bağışlanmasını sağlayıp tekrar eski görevine iade ettirmişti.

Ancak bir süre sonra Ebû Said Bahadır Han'ın, Emîr Çoban'ın kızı Bağdat Hatun'u kocası Şeyh Hasan b. Emîr Hüseyin'den boşatarak onunla evlenmesi Emîr Çoban ile aralarının açılmasına yol açtı. Güç durumda kalan Çoban, Çağatay şehzadelerinden Tarmaşirin'in Horasan'a hücumunu bahane ederek sultandan Horasan'a sefer için izin istedi ve ayrıca bu fırsattan faydalanarak kendisine muhalif olan emîrleri de kontrol altına aldı. Fakat Çoban'ın oğullarından Dımaşk Hoca'nın sultanın haremine girmekle itham edilmesi üzerine Ebû Said, Emîr Çoban'ın bütün akrabalarının yakalandıkları yerde hemen idam edilmelerini emretti. Bu durum karşısında Emîr Çoban, İlhanlı Devleti'nin düşmanı olan Çağatay Hanlığı'na sığınacağı yerde İlhanlı hâkimiyetindeki Herat Emîri Gıyâseddin'e sığınınca Ebû Said'in emriyle 1327 yılında idam edildi; Ebû Said Han bu şekilde vesâyet altında yaşamaktan kurtulmuş oldu.

Bu tarihten itibaren daha rahat ve bağımsız hareket eden Ebû Said Bahadır Han 13 Rebîülâhir 736'da (30 Kasım 1335) Karabağ'da öldü; cenazesi Sultâniye'ye götürülerek kendisi için yaptırmış olduğu türbede defnedildi. Sultanın, Dilşad Hatun ile evlenerek kendisini ihmal etmesine içerleyen Bağdat Hatun tarafından zehirlendiği söylenmektedir (İbn Battûta, s. 230).

İlhanlı Devleti'nin son büyük hükümdarı olarak kabul edilen Ebû Said Bahadır Han şair, mûsikişinas ve aynı zamanda hattattı. İlim adamlarını ve edipleri himaye etmiş, bu sebeple şairler tarafından adına kasideler yazılmış ve eserler telif edilmiştir. Zamanında İran ve Azerbaycan'da birçok eser meydana getirilmiştir. Ebû Said bu yönüyle Azerbaycan ve Anadolu halkının gönlünü kazanmış, hatta ismi Azerbaycan'da dört âdil sultandan biri olarak anılmıştır. Ayrıca babası Olcaytu Han zamanında devletin âdeta resmî mezhebi haline gelen Şiîliği terkederek Sünnîliği seçmiş, İslâmiyet'in yayılması için samimiyetle çalışmış, içki, kumar ve fuhuşu yasaklamıştır. Vâris bırakmadan ölümü hânedan mensupları arasında kavgalara, devletin parçalanmasına ve yerini mahallî hânedanların almasına sebep olmuştur.

Şair Ahmedî Ebû Said Han hakkında, "Bû Saîd Şah ki ulu sultandı / Adı dillerde Bahâdır Handı" der (İskendernâme, vr. 63b) ve bu hanın zamanındaki aşk maceralarına işaret ederek İlhanlı Devleti'nin kadın yüzünden yıkıldığını söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 321-327; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Târîh-i Olcaytu, Tahran 1969, s. 145-149; Ebü'l-Fidâ, Târîh, IV, 8384, 92-93, 99, 101-102; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rifat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 444; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 607, 609, 611-612; a.mlf., Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 147, 282, 286; Safedî, el-Vâfî, X, 322-323; İbn Battûta, erRihle, Beyrut, ts., s. 227-231; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 93, 133, 135, 140, 173-174; Ahmedî, İskendernâme (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983, vr. 63b, 64[a]; Enverî, Düstûrnâme (Medhal), s. 16; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine

Giriş, İstanbul 1946, s. 220-221; a.mlf., "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", THTM, I (1931), s. 37-42; Spuler, İran Moğolları, s. 135-141; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 76; René Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1988, s. 362-368; W. Barthold, "İlhanlılar Devrinde Malî Vaziyet", THİTM, I (1931), s. 135-159; a.mlf., "Ebû Sa'îd", İA, IV, 45-46; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 21-140; Sheila S. Blair, "The Coins of the Later Ilkhanids: A Typological Analysis", JESHO, XXVI/3 (1983), s. 295-317; Stephen Album, "Studies in Ilkhanid History and Numismatics, I. A Late Ilkhanid Hoard (743/1342)", SIR, XIII/1 (1984), s. 57-60; P. Jackson, "Abū Saʿīd", EIr., I, 374-377; Enver Konukçu, "Bağdat Hatun", DİA, IV, 444.

Abdülkadir Yuvalı

EBÛ SAÎD el-BERDAÎ

أبو سعيد البردعي

Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyn el-Üsrûşenî el-Berdaî (ö. 317/930)

Hanefî fakihi.

Kaynaklarda hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Azerbaycan’ın Berdea (Berzea) şehrinde doğdu. İsmâil b. Hammâd b. Ebû Hanîfe’den (ö. 212/827) ders aldığına dair bilgilerden hareketle III. (IX.) yüzyılın başında doğduğu söylenebilir. Diğer hocaları arasında Ebû Ali ed-Dekkāk er-Râzî, Ebû Sehl Mûsâ b. Nasr er-Râzî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Mûsâ b. Nasr er-Râzî

gibi âlimler vardır. Kendisi de Ebü’l-Hasan el-Kerhî, Ebû Amr Ahmed b. Ahmed et-Taberî ve Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Süfyân ed-Debbâs gibi büyük âlimler yetiştirdi. Çok titiz bir âlim olan Berdaî, nakledildiğine göre Şeybânî’nin el-Câmiʿu’l-kebîr’ini 300-400 defa okuduğu halde talâk ve köle âzadı üzerine yapılan yeminlerle ilgili bir meseleyi anlayamamış, Berdea’da kendisine cevap verebilecek bir kimse bulamayınca da Bağdat’a kadar gitmişti. Daha sonra bazı fıkıh kaynaklarında ona atfen “el-mes’eletü’l-Berdaiyye” adıyla zikredilecek olan bu meselede kendisine tatminkâr bir cevap veren Ebû Hâzim el-Kādî’nin yanında dört yıl kadar kalarak ondan ders aldı.

Berdaî, çıktığı hac yolculuğu sırasında Bağdat’tan geçerken Dâvûd ez-Zâhirî ile fıkhî bir mesele üzerinde tartışarak ona karşı üstünlük sağladı. Zâhirîler’in hâkim olduklarını gördüğü Bağdat’a yerleşmeye karar vererek Hanefî mezhebinin güçlenmesi için uzun süre yoğun gayretler sarfetti ve çeşitli dersler okuttu. Devrinde Hanefî mezhebinin Irak’taki otoritelerinden biri haline gelen Berdaî’nin çeşitli görüşleri Hanefî fıkıh ve usûl-i fıkıh kitaplarında nakledilmiştir (meselâ bk. Serahsî, VII, 139; XII, 139; İbn Abdüşşekûr, II, 185-186).

Ebû Saîd, hac için gittiği Mekke’de Kâbe’yi basıp birçok hacıyı katleden

Karmatîler tarafından 10 Zilhicce 317 (14 Ocak 930) tarihinde öldürüldü.

Akaidde Muʻtezile mezhebini benimseyen Berdaî'nin ilm-i hilâfla ilgili Mesâʾilü'l-hilâf adlı bir eseri vardır (Tunus Zeytûne Ktp., nr. eski 2302, yeni 1619). Bu eser, onun diğer mezheplerin görüşlerine de vâkıf olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 293; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 159-160; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 99-100; Şîrâzî, Tabakātü'l-fukahâʾ, s. 147; Serahsî, el-Mebsût, VII, 139; XII, 139; Zehebî, el-ʿİber, I, 474-475; Safedî, el-Vâfî, IV, 333-334; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cubûrî), II, 274; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, I, 163-166; II, 618; III, 522; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, III, 33-35; İbnü'l-Murtazâ, Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 101; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 226; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 258-260; Temîmî, et-Tabakātü's-seniyye, I, 341-342; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü's-sübût, II, 185-186; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 19-21, 216; Brockelmann, GAL Suppl., I, 293; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 114-115; Sezgin, GAS, I, 439; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 30, 32.

Cengiz Kallek

EBÛ SAÎD-i EBÜ’l-HAYR

أبو سعيد أبو الخير

Ebû Saîd Fazlullah b. Ebi’l-Hayr Ahmed b. Muhammed el-Meyhenî (ö. 440/1049)

Tekke âdâbını tesbit eden ve düzenlediği semâ meclislerinde okuduğu âşıkane rubâîlerle tanınan Horasanlı mutasavvıf.

1 Muharrem 357 (7 Aralık 967) tarihinde Horasan’da Serahs ile Ebîverd arasında bulunan Havran bölgesinde Meyhene (Mehne) kasabasında doğdu. Babası Ebü’l-Hayr Ahmed sûfîlerin dostu olan ve semâ meclislerine devam eden bir attardı. Çocukluğunu Meyhene’de geçiren Ebû Saîd babasıyla birlikte gittiği semâ meclislerinde tasavvufu tanıdı. Mutasavvıf şair Ebü’l-Kāsım Bişr-i Yâsîn’in derslerine devam edip dil ve edebiyat ilimlerinde ondan faydalandı, şiir ve tasavvuf anlayışından da etkilendi. Ondan öğrendiği şiirleri çeşitli sohbet meclislerinde okudu ve bu şiirler onun için ilham kaynağı oldu. Bir rivayete göre 30.000 beyit ezberlemişti.

Ebû Saîd fıkıh, tefsir ve hadis bilgisini ilerletmek için Merv’e gitti. Burada Şâfiî fıkıh âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrî’nin (Husrî, ö. 373/983 [?]) vefatından sonra beş yıl Ebû Bekir Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî’nin derslerine devam etti. Daha sonra Serahs’a giderek Ebû Ali Zâhir b. Ahmed’den tefsir, fıkıh usulü ve hadis dersleri aldı. Burada dönemin ünlü sûfîlerinden Lokmân-ı Serahsî ile tanıştı. Lokmân onu Ebû Nasr es-Serrâc’ın müridlerinden Şeyh Ebü’l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî ile tanıştırdı. Ebü’l-Hayr, kendisine zikir telkin eden bu şeyhten ciddi surette etkilendi, tavsiyesine uyup Meyhene’ye döndü. Yedi yıl riyâzet hayatı yaşadı, tahammül edilmesi zor çileler çıkardıktan sonra tekrar Serahs’a döndü. Şeyh Ebü’l-Fazl burada onu daha da çetin çilelere tâbi tutup bir süre sonra Meyhene’ye gönderdi. Ebû Saîd Meyhene’de cami ve tuvaletlerin temizliğiyle uğraşıyor, her namaz öncesi guslediyor, sürekli susuyor, yama üstüne yama yapıldığı için ağırlaşan bir çuha giyiyor, yirmi otuz gün kalmak üzere sahralara çıkıyor, buralarda inzivaya çekiliyor, derin

düşüncelere dalıyordu. Ne kadar şiddetli riyâzetlere ve çetin çilelere girdiğini anlatmak için, Bâbil Kuyusu'nda baş aşağı asılarak çile çıkardıkları rivayet edilen Hârût ve Mârût gibi bazan bir ağaca kendini ayaklarından asarak, bazan da bir kuyuya baş aşağı sarkarak çile çıkardığı (çille-i ma'kûse), Kur'an okuduğu ve bu durumda namaz kıldığı (salât-ı maklûbe) rivayet edilir. Daha sonra tekrar Serahs'a giden Ebû Saîd bu çileli hayata Ebü'l-Fazl'ın yanında da devam etti. Ardından şeyhin tavsiyesine uyup Nîşâbur'a gitti. Burada İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebü'l-Kāsım el-Kuşeyrî gibi âlim ve mutasavvıflarla tanıştı. Daha önce Serahs'ta Ebü'l-Fazl'dan hırka giyip giymediği bilinmeyen Ebû Saîd, Nîşâbur'da ünlü sûfî Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den hırka giydi.

Bazı rivayetlere göre irşad faaliyetine başlamadan Meyhene'ye dönerek burada çileli hayatına devam etti. Ebîverd ile Serahs arasında yedi yıl inzivaya çekildi, bu süre içinde ot ve yaprak yiyerek yaşadı. Bu arada şeyhi Ebü'l-Fazl vefat ettiğinden Âmül'e gidip Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kassâb'a intisap etti; ikinci hırkayı da ondan giydi. Bu zatın vefatı üzerine Meyhene'ye döndü. Geceleri uyumuyor, namaz kılıyor, zikirle meşgul oluyor, gündüzleri hep oruç tutuyor, hiç dinlenmiyor, daima kıbleye yönelmiş bir halde bulunmaya çalışıyor, haramlardan sakınıyor, güzel şeylere bakmıyor, sürekli teslimiyet gösteriyor, en azla yetiniyor, vaktini mescidde ve tekkede geçiriyor, kötü yerler olduğuna inandığı için çarşı pazara uğramıyor ve kimsenin kusurunu görmüyordu. Bu çeşit on sekiz esası başarıyla uyguladığı için nefsinden fâni olduğuna kanaat getirdikten sonra halkı irşada başladı. Nîşâbur ve Meyhene'deki tekkesinde çevresinde çok sayıda mürid toplandı.

Ebû Saîd tekkede bazan sabahlara kadar semâ ve raks ediyor, nara atıyor, âşıkane şiirler ve ilâhiler okuyup coşuyor, sohbetine katılanları galeyana getiriyordu. Sık sık düzenlenen davetlerde ve ziyafet sofralarında coşkulu semâlar yapılıyordu. Üzerinde para taşımamayı, servet edinmemeyi ve hiçbir şey biriktirmemeyi âdet edinen Ebû Saîd'in semâ meclislerini hizmetçisi Hasan-ı Müeddeb düzenliyordu. Bu meclislerde yapılan masraflar emîr ve zenginlerin bağışlarıyla, bazan da borç para ile karşılanırdı. Ebû Saîd, ölümünden kısa süre önce Gazne'deki Vezir Nizâmülmülk'ten borçlarını ödemesini rica etmiş ve bu dileği yerine getirilmişti.

Ebû Saîd'in tasavvuf silsilesi Ebü'l-Fazl, Ebû Nasr es-Serrâc ve Ebû Muhammed Mürtaiş vasıtasıyla Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaşır. Fakat Ebû Saîd, Bâyezîd-i Bistâmî

ve Hallâc-ı Mansûr tarzı bir tasavvuf anlayışına sahipti. Onlar gibi şathiye*ler söylemiş, vecde geldiği zaman gönlünden geçenleri serbestçe ifade etmekten çekinmemiştir. Semâ meclislerindeki hali de daha sonra bu geleneği devam ettiren Mevlânâ'nın haline benzer. Bu meclislerde, sohbet toplantılarında ve vaazlarda söylediği sözler ve okuduğu âşıkane şiirlerle çevresindekileri derinden etkileyen Ebû Saîd'in şöhret ve nüfuzu o kadar çok yayıldı ki yere attığı karpuz kabuğu bile teberrüken alınıyor ve yirmi dinara müşteri bulabiliyordu. Komşularından birçoğu onun mânevî tesirinde kalarak içkiyi ve benzeri kötü alışkanlıkları bırakmışlardı. Çağdaşı İbn Hazm'ın anlattığına göre (el-Fasl, IV, 188) ünü Endülüs'e kadar ulaşmıştı.

Tekke âdâbının ilk defa Ebû Saîd tarafından tesbit edildiği kabul edilir. Onun tasavvufta kendine has bir yol açtığını, tekke inşa ettiğini, günde iki defa sofra kurduğunu söyleyen Kazvînî, bütün tasavvufî âdâbın Ebû Saîd'e nisbet edildiğini söyler (Âsârü'l-bilâd, s. 361). Yine tasavvufî fikir ve hisleri çoğu Farsça olan şiirlerle, özellikle rubâîlerle ilk defa o ifade etmiş, Senâî, Ferîdüddîn-i Attâr ve Mevlânâ bu yolda onun peşinden gitmişlerdir (Saîd-i Nefîsî, s. 36). Ebû Saîd'in tekke âdâbı ve şiir anlayışı daha sonraki sûfîlerin önemli bir kısmı üzerinde geniş ölçüde tesirli olmuştur. Tasavvuf tarihinde yedi sultandan biri olarak ün yapan Ebû Saîd'in (diğerleri İmam Ali Rızâ, Bâyezîd-i Bistâmî, İbrâhim b. Edhem, Cüneyd-i Bağdâdî, Mahmûd-ı Gaznevî, Selçuklu Hükümdarı Sencer'dir) dost ve hayranları kadar düşman ve muhalifleri de vardır. Onu bazıları sıddîk, bazıları da zındık olarak görür. Rindce yaşaması, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi bütün dinlere bir gözle bakılmasını telkin etmesi, bazı rivayetlere göre, "Mescid ve medreseler yerle bir olmadıkça, küfürle iman arasındaki fark kalkmadıkça dervişlerin görevleri tamamlanmış olmayacaktır" (bk. Saîd-i Nefîsî, s. 6; Goldziher, el-ʿAkīde ve'ş-şerîʿa, s. 171) demesi zındık oluşuna delil sayılmıştır. Ebû Saîd ayrıca gençlerle semâ yapmak, Kur'an ve hadis yerine şiir ve ilâhi okumakla da suçlanmıştır. Kerrâmîler, Şiîler ve Hanefîler onun aleyhinde bulunmuşlar, hatta kendisini Gazneli Sultan Mahmûd'a şikâyet etmişler, sultan da Nîşâbur âlimlerinden bu iddiaların doğru olup olmadığını

araştırmalarını istemişti. Ebû Saîd onları ikna ederek muhaliflerini etkisiz hale getirmiş, hasımları ona hak vermek zorunda kalmışlar, bu olaydan sonra hiç kimse Nîşâbur'da sûfîler aleyhinde bulunmaya cesaret edememişti. Kuşeyrî de başlangıçta ondan şüphelenmiş, fakat daha sonra kendisini yakından tanıyınca itirazdan vazgeçmişti. Buna rağmen er-Risâle'sinde çağındaki büyük sûfîlerin isimlerini kaydettiği halde Ebû Saîd'in adını anmamıştır. Çağdaşı Hücvîrî Ebû Saîd'in büyük bir sûfî olduğunu belirtmiş ve önemine dikkat çekmiştir. Sübkî ise İbn Hazm ve Zehebî'nin onu kötülemelerine itibar edilmemesini söyleyerek Ebû Saîd'i yolu doğru, inancı sağlam bir âlim ve sûfî olarak tanıtır (Tabakāt, V, 307-308).

Bazı kaynaklarda İbn Sînâ ile mektuplaştığı, hatta kendisiyle görüştüğü, baş başa yaptıkları uzun bir görüşmeden sonra İbn Sînâ'nın, "Benim bildiklerimi o görüyor"; Ebû Saîd'in de, "Benim gördüklerimi o biliyor" dedikleri, böylece hakikate akılla da keşf* ile de ulaşılabileceğini belirttikleri rivayet edilir (Saîd-i Nefîsî, s. 11; Abdülhüseyin Zerrînkûb, s. 62). Ebû Saîd, çetin bir riyâzet ve aşırı ibadetten sonra, her ikisini de terketmesi dışında, diğer davranışları ile Mevlânâ'ya çok benzemektedir. Nitekim o da Mevlânâ gibi semâı çok sevmekte ve bu amaçla sık sık toplantılar tertip ettirmekteydi.

Ebû Saîd 4 Şâban 440 (12 Ocak 1049) Cuma gecesi doğduğu yer olan Meyhene'de seksen iki yaşında vefat etti. Saîd-i Nefîsî, biri İran'da Türbet-i Haydar'ın 12 km. güneyinde, diğeri bugün Türkmenistan'ın Merv şehrinin güneybatısında olmak üzere Meyhene adlı iki yer bulunduğunu ve Ebû Saîd'in kabrinin burada hâlâ varlığını koruduğunu, Türbet-i Haydarî civarındaki Mihene köyünde de onun adına bir türbenin yapılmış olduğunu söyler (Sühanân-ı Manzûm-i Ebû Saʿîd-i Ebü'l-Hayr, s. 4). Şeyhin Nîşâbur'daki tekkesi 549'da (1154) Oğuzlar'ın Horasan'ı almalarına kadar varlığını korudu. Ebû Tâhir Saîd (ö. 479/1086), Ebü'l-Vefâ Muzaffer, Ebü'l-A'lâ Nâsır (ö. 491/1098), Ebû Ali Mutahhar ve Ebü'l-Bekā Mufaddal (ö. 492/1099) adlarında beş oğlu olan Ebû Saîd'in soyundan bir bölümü Horasan'ın Oğuzlar tarafından ele geçirilişi sırasında öldürüldü, kılıçtan kurtulan diğerleri de çeşitli yerlere dağıldılar. Daha sonra bunların içinden birçok şeyh ve âlim yetişti (Saîd-i Nefîsî, s. 22-35). Ebû Saîd'in görüşlerini yayması için Şirvan'a gönderdiği Ebû Nasr-ı Şirvânî adlı müridi burada bir

tekke kurarak irşad faaliyetine devam etmiştir. Bir başka müridi olan Ebû Amr-ı Beşkânî de (ö. 472/1080) şeyhinin görüşlerini Nesâ yakınındaki Beşkân'da yaymıştır.

Eserleri. Sağlığında müridleri tarafından sözlerinin tesbit edilmesini bile istemeyen Ebû Saîd'in sonradan ayrıntılı bir şekilde hal tercümesini yazan torunları, onun "Havrâ" adlı bir rubâîsi dışında (Esrârü't-tevhîd, s. 218) başka eserinin olmadığını kaydederler. Buna rağmen kütüphanelerde (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 484, vr. 4ª-10b) yetmişi aşkın rubâîsini ihtiva eden el yazmaları vardır. Bunların büyük bir bölümü Saîd-i Nefîsî tarafından Sühanân-ı Manzûm-i Ebû Saʿîd-i Ebü'l-Hayr adıyla basılmıştır (Tahran 1334 hş.) Ancak bu rubâîler Ebû Saîd'in değil çoğu kendisinden sonra yaşamış olan Abdullah-ı Ensârî, Senâî, Attâr, Ömer Hayyâm, Fahreddîn-i Irâkī gibi şairlerin şiirleridir. Ayrıca Aynülkudât el-Hemedânî'nin Ebû Saîd'e atfettiği Mesâbîh, adlı eser de onun değildir. Ebû Saîd'in "Havrâ" adlı rubâîsi Muhammed el-Mağribî, Şah Ni'metullah Velî ve adı bilinmeyen diğer bir kişinin şerhleriyle birlikte basılmıştır. Bunlardan başka Abdullah b. Mahmûd eş-Şâşî tarafından yapılan bir şerh daha vardır (bk. Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 278/8). Bu rubâî dışında Ebû Saîd'in, sûfîlerin Tanrı'ya doğru mânevî yolculuklarında uğradıkları kırk konaktan söz eden Çihil Makām adlı bir risâlesi vardır. Bu risâle de Ali Hemedânî'ye atfedilmek istenmiştir. Ancak İstanbul kütüphanelerinde mevcut yazma nüshalarındaki ifadeler bu risâlenin Ebû Saîd'e ait olduğunu göstermektedir. Nüshalar arasındaki büyük farklar da Ebû Saîd'in söylediklerinin ayrı kişiler tarafından tesbit edilmesinden doğmuş olmalıdır. Çihil Makām'a ait bu metinleri Tahsin Yazıcı yayımlamıştır (İstanbul 1959). Risâle ayrıca, M. Dâmâdî tarafından Makāmât-ı Erbaʿîn adıyla neşredilmiştir (Maʿârif-i İslâmî [12 April 1971], s. 58-62; Ebû Saîd'in İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâ'nın ona yazdığı mektuplar için bk. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 617, vr. 179-188).

Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın hal tercümesine dair torunları tarafından iki menâkıbnâme yazılmıştır. Bunlardan ilki, Muhammed b. Ebû Ravh Lutfullah b. Ebû Saʿîd b. Ebû Tâhir b. Ebü'l-Hayr'ın (ö. 541/1147) Hâlât ü Sühanân-ı Şeyh Ebû Saʿîd adlı eseri olup ilk defa V. Jukovski tarafından Petersburg'da (1899), ikinci

defa İrec Efşâr tarafından Tahran'da (1331 hş.) basılmıştır. İkincisi Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd'in (ö. 574-588/1178-1192 arası) Esrârü't-tevhîd fî makāmâti'ş-Şeyh Ebî Saʿîd adlı menâkıbnâmesidir. Bu eseri de önce Jukovski (Petersburg 1899), daha sonra Ahmed-i Behmenyâr (Tahran 1313 hş.) ve üçüncü olarak da Zebîhullah Safâ (Tahran 1332 hş.) neşretmiştir. İkinci eser Arapça ve Fransızca'ya da çevrilmiştir (bk. ESRÂRÜ't-TEVHÎD).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ebû Ravh Lutfullah, Hâlât ü Sühanân-ı Şeyh Ebû Saʿîd (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1331 hş.; Muhammed b. Münevver b. Ebû Saîd, Esrârü't-tevhîd fî makāmâti'ş-Şeyh Ebî Saʿîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş.; İbn Hazm, el-Fasl, IV, 188; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (nşr. Ahmed Rabbânî), Lahor 1387/1977, s. 171-172; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. A. Useyrân), Tahran 1341 hş., s. 155, 211, 275, 350; Câmî, Nefehât, s. 300; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 339-348; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 44, 582; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ (nşr. Nicholson), Leiden 1905, I, 135, 179; II, 59, 135, 184, 205-207, 268, 322-337; Nûrü'l-ʿulûm (nşr. ve trc. V. E. Berthels), Leningrad 1929, s. 155-224; Bâharzî, Evrâdü'l-ahbâb, Tahran 1340 hş., s. 84, 177, 206, 209, 213, 221, 256, 266; Kazvînî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 360-361; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 622; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 784; Sübkî, Tabakāt, Kahire 1950, IV, 10; V, 307-308; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 46; Hândmîr, Habîbü's-siyer, II, 310, 444; Münâvî, el-Kevâkib, II, 68; Browne, LHP, I, 371, 416, 437; II, 116-117, 157, 246, 261-269; Gulâm Server, Hazînetü'l-asfiyâ, Naval Kishore 1312, s. 135; Goldziher, Le Dogme et la loi de l'islam (trc. Felix Arin), Paris 1920, s. 143; a.mlf., el-ʿAkīde ve'ş-şerîʿa (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1959, s. 171; R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921, s. 1-76; a.mlf., İslâm Sufileri (trc. Mehmed Dağ v.dğr.), Ankara 1976, s. 76; Saîd-i Nefîsî, Sühanân-ı Manzûm-i Ebû Saʿîd-i Ebü'l-Hayr, Tahran 1334 hş., s. 4, 6, 11, 22-35, 36; H. Ritter, Das Meer der Seele, Leiden 1955, bk. Fihrist; a.mlf., "Abū Saʿīd b. Abi'l-Khayr", EI² (Fr.), I, 150-151; Safâ, Edebiyyât, I, 604;

II, 974-981; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, II, 235; R. Gramlich, Die Schiitischen Derwisch orden Persiens, Wiesbaden 1965-76, I, 6, 8; II, tür.yer.; Şâfiî-yi Kedkenî, “Hânedân-ı Ebû Saʿîd-i Ebü’l-Hayr”, Nâme-i Mînovî, Tahran 1350 hş./1971; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 53, 166, 182; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 88, 116, 211, 235, 241-244, 433; C. E. Bosworth, En Early Persian Sufi Shaykh Ebu Sa‘id of Mayhana, Toronto 1984, s. 6; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüst ü cû der Tasavvufi Îrân, Tahran 1367 hş., s. 61-64; C. H. Yûsufî, “ʿÂrifî ez Horâsân”, Mecelle-i Danişkede-i Dânişgâh-i Meşhed, sy. 5, Meşhed 1348 hş., s. 135-191; Terry Graham, “Abu Sa‘id Abe’l-Khayr”, Sufi, sy. 17, London 1993, s. 14-19; G. Böwering, “Abū Saʿīd Fazlallah b. Abi’l-Kayr”, EIr., I, 377-378.

Tahsin Yazıcı

EBÛ SAÎD el-HÂDİMÎ

(bk. HÂDİMÎ, Ebû Saîd)

EBÛ SAÎD el-HARRÂZ

أبو سعيد الحراز

Ebû Saîd Ahmed b. Îsâ el-Harrâz (ö. 277/890 [?])

Fenâ ve bekā nazariyesinin kurucusu olarak bilinen mutasavvıf.

Bağdat'ta doğdu. Serî es-Sakatî, Bişr el-Hâfî ve Muhammed b. Mansûr et-Tûsî gibi sûfîlerin öğrencisi oldu. Zünnûn el-Mısrî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlü sûfîlerle sohbet etti. Bağdatlı ve Kûfeli sûfîlerden faydalandı. Günümüze ulaşmayan Kitâbü's-Sır adlı risâlesindeki görüşlerinden dolayı Bağdat'ta tenkitlere uğrayınca Buhara'ya, oradan da Mekke'ye giderek bir süre bu şehirde ikamet ettikten sonra Mısır'a geçti. "Allah'la benim aramda perde yoktur" şeklindeki sözü tepkiyle karşılandığından Mısır'ı da terketmek zorunda kaldı (Herevî, s. 183). Daha sonra Basra'ya gitti. Kuşeyrî'ye göre 277'de (890), Sülemî'ye göre 279'da (892), Câmî'ye göre 286'da (899) vefat etti.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Harrâz'ı, "Sûfîlerin önderi ve en fazla saygı görenidir" diye tanıtır (Tabakāt, s. 228). Tasavvufun bütün meseleleri hakkında sağlam bilgilere ve derin tecrübelere sahip olan Harrâz, kaynaklara göre "fenâ ve bekā ilmi" hakkında ilk konuşan sûfîdir. Bu noktaya işaret eden Hücvîrî (Keşfü'l-mahcûb, s. 363), Harrâz'a bağlanıp onun yolundan giden ve bu sebeple Harrâziyân (Harrâziyye) adını alan bir sûfî zümresinin varlığından bahseder. Harrâz'a göre "fenâ" insanın kulluk görevini ifa etmesi, fakat bunu görmemesidir. "Bekā" ise kulun ilâhî tecellilerle bâki olmasıdır. Bu makamdaki kul Allah'a o kadar yaklaşır ki kendini unutur. Ona, "Nereden geliyorsun, nereye gidiyorsun?" şeklinde sorular sorulsa hep "Allah" diye cevap verir.

Hâce Abdullah-ı Herevî, Harrâz'ın eşsiz ve büyük bir sûfî olduğunu belirttikten sonra hiç kimsenin tevhid konusunu ondan daha iyi bilmediğini, tasavvuf yolunda hızlı gittiği için kendisine kimsenin yetişemediğini ifade eder ve, "Keşke biraz aksak olsaydı!" diyerek bekā ve fenâ konusunda

aşırılığa kaçtığını ima eder (Tabakāt, s. 171). Harrâz fenâ konusunu tevhidle beraber düşünür; uyanış haliyle birlikte bulunan fenâ ile bekleyiş haliyle birlikte olan bekāyı en yüce hal sayar. Ona göre fenânın alâmeti kişinin dünyaya ve âhirete yönelik zevklerinin, hatta bütünüyle beşerî benliğinin yok olmasıdır. Bu bakımdan kendi ruhî yükselişini şu veciz sözüyle özetlemiştir: “Nice zaman O’nu aradım, fakat kendimi buldum; şimdi ise kendimi arıyorum, fakat O’nu buluyorum” (Câmî, s. 74). Harrâz’a göre Allah zuhur edince kul yok olur, kul yok olunca Allah zuhur eder. Mâverâünnehir sûfîleri, “Kişi benliğinden kurtulmadan O’nu bulamaz”; Iraklı sûfîler ise, “Kişi O’nu bulmadan benliğinden kurtulamaz” derlerdi. Ebû Ali Siyâh’a göre her iki görüş de aynı anlama gelmekle beraber içlerinde Harrâz’ın da bulunduğu Iraklılar’ın görüşü daha uygundur (Câmî, a.y.). Kul, Hakk’ı hem ilim hem mârifetle bulursa da mârifet yolu daha üstündür.

Harrâz tevhid konusundaki işaretleriyle Cüneyd-i Bağdâdî’ye, Allah-kul ilişkisine dair görüşleriyle de Hallâc-ı Mansûr’a tesir etmiştir. Nitekim Cüneyd, “Allah, Harrâz’ın sahip olduğu halin hakikatini bizden istemiş olsaydı mahvolurduk” diyerek onun mânevî makamının yüceliğine olan hayranlığını ifade etmiştir. Ebû Saîd el-Harrâz’ın, “Allah’ı zıtları bir araya getirerek tanıdım” sözünü Muhyiddin İbnü’l-Arabî kendi tasavvuf anlayışına göre yorumlamış ve bu yorum tenkitlere yol açmıştır (bk. Şeyh-i Mekkî, s. 46, 159-162).

Harrâz şer‘î hükümlere titizlikle bağlı kalmanın gereğine inanırdı. “Zâhire aykırı düşen her gizli ilim (ilm-i bâtın) bâtıldır” sözü, kendisinden sonraki sûfîlerin dillerinden düşürmedikleri bir vecize olmuştur. Bununla birlikte, “Mukarreb olanların günahı ebrârın sevabıdır”; “Âriflerin riyası müridlerin ihlâsından daha iyidir” gibi ifadelerle ortaya koyduğu görüşleri dolayısıyla tenkit edilmiştir. Harrâz hadis dinlemiş ve rivayet etmiş olmakla beraber güvenilir bir hadisçi sayılmamıştır.

Eserleri. 1. Kitâbü’s-Sıdk. Bu risâlesi A. J. Arberry tarafından yayımlanmıştır (Kitāb as-Sıdq: The Book of Truthfulness, London 1937). Eseri Abdülhalim Mahmud da neşretmiştir (Kahire 1964). 2. Kitâbü’l-Ferâg. Tasavvuf psikolojisi bakımından önemli olan eser P. Nwyia tarafından tahlil edilmiştir (bk. Exegèse coranique, s. 231-310). Harrâz’ın

Kitâbü'l-Hakāʾik, Kitâbü'l-Keşf ve'l-beyân, Kitâbü's-Sıfât, Kitâbü Miʿyâri't-tasavvuf adlı

risâleleri Kastamonu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Sezgin, I, 646). Bazı risâleleri de Kasım es-Sâmirâî tarafından Resâʾil fi't-tasavvuf adıyla yayımlanmıştır (Bağdad 1967).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, bk. İndeks; Sülemî, Tabakāt, s. 228; Ebû Nuaym, Hilye, X, 246; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 276; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 38; a.e. (Uludağ), s. 150; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Jukovski), s. 180, 311; a.e. (Uludağ), s. 246, 363; Herevî, Tabakāt, s. 159-184; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 65; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, (Şihâbî), II, 110-122; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, s. 40 vd.; a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 477-483; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, II, 435; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 179-185; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, III, 174, 200; a.mlf., Fusûs, (Afîfî), s. 30, 77; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 220; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 421; Safedî, el-Vâfî, VII, 275; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, s. 40; Câmî, Nefehât, s. 73-76; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 92; Münâvî, el-Kevâkib, I, 190; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 192; Şeyh-i Mekkî, el-Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti'ş-şeyh Muhyiddîn İbn ʿArabî, Tahran 1364 hş./1405, s. 46, 159-162; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 300; Sezgin, GAS, I, 646; a.mlf., "Harrâz", İA, V/1, s. 300; S. Paul Nwyia, Exegèse coranique et langage mystique, Beyrut 1970, s. 231-310; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 38; Ali Hasan Abde'l-Kader, The Life Personality and Writings of al-Cunayd, London 1976, s. 41; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 58; W. Madelung, "al-Kharrāz", EI² (İng.), IV, 1083-1084.

Mehmet Demirci

EBÛ SAÎD el-HUDRÎ

أبو سعيد الخدري

Ebû Saîd Sa‘d b. Mâlik b. Sinân el-Hudrî (ö. 74/693-94)

Çok hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri.

Medine’nin Hazrec kabilesinden olup daha çok künyesiyle tanınır. Hudrî nisbesini dedelerinden Hudre’ye nisbetle almıştır. Annesi Üneyse bint Ebû Hârise, Adî b. Neccâr oğullarından olup Resûl-i Ekrem’e biat eden hanımlardandır. Meşhur sahâbî Katâde b. Nu‘mân onun anne bir kardeşidir. Ebû Saîd, Uhud Gazvesi’ne katılmak için Hz. Peygamber’in huzuruna çıktığı zaman on üç yaşındaydı. Babası Mâlik, gelişmiş olduğunu söyleyerek onun savaşa katılmasını istemesine rağmen Hz. Peygamber buna izin vermedi. Mâlik bu gazvede ailesine bir gelir bırakmadan şehid düşünce annesi Ebû Saîd’i yardım talep etmek üzere Hz. Peygamber’e gönderdi. Resûl-i Ekrem ona, istemekten sakınanı Allah’ın iffetli kılacağını, halktan bir şey beklemeden elinde olanla yetineni zengin edeceğini, sabretmek isteyene de sabır vereceğini söyledi. O günden sonra Ebû Saîd kimseden bir şey talep etmedi. Hz. Peygamber’le birlikte ilk defa Hendek Gazvesi’ne, daha sonra on iki gazveye katıldı. Bey‘atürrıdvân’da bulundu; Resûl-i Ekrem’e biat eden sahâbîler arasında ilk sırada yer aldı.

Ebû Saîd, vefatından bir süre önce oğlu Abdurrahman’ı Cennetü’l-Bakī‘a götürerek öldüğü zaman gömülmeyi istediği uzak bir köşeyi gösterdi; üzerine türbe yapılmamasını, arkasından yas tutulmamasını vasiyet etti. 74 (693-94) yılında Medine’de vefat etti ve istediği yere gömüldü. 63 (682-83), 64 (683-84) ve 65 (684-85) yıllarında öldüğüne dair rivayetler isabetli değildir. Diğer bazı sahâbîler gibi Ebû Saîd el-Hudrî’nin de İstanbul’da Kariye Camii yakınında bir makam-kabri bulunmaktadır. İstanbul’un kuşatılması sırasında şehid düştüğü ve buradaki türbede medfun olduğuna dair çeşitli eserlerde kaydedilen bilginin ise (Ünver, s. 23-24; İst.A, IX, 4857-4858) gerçekle ilgisi yoktur.

Genç sahâbîlerin en fakihi olarak bilinen Ebû Saîd el-Hudrî “imam” ve “Medine müftüsü” lakaplarıyla anılmış, pek çok ictihadı ve fetvası kaynaklarda yer almıştır. Rivayet ettiği 1170 hadisle, 1000’den fazla hadis rivayet eden yedi sahâbî arasına girmiştir. Hz. Peygamber’in, hadislerin yazılmasını yasaklamasıyla ilgili en yaygın ve sahih rivayet Ebû Saîd’den nakledilmiştir. Kendisinden hadis öğrenenlerden bazıları ezberledikleri hadisleri yazmak isteyince buna izin vermemiş, hadislerin Kur’an haline getirilmemesini söyleyerek onları ezberlemelerini tavsiye etmiştir. Ebû Saîd, Resûl-i Ekrem’den başka Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi önde gelen sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler, oğulları Âmir ve Abdurrahman, karısı Zeyneb bint Kâ‘b b. Ucre ile Ebû Seleme b. Abdurrahman, İbn Ömer’in âzatlısı Nâfi‘, Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Yesâr, Saîd b. Cübeyr ve Hasan-ı Basrî gibi tanınmış tâbiîler rivayette bulunmuşlardır. Ebû Saîd el-Hudrî talebelerini, “Merhaba Resûlullah’ın bize vasiyet ettiği kimseler!” diyerek karşılar, Hz. Peygamber’in, İslâmiyet’i öğrenmek üzere dünyanın dört bir yanından insanların geleceğini haber verdiğini ve ashaba onlara iyi davranmalarını tavsiye ettiğini söylerdi (Tirmizî, “ʿİlim”, 4).

Ebû Saîd’in, Bakī b. Mahled’in el-Müsned’inde mükerrerleriyle birlikte 1170, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde 955, Sahîhayn’da 111 rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan kırk üçü Sahîh-i Buhârî ile Sahîh-i Müslim’de, on altısı sadece Buhârî’nin, elli ikisi de sadece Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîḥ’inde yer almaktadır. Onun rivayetleri, Hz. Peygamber ve ashap dönemine açıklık getiren söz ve yorumlar ihtiva etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Halife Ömer’in kapısını üç defa çalıp cevap alamayınca geri dönmüş, niçin öyle yaptığını soran halifeye Hz. Peygamber’in böyle dediğini söylemişti. Kendisinin Resûl-i Ekrem’den böyle bir şey duymadığını belirten Hz. Ömer ondan iddiasının ispatını isteyince Ebû Mûsâ şahit olarak genç sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî’yi göstermişti. Muâviye b. Hakem’in bayram hutbesini bayram namazından önceye almasına karşı çıkan Ebû Saîd bunun sünnete uymadığını hatırlatmıştı. Aynı şekilde Dımaşk’ta Muâviye’nin huzuruna çıkarak beğenmediği tavırlarını tenkit etmiş, Hz. Peygamber’in, doğruyu bilenin onu söylemekten geri durmaması hususundaki buyruğu üzerine bu uyarıyı yaptığını belirtmişti.

Ebû Saîd'in kendisinden öğüt isteyen birine şunları söylediği rivayet edilir: "Allah'tan kork, çünkü her işin başı Allah korkusudur. Cihada sarıl, çünkü cihad İslâm'ın ruhbaniyeti, dünya zevk ve

lezzetlerine kapılmama hissidir. Allah'ı zikretmeye ve Kur'an okumaya devam et ki seni gökte melekler, yerde insanlar arasında yaşatacak olan budur. Doğruyu söyle, bunun dışında da sükûtu tercih et. Bunları yaparsan şeytanı yenersin".

Muhammed Sabrân Efendi el-Endenûsî, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Merviyyâtü's-sahâbiyyi'l-celîl Ebî Saʿîd el-Hudrî fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel adlı bir doktora çalışması yapmıştır (Mekke 1401/1981).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "ʿİlim", 4; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 11; Ebû Nu'aym, Hilye, I, 369-371; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 89; Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü'l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş), Dımaşk 1974, s. 36-38, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Târîhu Bagdâd, I, 180; İbnü'lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli's-Sahîhayn, Beyrut 1405, I, 158-159; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, II, 365; VI, 142; Zehebî, Tezkiretü'l-evliyâʾ, I, 44; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 168-172; Safedî, el-Vâfî, XV, 148; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 3-4; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 35; III, 85-86; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, III, 479-480; Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Muhtasar, Kahire 1386/1966, s. 114-115; Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 23-24; a.mlf., "Ebû Saîd el-Hudrî", İst.A, IX, 4857-4858; Fâtih Câmileri (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 143, 334, 353.

Raşit Küçük

EBÛ SAÎD el-MAKBÜRÎ

أبو سعيد المقبري

Ebû Saîd Keysân (b. Saîd ?) el-Makbürî (ö. 100/718-19)

Muhadramûndan kabul edilen Medineli muhaddis.

Babasının adı ve soyu hakkında bilgi yoktur. Makbürî nisbesini, Hz. Ömer devrinde kabir kazmakla görevlendirilmesi veya evinin Bakī‘ Kabristanı'na yakın olması sebebiyle aldığı söylenmekte, Medenî nisbesiyle de anılmaktadır. Ümmü Şerîk'in kölesi iken âzat edilmesi için sahibiyle 40.000 dirheme anlaşan Ebû Saîd, bu meblağın büyük bir kısmını muhtemelen taksitler halinde ödedikten sonra geri kalanı bir defada ödemek istediyse de sahibi bunu kabul etmedi. Ebû Saîd'in konuyu Hz. Ömer'e intikal ettirmesi üzerine sahibinin kabul etmediği bedel beytülmâle alınarak Ebû Saîd âzat edildi ve Ümmü Şerîk'e de parasını ister bir defada ister taksitler halinde beytülmâlden alabileceği bildirildi.

Ebû Saîd, devlet hazinesinden herkese yardım edildiği yıllarda zengin oldu ve zekâtını Hz. Ömer'e götürdü. Ancak devlet, zekâtları kabul etmeye ihtiyaç duymayacak kadar zengin olduğu için halife ona zekâtını bizzat dağıtmasını söyledi.

Ebû Saîd el-Makbürî Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Selâm, Üsâme b. Zeyd ve Ukbe b. Âmir el-Cühenî gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de başta oğlu muhaddis Saîd b. Ebû Saîd olmak üzere torunu Abdullah b. Saîd, Amr b. Ebû Amr, Sâbit b. Kays el-Gıfârî gibi tâbiîn muhaddisleri hadis almışlardır. İbn Sa‘d ve Ebû Zür‘a er-Râzî onu hadis rivayetinde sika* olarak kabul ederken Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel olumsuz bir yanı olmadığını söylemekle yetinmişlerdir. Hayatının son dört yılında -muhtemelen yaşlılığı sebebiyle- rivayetleri birbirine karıştırdığı ileri sürülen Ebû Saîd'in çok hadis naklettiği Vâkıdî tarafından söylenmişse de kaynaklarda fazla rivayeti bulunmamaktadır. Sahîh-i Buhârî'de iki, Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde de

bir rivayeti yer almıştır.

Ebû Saîd 100 (718-19) yılında Medine'de vefat etmiştir. İbn Sa'd onun Velîd b. Abdülmelik devrinde (705-715) öldüğünü söylemektedir. Tahâvî ise oğlu Saîd b. Ebû Saîd'in vefat ettiği 125 (743) yılını yanlışlıkla onun ölüm tarihi olarak zikretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 85-86; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VII, 234-235; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 443; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VII, 166; İbn Hibbân, es-Sikāt, V, 340; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 93; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe (Bennâ), VI, 143; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 116-117; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 319; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 453-454; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 234.

Ali Osman Koçkuzu

EBÛ SAİD MİRZA HAN

(ö. 873/1469)

Timurlu hükümdarı (1451-1469).

1424'te doğdu. Babası Timur'un torunu Muhammed b. Mîrân Şah'tır. Çocukluk ve gençlik yılları, babasının ölüm döşeğinde iken kendisini emanet ettiği Uluğ Bey'in yanında Semerkant'ta geçti. Kısa sürede ilmî, idarî ve askerî konularda Uluğ Bey'in takdirini kazandı.

Ebû Said, daha Uluğ Bey'in sarayında iken hükümdarlık makamını ele geçirmeyi tasarlıyordu. Nitekim 1449'da Uluğ Bey ile oğlu Abdüllatif arasındaki mücadeleden faydalanarak Argun Türkmenleri'nden aldığı destekle Uluğ Bey'in diğer oğlu Abdülaziz'in idaresindeki Semerkant şehrini ele geçirme teşebbüsünde bulundu. Uluğ Bey oğlu Abdüllatif ile yaptığı savaşı keserek Semerkant'ın imdadına koştu ve Ebû Said Semerkant kuşatmasını kaldırıp bozkırlara çekilmek mecburiyetinde kaldı. Şehrin kurtarılmasından sonra da Uluğ Bey ile oğlu Abdüllatif arasındaki mücadele devam etti ve Semerkant yakınlarında baba-oğul arasında cereyan eden savaşta Uluğ Bey mağlûp olarak oğluna esir düştü. Uluğ Bey'in yargılanması ve oğlunun bilgisi dahilinde öldürülmesi saltanat mücadelesini daha da şiddetlendirdi. Bu karışıklıktan faydalanıp Semerkant'tan kaçan ve Buhara'ya gelen Ebû Said Sultan Abdüllatif'in emriyle yakalanarak ölüm cezasına çarptırıldı. Ancak bu sırada Sultan Abdüllatif'in bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine şehrin daruga ve kadısı Ebû Said'e biat etti. Ebû Said ikinci defa Semerkant üzerine yürüdüyse de yenildi ve kuzeydeki bozkırlara kaçıp canını kurtardı. Siriderya havzasındaki Yesi şehrini kendisine merkez yaparak Semerkant'ı elinde bulunduran Sultan Abdullah'a karşı mücadelesini sürdürdü. Üzerine gönderilen kuvvetleri bazan siyasî manevralarla, bazan da savaş hileleriyle geri püskürttü. Sultan Abdullah'ın daha büyük kuvvetlerin başında bizzat Yesi şehrine yürümesi üzerine Özbek Hanı Ebü'l-Hayr'dan yardım istemek zorunda kaldı. Ebû Said ve Ebü'l-Hayr'ın müşterek kuvvetleri 1451 yılında Taşkent ve Hocend şehirlerini ele geçirdi; daha sonra aynı yılın Haziran ayında Semerkant yakınlarındaki

Şiraz köyü civarında Sultan Abdullah'ı mağlûp ederek Semerkant'a girdiler ve Ebû Said'i tahta çıkardılar. Böylece Timurlular'ın başşehri Şâhruhoğulları'ndan

Mîrânşahoğulları'nın hâkimiyetine geçmiş oldu.

Ebû Said Mirza Han ülkesine yönelik tehlikeleri önledi. Çağatay hanlarından İsen Buka Han Siriderya nehrini geçerek Mâverâünnehir'e girdiyse de Timurlu kuvvetleri karşısında geri çekilmek mecburiyetinde kaldı. Bu olaydan sonra Ebû Said, Çağatayoğulları arasındaki iç mücadeleden faydalanmasını bildi ve bu sayede doğudan gelen tehlikeleri kolayca önledi. Ebû Said, düşmanı İsen Buka'ya karşı saltanat iddiasında bulunan ağabeyi Yûnus Han'ı destekledi ve Çağatay Hanlığı topraklarının iki kardeş arasında paylaşılmasından sonra Çağatayoğulları kendisi için tehlike olmaktan çıktı. Ebû Said için doğuda ikinci tehlike olan hânedanın diğer koluna mensup Hüseyin Baykara onun karşısında tutunamadı ve Özbek Hanı Ebü'l-Hayr'a sığındı. Bu suretle Timurlu Devleti'nin en güçlü temsilcisi olan Semerkant hâkimi Ebû Said, hânedanın diğer kollarına ve bilhassa Şâhruh koluna mensup şehzadeleri görevlerinden alarak yerlerine Mîrânşah koluna mensup kimseleri getirdi.

Bu sırada Yakındoğu'da iki Türkmen beyi arasındaki mücadelede Karakoyunlu Cihan Şah Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan karşısında mağlûp olmuş ve hayatını kaybetmişti. Cihan Şah'ın oğlu Hasan Ali babasının intikamını almak için Ebû Said'den yardım istedi, bunu fırsat bilen Ebû Said eski dostu Uzun Hasan'a savaş açtı. Timur'un vasiyetinde Mîrânşahoğulları'nın toprağı olarak gösterilen Azerbaycan Ebû Said için ayrı bir anlam taşıyordu. 1468 yılı Şubat ayında Azerbaycan'a doğru hareket eden Ebû Said, doğrudan Uzun Hasan'ın yaylağı Karabağ üzerine yürüdü. Uzun Hasan'ın yapmış olduğu barış tekliflerini kabul etmedi. Ancak Akkoyunlu hükümdarı coğrafî avantajı iyi kullanarak iaşe yollarını kesmek suretiyle Ebû Said'in kuvvetlerini perişan etti. Sonuçta Ebû Said'in kuvvetleri dağıldı, kendisi esir alındı ve babaannesi Gevher Şad Hatun'un intikamını almak isteyen Şâhruh'un torunu Yâdgâr Muhammed tarafından öldürüldü (22 Receb 873 / 5 Şubat 1469). Ebû Said'in ölümünden sonra geride bıraktığı on bir oğlundan hiçbiri ülke toprakları üzerinde mutlak bir otorite kuramadı. Bu sebeple Ebû Said'in Timurlu İmparatorluğu'nu

yeniden kurma düşüncesi de gerçekleşmedi.

Kaynaklarda âdil, merhametli, azimli, kabiliyetli bir hükümdar olarak tanıtılan ve XV. yüzyılın ikinci yarısındaki diğer Timurlu hükümdarları gibi şeriat hükümlerine sıkı sıkıya bağlı olan Ebû Said Han, Taşkent'ten saltanat merkezine davet ettiği Nakşibendî şeyhi Hoca Ubeydullah Ahrâr'ın etkisi altındaydı. Nitekim şeyhinin isteği üzerine Semerkant, Buhara ve Herat şehirlerinde gayri şer'î olan ticaret (tamga) vergisini kaldırttı. Ayrıca meyve ağaçlarından vergi alınmasını da yasakladı. Tarımla ve çiftçilerle yakından ilgilenerek sulu tarımı teşvik etti ve bu konularda uzman olan veziri Kutbüddin Simnânî'yi sulama sistemini organize etmek ve yaygınlaştırmakla görevlendirdi. Herat'ın kuzeyinde Cûy-i Sultânî denilen kanalla Meşhed yakınlarındaki Gülistan Bendi'ni de o yaptırmıştır. Onun zamanında Timurlular Mâverâünnehir, Türkistan, Kâbülistan (Kâbil), Zâbülistan (bugünkü Afganistan), Horasan ve Mâzenderan'da hâkimiyet kurmuşlardır. Bâbürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Muhammed Bâbür Ebû Said'in torunudur.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 201; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyarbekriyye (nşr. Necati Lugal – Faruk Sümer), Ankara 1964, II, 289-353; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, IV, 548-550, 554; Bâbür, Vekayi' (Arat), I, 6067; W. Barthold, Uluğ Bey ve Zamanı (trc. Tahiroğlu Akdes Nimet), İstanbul 1930, s. 135-141; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 354-356; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, I, 104-106; H. R. Roemer, "The Successor of Timur", CHIr., VI, 111-118; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla / Cengiz Han / Timur (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 428-431; İsmail Aka, "Timurlular Devleti", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, IX, 257-261; a.mlf., "Timur'un Ölümünden Sonra Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak-ı Acem'de Hâkimiyet Mücadeleleri", TKA, XXII / 1-2 (1984), s. 49-64; A. S.

Beveridge, “Ebû Sa’îd”, İA, IV, 47-49; J. Aubin, “Abu Saıd b. Muhammed b. Mıranshah b. Tımur”, EI^{2} (İng.), I, 147-148.

Abdülkadir Yuvalı

EBÛ SAÎD-i SÂNÎ

أبو سعيد ثاني

Ebû Saîd b. eş-Şeyh Sun‘illâh-i Kûzegerânî (ö. 980/1572)

Nakşibendî şeyhi ve tefsir âlimi.

Aslen Horasanlı olan babası Şeyh Sun‘ullah, Herat’ta büyük mutasavvıf ve şair Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898 / 1492) ile beraber meşhur Nakşibendî şeyhlerinden Ubeydullah Ahrâr’dan (ö. 895 / 1490) feyiz almış, daha sonra irşad göreviyle gittiği Tebriz’e yerleşmişti. Şeyh Sun‘ullah’ın gelişinden kısa bir müddet sonra şehri işgal eden Safevî Hükümdarı Şah İsmâil, Tebriz’in üçte ikisi Sünnî olan halkını Şiî mezhebini kabule zorladı. Bu durumdan rahatsız olan Şeyh Sun‘ullah Bitlis’e göç etti. Ancak dostlarının ısrarı üzerine bir süre sonra Tebriz’e geri döndü ve şehrin yakınındaki Kûzegerân kasabasına yerleşti. Ebû Saîd 920’de (1514) burada dünyaya geldi.

Gençliğinde iyi bir öğrenim gören Ebû Saîd, Mîr Gıyâseddin Mansûr’un hizmetine girdi. O sırada Tebriz’in idaresini elinde tutan Şah Tahmasb da Şah İsmâil gibi Şiî olmayan halk üzerindeki baskılarını arttırınca Ebû Saîd amcası Azîz ile birlikte o devirde İran’da yaşayan birçok Sünnî âlim ve edibin yaptığı gibi Osmanlı topraklarına sığınmak üzere Tebriz’den ayrılmak isterken yakalanıp hapse atıldı ve bütün mallarına el konuldu. Daha sonra dostlarının yardımıyla hapisten kurtularak amcasıyla beraber Erdebil’e gitti ve orada iki yıla yakın Molla Hüseyn-i Erdebîlî’nin hizmetinde bulundu. 955’te (1548) Azerbaycan’ı ikinci defa fetheden Kanûnî Sultan Süleyman’a sığınarak onunla birlikte İstanbul’a geldi. Halep’te devlet hizmetine alınarak kendisine 15 akçe maaş bağlandı. 971 (1563) yılında hacca gitti. Ebû Saîd İstanbul’da vefat etti ve Şeyh Vefa Camii Kabristanı’nda kendisi için yaptırılan türbeye defnedildi. Atâî hazîrenin kitâbesinde, “Merhum Şeyh Ebû Saîd bu fenâ mülkünden ayrılınca halka çok vefa gösterdiğinden Vefa Meydanı onun malı oldu” anlamına gelen Farsça bir kıtanın yazılı olduğunu kaydeder (Zeyl-i Şekāik,

s. 208).

Meşhur mutasavvıf Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'a (ö. 440 / 1048-49) nisbetle "Sânî" lakabını alan Ebû Saîd aklî ve naklî ilimlerde de geniş bilgi sahibi bir âlimdir. Atâî onun Beyzâvî tefsirini tercüme ettiğini, kendisinin bu eseri gördüğünü, ayrıca müfessirler hakkında bir eseri daha olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 207-208; Keşfü'z-zunûn, II, 1107; Muhammed Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 25-26; Rızâzâde Şafak, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1337 hş., s. 354.

Mürsel Öztürk

EBÛ SAÎD es-SÎRÂFÎ

(bk. SÎRÂFÎ, Ebû Saîd)

EBÛ SAÎD es-SÜKKERÎ

(bk. SÜKKERÎ)

EBÛ SÂLİH el-MISRÎ

(bk. ABDULLAH b. SÂLİH el-MISRÎ)

EBÛ SÂLİH el-MÜEZZİN

أبو صالح المؤذّن

Ebû Sâlih Ahmed b. Abdilmelik b. Alî el-Müezzin en-Nîsâbûrî (ö. 470/1078)

Hadis hâfızı.

388’de (998) doğdu. Dokuz yaşında iken Kur’an’ı ezberledi. On bir yaşında hadis öğrenmeye başladı. İlk hocası Ebû Nuaym el-İsferâyînî’dir. Memleketindeki muhaddislerden faydalandıktan sonra hadis tahsili için İsfahan, Bağdat, Dımaşk, Mekke, Rey ve Cürcân gibi ilim merkezlerini dolaştı. Buralarda Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Ali ed-Dekkāk, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebû Zer el-Herevî gibi âlimlerden faydalandı. Ebû Ali ed-Dekkāk’ı tanıdıktan sonra zühd hayatına ilgisi arttı. Ardından Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve ileri gelen bazı sûfî âlimlerle görüştü. Tahsilini tamamladıktan sonra Beyhakīyye Medresesi’nde hocalık yapmaya başladı. Bu medresenin minaresinde ücret almadan yıllarca ezan okuduğu için “el-Müezzin” diye şöhret buldu. Medresenin kütüphanesinde özellikle muhaddislere vakfedilmiş olan eserleri muhafaza eder, vakıf adına muhaddislerin kâğıt ve mürekkep masraflarını karşılama hizmetlerini yönetirdi. Ayrıca geceleri halka vaaz eder, zenginlerden aldığı zekâtları fakirlere dağıtırdı.

Bir fıkıh âlimi olan ve İbnü’l-Müezzin diye tanınan oğlu İsmâil başta olmak üzere Ebû Abdullah el-Furâvî, Abdülmün‘im b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî gibi âlimler kendisine talebelik ettiler.

Ebû Sâlih 434 (1042-43) yılında Bağdat’a ikinci defa gittiğinde kendisiyle görüşen Hatîb el-Bağdâdî, onun güvenilir bir muhaddis olduğunu ve birbirlerinden hadis yazdıklarını belirtmiştir. Ebû Sâlih’i yakından tanıyan talebesi Abdülgafir el-Fârisî, hocasının her konuda kendine has üslûbu bulunduğunu, hadis derlemede, okutmada emsalinden farklı olduğunu, kendisini hadis öğrenmeye onun teşvik ettiğini, Kitâbü’s-Siyâk li-Târîhi

Nîsâbûr adlı eserini onun tarihle ilgili çalışmalarının müsveddelerinden faydalanarak yazmaya başladığını ve her müşkülünü halletmek için kendisine başvurduğunu söylemektedir. Ayrıca hocasından Hilyetü'l-evliyâʾ, Müsnedü't-Tayâlisî, Muʿcemü't-Taberânî ve kendi eserleri başta olmak üzere birçok kitap okuduğunu belirtmektedir. Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebû Sâlih'in devrin yıldızı olduğunu söyler ve huzuruna saygıyla varılmasını tavsiye ederdi. İbnü'l-Müzekkî diye tanınan akranı ve hemşehrisi muhaddis Muhammed b. Yahyâ, Ebû Sâlih yaşadığı sürece Nîşâbur'da kimsenin hadis uydurmaya cesaret edemeyeceğini söylerdi.

Tarih, fıkıh ve tefsir ilimlerinde de kendini yetiştirmiş olan Ebû Sâlih el-Müezzin 7 Ramazan 470'te (24 Mart 1078) vefat etti.

Eserleri. 1. Târîhu Merv. En önemli çalışmalarından biri olup Sem'ânî bu eserin müsveddelerinin kendisinde bulunduğunu söylemiştir. 2. Elf hadîs ʿan elf şeyh. Her hocasından bir hadis almak suretiyle meydana getirdiği 1000 hadis ihtiva eden eserin orijinal bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca el-Erbaʿînât adlı bir kitabıyla hocaları hakkında yazdığı bir eseri daha bulunduğu belirtilmekte, fakat bu çalışmalarının günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 267-268; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîhu Nîsâbûr, el-müntehab mine's-Siyâk, (nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403, s. 132-134; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 314; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 224-226; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XVIII, 419-422; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 1162-1164; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 99; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, II, 408-409; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 106; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 335; Îzâhu'l-meknûn, I, 119.

İsmail L. Çakan

EBÛ SÂLİH es-SEMMÂN

أبو صالح السمان

Ebû Sâlih Zekvân b. Abdillâh et-Teymî (ö. 101/719-20)

Hadis hâfızı, tâbiî.

Hz. Ömer devrinde (634-644) doğdu. Gatafanoğulları'ndan Cüveyriye bint Ahmes'in (Hâris) mevlâ*sı idi. Kûfe'ye zeytinyağı ve tereyağı götürüp sattığı için "Zeyyât" ve "Semmân" lakaplarıyla anıldı. Sa'd b. Ebû Vakkas, Âişe, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbâs, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerden hadis öğrendi. Ebû Hüreyre'ye daha çok talebelik etmesi sebebiyle ondan hadis rivayet edenlerin doğru mu yalan mı söylediklerini iyi bilirdi. Kendisinden oğulları Süheyl, Sâlih ve Abdullah ile A'meş, Abdullah b. Dînâr, Zührî ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi muhaddisler rivayette bulundular.

Medine'nin ileri gelen âlimlerinden biri olan ve rivayetlerine Kütüb-i Sitte'de yer verilen Ebû Sâlih'i Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi hadis otoriteleri sika* olarak değerlendirmişlerdir. Ebû Sâlih es-Semmân Medine'de vefat etti.

Hz. Osman'ın isyancılar tarafından şehid edilmesiyle ilgili olayların içinde bulunan Ebû Sâlih, bu olaylardan ve Hz. Osman'dan her söz edilişinde yüksek sesle ağlardı. Kendisinden 1000 hadis dinleyen A'meş, hocasının çok hassas bir yapıya sahip olduğunu, müezzinlik yaptığı camide bir gün imamın gecikmesi üzerine mihraba geçtiğini, fakat duygulanıp ağladığı için namazı güçlükle tamamlayabildiğini anlatır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 301-302; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, III, 260-261; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 478; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 450-451; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkı, Târîḫ (nşr. Şükrullah Ni‘metullah), Dımaşk 1980, I, 479; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, VIII, 513-517; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 36-37; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 101-120, s. 290-291; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 89; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, III, 219-220; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 112.

Talat Sakallı

EBÛ SÂLİM en-NASÎBÎ

أبو سالم النصيبي

Kemâlüddîn Ebû Sâlim Muhammed b. Talha b. Muhammed el-Ceffâr en-Nasîbî (en-Nasîbînî) (ö. 652/1254)

Şâfiî fakihi ve cefr âlimi.

582 (1186-87) yılında Nusaybin'in köylerinden Ömeriye'de doğdu. İbn Talha diye de anılır; ayrıca Kureşî ve Adevî nisbeleriyle de bilinir. İlk öğreniminden sonra fıkıh okudu ve diğer ilimlerle meşgul oldu. Tahsilini ilerletmek için Nîşâbur'a gitti, orada Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî'den ve Zeyneb eş-Şa'riyye'den hadis okudu. Kendisinden Muhammed b. Yûsuf Gencî, İbn Fûtî, Mecdüddin İbnü'l-Adîm ve Abdülmü'min ed-Dimyâtî

rivayette bulundular. Busrâ, Halep ve Nusaybin'de kadılık, Dımaşk'ta hatiplik yaptı. Şâfiî fıkhında, usul ve hilâf ilimlerinde seçkin bir yeri vardı.

Dımaşk'ta Emîniyye Medresesi'nde ders okuttuğu sırada Şam Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf tarafından istemediği halde vezirliğe tayin edildi (648/1250). Ancak bu görevi iki gün devam etti, hükümdara mektup yazıp görevden affını istedi. Hükümdar ve devlet adamlarıyla yakın münasebet kurmadı. Bütün mal varlığını halka dağıttı. Daha sonra tasavvuf yolunu seçti ve halktan büsbütün uzaklaşarak kimsenin bilmediği bir yerde yaşamaya ve cefr ilmiyle uğraşmaya başladı. Harflerden bir daire meydana getirerek bu harflerden ve üzerindeki işaretlerden anlamlar çıkarıyor, gaipten bazı şeyler keşfettiğini söylüyordu. Yâfiî'nin kaydına göre Ebû Sâlim, vezirliği terkedip zühdü tercih ettiğini dile getiren, kendisi hakkında söylenmiş bir manzumenin ikinci mısraının on bir harften oluşan son iki kelimesinden (أصاب المعدنا) ölüm tarihini çıkarmış ve tahmin ettiği gibi on bir gün sonra da ölmüştür. Ebû Sâlim cefr ilmiyle uğraşan belli başlı kişilerden biridir. Cefr konusunda birçok kitap yazmakla beraber daha sonra bu işten vazgeçtiği rivayet edilmektedir.

651’de (1254) hac görevini ifa edip Dımaşk’a dönen Ebû Sâlim, burada kısa bir süre er-Risâletü’l-Kuşeyriyye’yi okuttuktan sonra Halep’e gitti ve 27 Receb 652 (12 Eylül 1254) tarihinde orada vefat etti.

Eserleri. 1. el-ʿİkdü’l-ferîd li’l-Meliki’s-Saʿîd. Eyyûbî Hükümdarı Melik Saîd adına telif edilen eser dört bölümden meydana gelmektedir. Ahlâk kurallarına, saltanat ve yönetime, dinî esaslara dair bazı bilgileri ihtiva eden kitap Kahire’de yayımlanmıştır (1283, 1306, 1310). 2. Nefâʾisü’l-ʿanâsır li-mecâlisi’l-Meliki’n-Nâsır. Kâtib Çelebi, el-ʿİkdü’l-ferîd için zikrettiği muhtevayı bu eser için de benzer ifadelerle tekrarlamaktadır (Keşfü’z-zunûn, II, 1965; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 607; Suppl., I, 839). 3. Metâlibü’s-sûl fî menâkıbi âli’r-Resûl. On iki imamın menâkıbından bahseder. Süleymaniye (Zühdü Bey, nr. 87; Yenicami, nr. 899) ve Beyazıt (Veliyyüddin Efendi, nr. 2648) kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan eser Tahran (1287, Sıbt İbnü’l-Cevzî’nin Tezkiretü’l-havâs, adlı eseriyle), Leknev (1302) ve Necef’te (1381) basılmıştır. 4. Miftâhu’l-felâh fî iʿtikadi ehli’s-salâh. Tasavvuf konusunda telif edilmiş olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2361/1, vr. 1b-36b). 5. Zübdetü’l-makal fî fezâʾili’l-ashâb ve’l-âl. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde bir nüshası mevcuttur (Damad İbrâhim, nr. 303, 128 varak). Ebû Sâlim’in ayrıca İnâsü’l-hikem min enfâsi’l-Hakem (Brockelmann, GAL Suppl., I, 839), Tahsîlü’l-merâm fî tafzîli’s-salât ʿale’s-sıyâm ile (Brockelmann, GAL, I, 607) Zübdetü’l-musannefât fi’l-esmâʾ ve’s-sıfât adlı eserlerinden de söz edilmektedir.

Cefr Konusundaki Eserleri. 1. ed-Dürrü’l-munazzam fi’s-sırri’l-aʿzam. Cefre dair geniş bilgiler veren ve Cefru İbn Talha, Miftâhu’l-cefr diye de tanınan eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1984; Ayasofya, nr. 517; Lâleli, nr. 1532; Süleymaniye, nr. 1060), Köprülü (nr. 926) ve Millet (Ali Emîrî, nr. 2429) kütüphanelerinde çeşitli yazmaları mevcut olup Hindistan’da el-Cefrü’l-câmiʿ ve’n-nûrü’s-sâtıʿ adıyla basılmıştır (ts.). Bu eser Keşfü’z-zunûn’da (I, 592) el-Cefrü’l-câmiʿ ve’n-nûrü’l-lâmiʿ, Hediyyetü’l-ʿârifîn’de (II, 125) el-Cefrü’l-câmiʿ ve misbâhu’n-nûri’l-lâmiʿ şeklinde kaydedilmektedir. 2. Risâle fi’l-cefr. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Lâleli, nr. 3663/3).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 293-294; a.mlf., el-ʿİber, III, 269; Safedî, el-Vâfî, III, 176; Ebû Şâme, ez-Zeyl ale’r-Ravzateyn, s. 188; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 128-129; Sübkî, Tabakatü’ş-Şâfiʿiyye, VIII, 63; İsnevî, Tabakatü’ş-Şâfiʿiyye, II, 503-504; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 213; Makrîzî, Kitâbü’s-Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 396; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 33; Keşfü’z-zunûn, I, 360, 592, 734; II, 954, 1152, 1714, 1760, 1965; İbnü’l-İmâd, Şezerât, V, 259-260; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîhi Halebi’ş-şehbâ, Haleb 1342/1923, IV, 437-438; Serkîs, Muʿcem, I, 69, 147-148; Brockelmann, GAL, I, 607-608; Suppl., I, 838-839; Îzâhu’l-meknûn, II, 499; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 125; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Zeylü Keşfi’z-zunûn, Tahran 1387/1967, s. 91; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 104-105; Abdülazîz Tabâtabâî, “İbn Talha”, DMBİ, IV, 144-145.

Ali Öngül

EBÛ SEHL el-MESÎHÎ

(bk. MESÎHÎ, Ebû Sehl)

EBÛ SEHL b. NEVBAHT

أبو سهل بن نوبخت

Abbâsîler'in ilk döneminde yaşayan astronom ve astrolog.

Astronomi, astroloji, edebiyat, kelâm ve siyaset gibi birçok alanda şöhret kazanmış olup Şiî olan ünlü Nevbaht ailesinin önde gelenlerindendir. Bu ailenin kurucusunun Şâhnâme'de adı geçen Gûderz'in oğlu Gîv olduğu söylenirse de adı bilinen ilk ferdi Hakîm (Fârisî) unvanıyla anılan, Halife Mansûr'un başmüneccimi ve muhtemelen Fî Serâʾiri ahkâmi'n-nücûm adlı eserin (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2951/7; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2684/2) yazarı olan Nevbaht veya Neybaht'tır.

Ebû Sehl'in asıl adının Hurşîdmâh (Harşâdmâh) Taymâzâ (Tîmâz)

Mâbâdâr Husrevâ Behşâd olması, özellikle bu ismin güneş ve ay kelimelerini içermesi, baba Nevbaht'ın ihtidâ etmesinden önce, muhtemelen Abbâsî hilâfetinin başlangıcında veya biraz önce doğmuş olabileceğini akla getirmektedir. Kaynaklarda kendisine Ebû Sehl künyesinin Mansûr tarafından verildiği belirtilir. Bu künyenin bilhassa o devirde ve o devri takip eden yıllarda yaygın şekilde kullanıldığı, büyük kısmı bu aileden gelmeyen pek çok kişinin bu künye ile meşhur olduğu bilinmektedir.

Mansûr'un hilâfetinin (754-775) sonuna doğru öldüğü sanılan babasının yerine başmüneccim olan Ebû Sehl, halifenin yakın adamlarından biri haline gelerek onunla birlikte 775 yılında hacca gitti. Mansûr'un halefleri Mehdî-Billâh (775-785) ve Hâdî-İlelhak (785-786) dönemlerinde saraydaki görevinin ne olduğu bilinmemekle birlikte Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Hizânetü'l-hikme'de Pehlevîce'den ve diğer dillerden Arapça'ya tercüme yapmakla görevlendirilenler arasında onun adına da rastlanmaktadır. Hârûnürreşîd'in hilâfetinde sağ olduğu bilinen Ebû Sehl'in ne zaman öldüğü belli değildir. Her ne kadar kaynaklarda belirtilmiyorsa da hilâfet sarayındaki müneccimlik görevini ölünceye kadar sürdürdüğü düşünülebilir.

Eserleri. İbnü’n-Nedîm, Ebû Sehl’in çoğu bugün mevcut olmayan yedi kitabının adını vermektedir. Fuat Sezgin ise on bir risâle ve kitabını sayar (GAS, VII, 114). Bunlardan en çok bilineni Kitâbü’l-Yehbutân (Nehmutân) fi’l-mevâlîd olup bunun dışındaki başlıca kitapları da şunlardır: Delâletü’l-kevâkib (Tahran Meclis Ktp., nr. 6452’de bir kısmı var), Kitâbü’l-Müntehabât (Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Sefînetü’l-ahkâm adlı kitabına kaynak olan en önemli eseri), Kitâbü’t-Teşbîh ve’t-temsîl, Kitâbü Tahvîli sini’l-mevâlîd, Kitâbü’l-Feˀ li’n-nücûmî.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 225, 299-301; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ˁulemâˀ, s. 266-267; Abbas İkbal, Hânedân-ı Nevbahtî, Tahran 1933; Sezgin, GAS, VI, 60, 108; VII, 100-101, 114; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 303; Seyyid Hasan es-Sadr, Teˀsîsü’ş-Şîˁa, Beyrut 1401/1981, s. 363-364; Aˁyânü’ş-Şîˁa, VIII, 410-412; D. Pingree, “Astornomy and Astrology in India and in Iran”, ISIS, LIV (1963), s. 240; a.mlf., “Abu Sahl b. Nawbakt”, EIr., I, 369; L. Massignon, “Nevbaht”, İA, IX, 219; a.mlf., “Nevbahtî”, a.e., IX, 220; a.mlf., “Nawbakht”, EI² (İng.), VII, 1043-1044.

Cengiz Aydın

EBÛ SELEME b. ABDURRAHMAN b. AVF

أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف

Ebû Seleme (Abdullah) b. Abdirrahmân b. Avf el-Kureşî ez-Zührî (ö. 94/712-13)

Hadis hâfızı, Medineli yedi tâbiîn fakihinden biri.

22 (642-43) yılı civarında Medine'de doğdu. Bazı nesep âlimleri adının Abdullah olduğunu belirtmekte, alfabetik sıralanmış kaynakların bir kısmında biyografisi "Abdullah" maddesinde yer almaktadır. Adını İsmâil, hatta Ebû Seleme şeklinde kaydedenler varsa da Ebû Seleme'nin onun künyesi olduğu anlaşılmakta, ancak Ebû Seleme b. Abdurrahman diye tanınmaktadır. Kendisi on yaşında iken aşere-i mübeşşere*den olan babası Abdurrahman b. Avf vefat etti. Annesi Tümâdır, hıristiyan Kelb kabilesinin reisi Asbağ b. Amr'ın kızı olup sahâbedendir. Hz. Peygamber, Kelb kabilesine gönderdiği seriyyeye Abdurrahman b. Avf'ı kumandan tayin ederek (bk. DÛMETÜLCENDEL) ona kabile reisinin kızıyla evlenmesini tavsiye etmiş ve bu evlilikten Ebû Seleme dünyaya gelmiştir. Ebû Seleme'yi Hz. Ebû Bekir'in kızı Ümmü Külsûm emzirdiği için Hz. Âişe onun süt teyzesi olmuş, bu sebeple Ebû Seleme Âişe'nin ilminden kolayca faydalanma imkânı bulmuştur. Hz. Osman, Üsâme b. Zeyd, Abdullah b. Selâm, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ümmü Seleme, Ümmü Süleym, Ebû Hüreyre, Mugıre b. Şu'be kendilerinden faydalandığı sahâbîlerden bazılarıdır. Urve b. Zübeyr ve Atâ b. Yesâr gibi tâbiîlerden hadis rivayet etmiş olup küçük yaşta iken babası öldüğünden ondan yaptığı rivayetler mürsel* sayılmıştır. Kendisinden oğlu Ömer ile Şa'bî, Ömer b. Abdülazîz, Nâfi', Zührî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Hişâm b. Urve gibi tanınmış âlimler hadis öğrenmişlerdir. Saîd b. Âs 49 (669) yılında Medine valisi olunca onu kadı olarak görevlendirdi ve 54 (674) yılında valilikten azledilinceye kadar Ebû Seleme bu görevde kaldı. Daha sonra da yerine kardeşi Mus'ab getirildi. Ebû Seleme 94 (712-13) yılında Medine'de vefat etti. Bu tarih 93

(711-12), hatta 104 (722-23) olarak da zikredilmiştir.

Tâbiînin ikinci tabakasında yer alan Ebû Seleme, çok hadis bilen güvenilir bir muhaddis ve pek çok fetvası bulunan tanınmış bir fıkıh âlimidir. “Fukahâ-i seb‘a” diye bilinen Medineli yedi fakihin yedincisi tartışmalı olup ileri sürülen üç isimden biri de Ebû Seleme’dir. Medineli bu on âlime “fukahâ-i ehl-i Medîne” adı verilmekte, o devirde Medine’de en çok hadis bilen iki kişiden birinin Urve b. Zübeyr, diğerinin de Ebû Seleme olduğu söylenmektedir. Mâlik b. Enes onun bir ilim adamı, Ebû Zür‘a er-Râzî güvenilir bir muhaddis olduğunu kaydederler. Zührî dört büyük “ilim denizi” gördüğünü söyleyerek fukahâ-i seb‘adan Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe ile Ebû Seleme’nin adını sayar. Ebû Seleme’nin İbn Abbas ile sık sık tartışarak çeşitli konularda onunla ihtilâfa düştüğü ve bu tutumu sebebiyle İbn Abbas’tan gerektiği şekilde faydalanamadığı söylenmektedir. Hz. Âişe bundan dolayı onu kınamıştır. Ebû Seleme’nin kendisine fazlaca güvendiğini gösteren başka rivayetler de vardır. Nitekim Şa‘bî’den nakledildiğine göre Ebû Seleme Kûfe’ye gittiğinde Şa‘bî onu ziyaret ederek Medine’nin en âlim zatının kim olduğunu sormuş, o da kendini ima etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 155-157; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, V, 130; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 237-238; Vekî‘, Ahbârü’l-kudât, I, 116-118; Nevevî, Tehzîb, II, 240-241; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 287-292; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 81-100 (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1411/1990, s. 522-523; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 63; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 116; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 453-454; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, XII, 115-118; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 451; Sükeyne eş-Şihâbî, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, Dımaşk 1989, XIII, 7-10.

Mücteba Uğur

EBÛ SELEME el-HALLÂL

أبو سلمة الخلاّل

Ebû Seleme Hafs b. Süleymân el-Hallâl el-Hemdânî (ö. 132/750)

Abbâsîler'in ilk veziri.

İslâm tarihinde vezir unvanını alan ilk kişidir. Bazı kaynaklara göre Kûfe'de bir mahalleye adını veren Sebî' kabilesinin, diğer kaynaklara göre Hâris b. Kâ'b kabilesinin İran asıllı mevlâ*sı idi. Kılıç kını veya sirke imal ederek sattığı, yahut bunları yapanlarla görüştüğü için kendisine "Hallâl" denilmiştir. Abbâsî ihtilâl hareketinin önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Zengin olan Ebû Seleme servetini ihtilâl hareketini desteklemek için harcamıştır. Meşhur Abbâsî dâisi Bükeyr b. Mâhân, 127 (744-45) yılında ölümünden

önce akrabası Ebû Seleme'yi İmam İbrâhim b. Muhammed'e tavsiye etmiş, İmam İbrâhim de onu geniş yetkilerle aynı yıl Horasan'a yollamıştır. Ebû Müslim'in Horasan'a gönderilmesine kadar ihtilâl hareketini organize eden Ebû Seleme gittiği her yerde Hâşimî liderlerinden yakın ilgi görmüştür.

Emevî hânedanına son veren ihtilâl ordusunda yer alan Ebû Seleme Kûfe'ye vali tayin edildi. Ancak Emevîler Abbâsî kuvvetleriyle çarpışmaya devam ettikleri ve ortam henüz uygun olmadığı için faaliyetlerini gizlice sürdürüyordu. Muharrem 132 (Eylül 749) tarihinde Hasan ve Humeyd b. Kahtabe kardeşlerin kumandasındaki Abbâsî ordusu Kûfe'yi ele geçirince Ebû Seleme saklandığı yerden çıktı. Şehre giren Hâşimî emîrler tarafından "vezîr-i Âl-i Muhammed" unvanıyla, henüz belirlenmemiş olan Abbâsî halifesinin vezirliğine getirildi ve ihtilâlin yönetimini eline aldı.

Kaynakların belirttiğine göre Ebû Seleme İmam İbrâhim'in maiyetinde çalışmasına rağmen Hz. Ali evlâdını tutuyor ve hilâfette daha çok onların hakkı olduğunu düşünüyordu. Hatta Ali evlâdından üç kişiyle mektuplaşıp halifeliği onlara teklif etmişti. Bunlar Abdullah Mahd b. Hasan, Ömer Eşref

b. Zeynelâbidîn ve Ca‘fer es-Sâdık’tı; ancak hiçbiri bu teklifi kabul etmedi. Abbâsî ailesi mensupları ihtilâl ordusundan bir ay sonra Kûfe’ye geldikleri zaman Ebû Seleme ve Hz. Ali evlâdı taraftarları onları iyi karşılamadılar. Ebû Seleme Abbâsî ailesinin kaldığı yeri bir süre Horasanlılar’dan sakladı; zira Vâsıt henüz zaptedilmediği için ortaya çıkmaya gerek olmadığını söylüyordu. Fakat Ebû Müslim’in güvenilir adamlarından Ebü’l-Cehm b. Atıyye bir tesadüf eseri Abbâsî ailesinin kaldığı yeri buldu ve hemen Hammâm - A‘yen’deki Horasan ileri gelenlerine durumu bildirdi. Bunlardan on iki kişi Kûfe’ye gelerek Ebü’l-Abbas es-Seffâh’a biat ettiler. Ebû Seleme de bu oldubittiyi kabul etmek zorunda kaldı. Cuma günü Kûfe Camii’nde Abbâsî hânedanı adına halktan biat alan (132/749) yeni halife Ebü’l-Abbâs Ebû Seleme’yi vezirlikte bırakmak istiyor veya muhtemelen buna zorlanıyordu. Ancak Ali evlâdını açıkça desteklemesi ve bu tutumunu sürdürmesi buna engel oluyordu.

Ebü’l-Abbas Kûfeliler’e güvenmediği için karargâhını Hammâm - A‘yen’de kurdu. Daha sonra Ebû Seleme’den uzaklaşmak için ikametgâhını Hâşimiye’ye nakletti. Aralarındaki güvensizlik gittikçe artıyordu. Ebû Seleme Hz. Ali evlâdına olan sevgisini açıkça dile getiriyordu ve idare de onun elindeydi. Üç dört ay boyunca bütün yetkilerini kullanarak ülkeyi idare etti. Halife Ebü’l-Abbas, henüz hiçbir kuvvete sahip olmadığı için Ebû Seleme’ye karşı bir harekete girişemiyordu. Horasan ordusu üzerinde büyük nüfuzu olan Ebû Müslim’in yardımını temin için kardeşi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’u ona yolladı. Ebû Müslim de gönderdiği adamlarıyla Receb 132 (Şubat 750) tarihinde Ebû Seleme’yi Enbâr’da öldürterek Ebü’l-Abbas’ı büyük bir gaileden kurtardı. Başka bir rivayette ise Ebû Müslim’in Ebü’l-Abbas es-Seffâh’a mektup yazıp Ebû Seleme’yi öldürtmesini istediği, ancak halifenin, onun Abbâsî ailesine büyük yardımları olduğunu söyleyerek böyle bir harekete tevessül edemeyeceğini bildirdiği ifade edilmektedir.

Abbâsî ihtilâlinin başarıya ulaşmasında büyük rolü olan Ebû Seleme kültürlü, cömert ve kabiliyetli bir vezirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, Âşir Efendi Ktp., nr. 597-598, vr. 301b-303[a]; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl (nşr. W. Guirgass), Leiden 1888, s. 336; Ya'kūbî, Târîh, II, 314, 345, 349, 352; Taberî, Târîẖ (de Goeje), II, 1916, 1949; III, 5-7, 16, 20-22, 24, 27, 28, 58, 60, 62; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, Kahire 1938, s. 84-89; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), VI, 133; a.e. (Abdülhamîd), III, 284-285; Ebû Ali Bel'amî, Tarıh-i Taberī (Fr. trc. H. Zotenberg), Paris 1867-74, IV, 333 vd., 346 vd.; İbnü't-Tıktaka, el-Fahrî, s. 154-156; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 195-197; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 7-8; D. Sourdel, Le Vizirat 'Abbaside, Damas 1959, I, 65-73; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 244, 257-259; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1971-76, I, 182, 185-188; II, 1-3; a.mlf., The 'Abbasid Revolution, Cambridge 1979, s. 153, 155, 161-167; "Abbasîler Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, III, 26, 33-39, 59; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847 (doktora tezi, 1993), İSAM Ktp., nr. 24.366, s. 52; S. Moscati, "Abu Salama al-Khallal", EI[2] (Fr.), I, 153; R. W. Bulliet, "Abu Salama", EIr., I, 382-383.

Hakkı Dursun Yıldız

EBÛ SELEME el-MAHZÛMÎ

أبو سلمة المخزومي

Ebû Seleme Abdullāh b. Abdilesed b. Hilâl el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 4/625)

İslâm'a ilk giren ve Medine'ye ilk hicret eden sahâbîlerden biri.

Hz. Peygamber'in süt kardeşi ve halası Berre bint Abdülmuttalib'in oğludur. Hanımı Ümmü Seleme ile birlikte önce Habeşistan'a, sonra da Akabe biatlarından bir yıl evvel Medine'ye hicret etti. Kureyş kabilesinden Medine'ye ilk hicret eden kişi olan Ebû Seleme'yi Hz. Peygamber Uşeyre Gazvesi'ne çıkarken Medine'de yerine vekil bıraktı. Ebû Seleme Bedir ve Uhud gazvelerine katıldı ve Uhud Gazvesi'nde yaralandı. Bir ay kadar tedavi gördükten sonra Benî Esed üzerine sevkedilen otuz beş kişilik Katan Seferi'ne (Seriyyetü'l-Katan) kumanda etti. Medine'ye döndüğü zaman Uhud'da aldığı yaranın nüksetmesi sonucu vefat etti, gözlerini Hz. Peygamber kapattı. Ölümünden sonra da hanımı Ümmü Seleme'yi nikâhı altına aldı.

Ebû Seleme'den rivayet edilen iki hadis Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer almaktadır (IV, 278).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 278; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 7, 340-346; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 468; İbn Sa'd, et-Tabakat, III, 239-242; VIII, 87; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 338-339; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe (Bennâ), III, 294-296; VI, 152; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 150-153; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 335.

Selâhattin Polat

EBÛ SELEME et-TEBÛZEKÎ

(bk. TEBÛZEKÎ)

EBÛ SEVBÂN el-MÜRCİÎ

أبو ثوبان المرجئي

Mürcie'ye bağlı Sevbâniyye kolunun kurucusu.

(bk. MÜRCİE)

EBÛ SEVR

أبو ثور

Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Hâlid b. Ebi'l-Yemân el-Kelbî el-Bağdâdî (ö. 240/854)

Mezhep kurucusu büyük fıkıh ve hadis âlimi.

Doğum yeri ve yılı hakkında bilgi yoksa da bütün kaynaklarda Bağdat'ta yetişip orada tahsil gördüğü kaydedilmektedir. Yetmiş yaşında vefat ettiğine dair İbn Kani'den nakledilen rivayet, hemen hemen bütün kaynaklarda ölüm tarihi olarak zikredilen 240 (854) yılı ile birlikte değerlendirildiğinde 170'te (786) Bağdat'ta doğduğu söylenebilir. İbn Hallikân vefat tarihini 246 (860) olarak kaydetmiştir.

Fıkıhta mutlak müctehid olan Ebû Sevr hadiste de hâfızlık derecesine ulaşmıştır. Nesâî, Hatîb el-Bağdâdî gibi hadis tenkitçileri onun hadiste "sika - me'mûn"

olduğunu söylemiş, Nevevî de sika olduğunda ittifak bulunduğunu kaydetmiştir. Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî gibi meşhur hadisçilerden hadis dinlemiş; Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Ebû Hâtim er-Râzî gibi birçok meşhur muhaddis de kendisinden rivayette bulunmuştur.

Fıkıh ilmini önceleri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den, Şâfiî Bağdat'a geldikten sonra da ondan öğrendi. Böylece "ehl-i re'y" olarak bilinen Iraklılar'ın fıkhı ile "ehl-i hadis" olarak bilinen Hicazlılar'ın fıkhını kendisinde birleştirmiş oldu. Fakat onda Şâfiî'nin tesiri daha ağır basar. Ebû Sevr, re'yi tamamen terketmemekle birlikte hadis ekolüne mensup müctehidlerden sayılır. Fıkıh sahasında da çok talebesi olmuştur. Dâvûd ez-Zâhirî, Ahmed b. Yahyâ el-Bağdâdî, Ca'fer b. Muhammed el-Hayyât bunlardandır.

Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden ve onun kadîm mezhebinin (eski görüşlerinin) râvilerinden oluşu, İbn Hallikân ve Tâceddin es-Sübkî gibi bazı Şâfiîler'in Ebû Sevr'i kendi mezheplerinden saymalarına sebep olmuştur. Ancak onunla Şâfiî arasındaki münasebeti bir talebe - hoca münasebeti olarak değerlendirmek daha doğru olur. Nitekim İbnü'n-Nedîm, Kādî İyâz, Burhâneddin İbn Ferhûn, Abdülhay İbnü'l-İmâd gibi pek çok biyografi yazarı, Ebû Sevr'in müstakil müctehidlerden olduğunu ve kendine mahsus bir mezhebi bulunduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Râfiî ve Nevevî gibi meşhur Şâfiî âlimleri de bu kanaatte olup onun müstakil görüşlerinin mezhep içerisinde bir farklı görüş şeklinde değerlendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. Ebû Sevr mezhebinin esas olarak Şâfiî mezhebine yakın olduğu söylenebilirse de bu husus ikisinin aynı mezhep olduğu anlamına gelmez. Ondan ulemânın çoğunluğuna muhalif ve şâz kabilinden bazı ictihadî görüşler de nakledilmiştir (meselâ bk. Sübkî, II, 77-80; Muhammed el-Hudarî, s. 187).

Diğer birçok mezhep gibi Ebû Sevr mezhebi de fazla taraftar bulamamış ve uzun zaman yaşayamamıştır. Bununla birlikte IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar Azerbaycan ve Ermeniye bölgesinde çok sayıda müntesibinin bulunduğu nakledilir.

Ebû Sevr'in fıkha, sünneti müdafaaya, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin ihtilâfları ile Kur'an ahkâmına dair kitaplar yazdığı rivayet edilir. İbnü'n-Nedîm, el-Mebsût fi'l-fıkh adlı bir eserinden bahsetmektedir (el-Fihrist, s. 265). Ancak zamanımıza kadar gelen herhangi bir eseri bilinmemektedir. Mukayeseli fıkıh kitaplarında, tefsirlerde ve hadis şerhlerinde dağınık olarak yer alan fıkhî görüşleri, Sa'dî Hüseyin Ali Cebr tarafından hazırlanan bir yüksek lisans çalışmasına konu edilmiş ve bu çalışma Fıkhü'l-İmâm Ebî Sevr adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 265; Hatîb, Târîhu Bağdâd, VI, 65-69; Nevevî, Tehzîb, II, 200-201; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 26; Zehebî,

Tezkiretü'l-huffâz, II, 512-513; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 29-30; Safedî, el-Vâfî, V, 344-345; Sübkî, Tabakat (Tanâhî), II, 74-80; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, I, 118-119; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâz, (Ömer), s. 223; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 93-94; Sezgin, GAS, I, 491; Muhammed el-Hudarî, Târîhu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Kahire 1390/1970, s. 186-187; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 99; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Medine 1397/1977, II, 1718; Sa'dî Hüseyin Ali Cebr, Fıkhü'l-İmâm Ebî Sevr, Beyrut 1403/1983, s. 51-101; F. Kern, "Ebû Sevr", İA, IV, 49; J. Schacht, "Abu Thawr", EI^2 (İng.), I, 155.

Muhsin Koçak

EBÛ SUFRE

أبو صفرة

Ebû Sufre Zâlim b. Serrâk b. Subh el-Ezdî el-Atekî

Tanınmış emîr ve Horasan Valisi Mühelleb'in babası, sahâbî.

Uman'la Bahreyn arasındaki Debâ'da yaşayan Ezdliler'dendir. Adının Katı', babasının adının Sârik olduğu da söylenmektedir. Atekî nisbesini Ezd'in bir kolu olan Atîk'ten almıştır. Bazı Şiî kaynakları onun aslen İranlı olduğunu kaydeder. Kabilesi İslâmiyet'i kabul ettiği zaman Medine'ye gönderilen heyet içinde o da vardı. Ebû Sufre uzun boyu, iri cüssesi, güzel yüzü, fasih konuşması ve sarı renkli uzun elbisesiyle Resûl-i Ekrem'in dikkatini çekti; biat etmek üzere yanına geldiğinde kendisiyle ilgilendi ve adını, sarı renkli elbisesinden dolayı "Ebû Sufre" olarak değiştirdi. Bir rivayete göre ise on sekiz oğlu ve Sufre adında bir kızı olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber ona bu künyeyi verdi. Kendileri gibi Ezdli olan Huzeyfe b. Yemân'ı, başka bir rivayete göre hemşehrileri Huzeyfe b. Mihsan'ı (Yâkūt, II, 435) onlarla birlikte zekât âmili olarak gönderdi. İbn Abdülber, Ebû Sufre'nin Hz. Peygamber zamanında müslüman olmakla beraber sözü edilen heyetin içinde bulunmadığını, on çocuğuyla birlikte Hz. Ömer'in (bazı rivayetlere göre ise Hz. Ebû Bekir'in) yanına geldiğini söylemektedir. Onun Asr-ı saâdet'te küçük bir çocuk olduğunu ileri sürenler de vardır (aş. bk.).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra zekât vermeyi kabul etmeyerek irtidad edenlerin arasına Ebû Sufre'nin kabilesi de katıldı. Halife Ebû Bekir onların üzerine İkrime b. Ebû Cehil kumandasında bir ordu gönderdi. Müslümanlarla savaşa giren kabile mensuplarının çoğu bu savaşta öldü. Kalanların bir kısmı Medine'ye, bir kısmı da başka yerlere gönderildi. O sıralarda Ebû Sufre'nin henüz bülûğa ermemiş bir çocuk olduğu, Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmek üzere Huzeyfe b. Yemân tarafından Medine'ye gönderildiği de söylenmektedir (İbn Sa'd, VII, 102; İbn Hacer, IV, 108). Ebû Sufre yeniden İslâmiyet'e dönünce halife onu serbest bıraktı. Kabile

halkının bir kısmı tekrar Debâ'ya dönerken Ebû Sufre'nin de aralarında bulunduğu başka bir grup Basra'ya yerleşti.

Ebû Sufre'nin Hz. Ebû Bekir ve Ömer'le görüşmeler yaptığı, çocuklarıyla Hz. Ömer'in huzuruna çıktığı zaman, daha sonra Basra'yı Hâricîler'e karşı koruyacak ve Horasan valiliği yapacak olan en küçük oğlu Mühelleb'i halifenin beğendiği ve, "Bu senin çocuklarının önderidir" dediği kaydedilmektedir.

Basra'da vefat eden ve cenaze namazı Hz. Ali tarafından kıldırılan Ebû Sufre'nin ölüm tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'r-Ridde (nşr. Yahyâ el-Cebûrî), s. 55-57, 59, 201; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 399; İbn Hazm, Cemhere, s. 367-368; İbn Sa'd, et-Tabakat, VII, 101-102; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 109-110; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 435-436; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, III, 103; IV, 379; VI, 174; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 108-109; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elkāb, Beyrut 1983, s. 97-99; Reckendorf, "Ezd", İA, IV, 430.

Raşit Küçük

EBÛ SÜFYÂN

أبو سفيان

Ebû Süfyân Sahr b. Harb b. Ümeyye (ö. 31/651-52)

Kureyş kabilesinin reislerinden, sahâbî.

Hicretten elli yedi yıl önce (m. 565) Mekke'de doğdu. Bedir Gazvesi'nde öldürülen oğlu Hanzale'den dolayı Ebû Hanzale künyesiyle de anılır. Annesi,

Hz. Peygamber'in hanımı Meymûne'nin halası olan Safiyye bint Hazn el-Hilâliyye, babası Kureyş kabilesi ileri gelenlerinden Harb b. Ümeyye'dir. Çocukluğu Mekke'de refah içinde geçti. Hz. Peygamber'in amcası Abbas onun en samimi çocukluk arkadaşıydı.

Ebû Süfyân babası gibi ticaretle meşgul oldu. Okuma yazma bilen çok az sayıdaki Mekkeli'den biriydi. Kısa sürede kendini kabul ettirerek görüşüne başvurulan, sözüne güvenilen, kabilesinin ticaret işlerini yöneten bir Kureyş büyüğü durumuna geldi. Resûlullah'ın peygamberliğini ilân etmesinden sonra Kureyş ileri gelenleri gibi o da İslâm'a cephe aldı. Onun bu tavrında, Ümeyye ailesiyle Hz. Peygamber'in mensup olduğu Benî Hâşim arasında öteden beri devam edegelen rekabet ve düşmanlığın önemli rolü vardır.

İslâmiyet'in Mekke'de hızla yayılması ve Hamza ile Ömer'in müslüman olmaları Kureyş kabilesini endişeye sevkedince, yeğenini davasından vazgeçirmek üzere Ebû Tâlib'e gönderilen heyetlerde ve Dârünnedve'de toplanıp Hz. Muhammed'in öldürülmesine karar veren müşrikler arasında Ebû Süfyân da yer aldı. Fakat hicret öncesinde Hz. Peygamber'e ve müslümanlara fiilî olarak eziyet edenler arasında bulunmadı. Hz. Muhamed'in gençlik yıllarında onun Mekke'de sahip olduğu siyasî nüfuz, etkili bir görevde veya makamda bulunmasından değil Ümeyye'nin zenginlik ve nüfuzuyla kendi şahsî kabiliyetinden kaynaklanıyordu.

Hicretten iki yıl sonra Ebû Süfyân'ın riyâsetinde Suriye'den gelmekte olan bir ticaret kervanı Hz. Peygamber'in emriyle müslümanlar tarafından ele geçirilmek istendi. Bunu haber alan Ebû Süfyân kervanın yolunu değiştirerek müslümanların takibinden kurtuldu ve Mekke'ye ulaştı. Fakat bu olay, Kureyş'in lideri Ebû Cehil'in tahrikleriyle Bedir Savaşı'na sebep oldu. Ebû Cehil'in bu savaşta ödürülmesi üzerine Ebû Süfyân Mekke müşriklerinin reisi oldu. Kureyş, Bedir mağlûbiyetinin intikamını bir an önce alma görevini ona verdi ve bu savaşa sebep olan Suriye kervanındaki malları müslümanlara karşı yapılacak savaşın masraflarına tahsis etti.

Bedir'in intikamını almadıkça yıkanmayacağına yemin eden Ebû Süfyân, hicretin 3. yılı Şevval ayı ortalarında (Mart 625) cereyan eden Uhud Savaşı'na müşrik ordusunun kumandanı olarak katıldı. Karısı Hind bint Utbe de diğer Kureyş kadınlarıyla birlikte def çalarak orduyu savaşa teşvik ediyordu. Bu savaşta müşrikler, parlak bir zafer elde edememekle beraber Hz. Peygamber'in amcası Hamza'nın Vahşî tarafından şehid edilmesi sebebiyle bir ölçüde intikam duygularını tatmin etmiş oluyorlardı. Hind de aynı intikam duygusuyla Hz. Hamza'nın ciğerini çıkarıp ağzında çiğnemişti. Ebû Süfyân Hendek Gazvesi'nde de Kureyş'in kumandanlığını yaptı. Onun bu liderlik görevinin Mekke'nin fethine kadar sürdüğü, müslümanlara karşı yapılan hareketlerde en üst seviyede rol aldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in, Bizans İmparatoru Herakleios'u İslâm'a davet etmek üzere Dihye b. Halîfe el-Kelbî'yi Suriye'ye gönderdiği günlerde (Muharrem 7/Mayıs 628) Ebû Süfyân da otuz kişilik bir ticaret kafilesiyle birlikte Suriye'ye gitmişti. Herakleios Kudüs'te (bazı rivayetlere göre Humus'ta) iken Resûlullah'ın mektubunu alınca onun kavmine mensup biriyle görüşmek istediğini söyledi. O sırada Gazze'de bulunan Ebû Süfyân ve kafiledeki arkadaşları imparatorun isteği üzerine Kudüs'e getirildiler. Soyunun Resûl-i Ekrem'e yakınlığı sebebiyle Ebû Süfyân ile görüşmeyi tercih eden Herakleios ona Hz. Peygamber'in soyu, ahlâkı, Müslümanlığı kabul edenlerin sosyal durumu, sayılarının çoğalıp çoğalmadığı, müslüman olduktan sonra dinden dönenlerin bulunup bulunmadığına dair, ayrıca neleri emrettiği, onunla yaptıkları savaşlarda kimin galip geldiği gibi hususlarda çeşitli sorular sordu. Ebû Süfyân'ın, ona gerçek dışı bilgiler vermeyi arzu ettiği halde yalan söylediğinin duyulmasından korktuğu için doğru cevaplar

vermek zorunda kaldığı rivayet edilir (ayrıca bk. HERAKLEIOS).

Mekkeliler'in Benî Bekr'e yardım ederek müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı bozmaları üzerine Hz. Peygamber de müttefiki Huzâa kabilesine yardım vaad etti. Bu durum Kureyşliler'i telâşa düşürdü; reisleri Ebû Süfyân'ı Medine'ye göndererek anlaşmayı yenilemek istediler. Fakat Ebû Süfyân, Medine'de Hz. Peygamber'in hanımı olan kızı Ümmü Habîbe dahil hiç kimseden ilgi görmedi. Bu durum onun Kureyşliler nezdindeki itibarının sarsılmasına yol açtı. Mekke'yi fethetmek üzere harekete geçen İslâm ordusu Mekke yakınında Cuhfe'de karargâh kurunca Ebû Süfyân çocukluk arkadaşı Abbas b. Abdülmuttalib'in ısrarlarıyla Hz. Peygamber'in huzuruna çıktı ve İslâmiyet'i kabul etmek zorunda kaldı. Hz. Peygamber de fetih günü Mekke'de Ebû Süfyân'ın evine sığınanlara eman verileceğini bildirerek onu taltif etti. Ebû Süfyân'ın bunu Mekkeliler'e bizzat duyurması herkesten önce karısı Hind'in sert tepkisine yol açtı.

Ebû Süfyân'ın müslüman olduktan sonra katıldığı Huneyn Gazvesi'nin ilk safhasında müslüman öncü birliklerinin yenilmesine sevinmesi (İbn Hişâm, II, 443) İslâmiyet'i henüz gönülden kabul etmediğini göstermektedir. Hz. Peygamber, bu savaşta elde edilen ganimeti paylaştırırken müellefe-i kulûb*dan olan Ebû Süfyân'a 100 deve ile kırk ukıyye gümüş verdi. Oğulları Yezîd ile Muâviye de bu gruptan kabul edilerek kendilerine 100'er deve verildi. Bir şehir devletinin başkanlığından normal bir vatandaş durumuna düşen Ebû Süfyân'a ve oğullarına gösterilen bu ilgi onları çok memnun etti.

Ebû Süfyân Tâif Muhasarası'na da katıldı ve bu sırada bir gözünü kaybetti. 9. (630) yılda Necranlılar'la yapılan anlaşmanın şahitleri arasında yer alan Ebû Süfyân, Belâzürî'ye göre şartsız teslim olan Cüreş şehrine vali tayin edildi (Fütûh, s. 84); Hz. Ebû Bekir döneminde ise Necran âmilliğinde de bulundu (a.e., s. 150). Hz. Peygamber'in vefatı sırasında Ebû Süfyân Mekke'de bulunuyordu. İbn İshak'a göre Resûl-i Ekrem onu Mekke yakınlarındaki Kudeyd'de bulunan Menât putunu yıkmakla görevlendirmişti. Hz. Ebû Bekir'in halife olmasına karşı çıkan Ebû Süfyân daha sonra ona biat etti. Yetmiş yaşlarında iken Suriye'nin fethine gönderilen orduya katıldı. Yermük Savaşı'nda oğlu Yezîd'in idaresinde askerleri cesaretlendirmek için gayret sarfetti. Taberî onun gözünü bu

savaşta kaybettiğini söylemektedir (Târîh, I, 2101). Zehebî'ye göre ise gözlerinden birini Tâif Muhasarası'nda, diğerini de Yermük'te kaybetmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 106).

Ebû Süfyân 31'de (651-52) Medine'de vefat etti. Onun 30 (650-51), 32 (652-53) ve 34 (654-55) yıllarında öldüğünü söyleyenler de vardır.

Hz. Peygamber'in kâtipleri arasında yer aldığı söylenen Ebû Süfyân (M. Mustafa el-A'zamî, s. 39) Resûl-i Ekrem'den bazı hadisler rivayet etmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 105). Kendisinden, Herakleios ile yaptığı konuşmayı rivayet eden İbn Abbas'tan başka oğlu

Muâviye ve Kays b. Ebû Hâzim'in de rivayette bulunduğu bilinmektedir.

Sünnî kaynakları Ebû Süfyân'ın İslâmiyet'i kabul ettikten sonra samimi bir müslüman olduğunu belirttiği halde daha ziyade Şiî müellifler bunun aksini iddia ederler. Hatta onun bir münafık ve zındık olduğunu, Hz. Peygamber'e inanmadığını, lâedriyye* mezhebini benimsediğini ileri sürenler de vardır (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 198). Süleyman Essop Dangor, Ebû Süfyân hakkında bilgi veren bazı tarihçilerin ona karşı düşmanca davrandıklarını ve objektif bilgi vermediklerini söyler (el-ʿİlm, s. 60). Ebû Süfyân'ın ilerlemiş yaşına rağmen Suriye'deki fetihlere katılması, Yermük'te müslüman askerleri cesaretlendirmesi onun aleyhindeki iddiaların kasıtlı olduğunu göstermeye yeterlidir. Ayrıca Sünnî kaynaklarının, İslâmiyet'i gönülden benimsemeyen bir kişinin daha sonra samimi bir müslüman olduğunu kaydetmeleri de mümkün görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 105; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 6; Vâkıdî, el-Megāzî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 147, 264, 295, 417; II, 50, 60, 67, 75-77, 93-94, 214, 215, 395-397, 400, 402-403, 443, 492-493, ayrıca bk. İndeks; İbn Sa'd, et-Tabakat, VIII, 44, 99, 236; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 121-122; Câhiz, el-ʿOsmâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire

1374/1955, s. 60, 71, 72, ayrıca bk. İndeks; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 342, 575, 586; Belâzürî, Ensâb, IV/I, s. 1 vd.; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 84, 150, ayrıca bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1345 vd., 1364, 1418, 1437 vd., 1458, 1533, 1633, 1827, 2101; İbn Hazm, Cemhere, s. 274; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 183-184; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, III, 12-13; İbn Hudeyde, el-Misbâhu'l-mudiy (nşr. M. Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, I, 108-109; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 105-107; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: ʿAhdü'l-hulefâʾi'r-râşidîn, s. 368-370; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 178-180; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 411-412; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VII, 43, 103; Yahyâ Muhammed el-Hârisî, Ebû Süfyân b. Harb fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Cîzân 1973; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 198; II, 31; Muhammed Hıdır Hüseyin, Nakzu kitâb fi'ş-şiʿri'l-câhilî (nşr. Ali Rızâ et-Tunûsî), [baskı yeri yok] 1977 (Dâru Hassân), s. 151-153; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, Beyrut 1379/1979, VI, 390-409; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 39; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 30, 64; Abbâs el-Kummî, el-Künâ ve'l-elkāb, Beyrut 1403/1983, I, 88-93; Muhammed Câsim el-Meşhedânî, Mevâridü'l-Belâzürî, Mekke 1986, I, 197-198; Süleyman Essop Dangor, "Abu Sufyan: Study of the Sources", el-ʿİlm, IX, Westville 1409/1989, s. 54-60; W. Montgomery Watt, "Abu Sufyan b. Harb", EI² (İng.), I, 155-156.

İrfan Aycan

EBÛ SÜFYÂN el-HÂŞİMÎ

أبو سفيان الهاشمي

Ebû Süfyân el-Mugīre b. Hâris b. Abdilmuttalib el-Hâşimî (ö. 20/641)

Hz. Peygamber’in amcasının oğlu, şair sahâbî.

Mekke’de doğdu. Bir rivayete göre adı Ebû Süfyân olup Mugīre onun kardeşidir. Resûl-i Ekrem’in süt kardeşi olup Halîme tarafından emzirilmiş, yaşıt olmaları sebebiyle çocukluk ve gençlik yılları birlikte geçmiştir. Resûlullah peygamberliğini ilân edinceye kadar onu çok seven Ebû Süfyân, bu tarihten itibaren yirmi yıl süreyle Hz. Peygamber’e düşman olmuştur. Hem onun hem de müslümanların aleyhinde hicviyeler söyledi. Bu sebeple Hz. Peygamber tarafından görüldüğü yerde öldürülmeye mahkûm edildi. Mekke’nin fethinden kısa bir süre önce Resûlullah’ın halası Âtike’nin oğlu Abdullah b. Ebû Ümeyye ile birlikte Medine’ye doğru yola çıkarak Ebvâ’da Hz. Peygamber’le karşılaştılar ve müslüman olmak istediklerini bildirdiler. Yakın akrabası oldukları halde İslâmiyet’e ve müslümanlara karşı tavırları sebebiyle kendilerine kırgın olan Resûl-i Ekrem onlara yüz vermedi. Fakat hanımı Ümmü Seleme, kardeşi Abdullah b. Ebû Ümeyye ile Ebû Süfyân’ı huzuruna kabul etmesi için Resûlullah’a ricada bulundu. İyi bir şair olan Ebû Süfyân, yaptıklarına pişman olduğunu Hz. Peygamber’in merhametini celbedecek şekilde dile getirdi. Resûl-i Ekrem’in onları bağışlaması üzerine de müslüman oldular. Ebû Süfyân hayatının bundan sonraki döneminde bütün varlığıyla Hz. Peygamber’e bağlandı. Mekke’nin fethinden başka Huneyn Gazvesi ve Tâif Muhasarası’nda bulundu. Huneyn Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in etrafında kimsenin kalmadığı bir sırada Ebû Süfyân Resûlullah’ın katırının yularına yapışarak yanından ayrılmadı. Hz. Peygamber bundan dolayı kendisine dua etti. Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde Ebû Süfyân söylediği mersiyelerle üzüntüsünü dile getirdi.

Ebû Süfyân 20 (641) yılında Medine’de vefat etti. 15 (636) yılında öldüğü de rivayet edilmektedir. Cenaze namazını Hz. Ömer kıldırdı. Hac sırasında onu tıraş eden berberin başındaki bir siğili kesmesinin ölümüne yol açtığı

söylenmektedir.

Akrabaları arasında Hz. Peygamber’e çok benzeyen beş kişiden biri olan ve namaz kılmaktan derin haz duyan Ebû Süfyân ölümünden üç gün önce kabrini kazıp hazırladı. Müslüman olduktan sonra hiçbir günaha bulaşmadığını söylediği ve öldüğü zaman kendisi için ağlanmamasını vasiyet ettiği rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cihâd”, 52, 61, 97, 167; Müslim, “Cihâd”, 76, 78-80; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 51; IV, 400-401, 446; İbn Sa‘d, et-Tabakat, IV, 4954; Cumahî, Fuhûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 233, 247-250; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 317, 368; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 83-85; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, I, 519-521; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VI, 144-147; İbn Seyyidünnâs, Minehu’l-mideh, (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1987, s. 303-307; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 202-205; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 179-181; ayrıca bk. IV, 13; Sezgin, GAS, II, 275; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 276.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ SÜLEYMAN ed-DÂRÂNÎ

(bk. DÂRÂNÎ)

EBÛ SÜLEYMAN el-MANTIKI

(bk. SİCİSTÂNÎ, Ebû Süleyman)

EBÛ SÜLEYMAN et-TÂÎ

(bk. DÂVÛD et-TÂÎ)

EBÛ ŞAH

أبو شاه

Sahâbî.

Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. 570 yılı civarında Güney Arabistan'dan Habeşliler'i çıkarmaya çalışan Seyf b. Zûyezen'e yardım etmek üzere Sâsânî Hükümdarı Hüsrev Nûşirevân tarafından gönderilen süvariler arasında onun da bulunduğu ve o tarihten sonra Yemen'e yerleştiği rivayet edilmektedir. Yemânî nisbesi yanında bazı kaynaklarda Kelbî nisbesiyle de anılması, Kelb kabilesine mensup birinin himayesine girdiği için olmalıdır. Ebû Şah Mekke'nin fethinde (8/630) bulunmuştur.

Ebû Şah'ın İslâm tarihinde ilk defa tanınmasına Hz. Peygamber'in yaptığı bir konuşma vesile olmuştur. Câhiliye döneminde Leysoğulları'ndan bir kişi bir Huzâalı'yı öldürmüş, kan davası güden Huzâalılar da Mekke fethinin ertesi günü Leysoğulları'ndan birini öldürmüşlerdi.

Bunu duyan Hz. Peygamber hemen olay yerine giderek bir konuşma yaptı ve Allah Teâlâ'nın Ashâbü'l-fîl'i Mekke'ye sokmadığını, oraya birkaç saatliğine girme fırsatını sadece resulüne verdiğini, Mekke'de olay çıkarmanın yasak olduğunu, yakını öldürülen bir kimsenin öldürenden diyet alabileceğini veya onun hakkında kısas isteyebileceğini söyledi. Kalabalığın arasında bulunan Ebû Şah Hz. Peygamber'e, "Yâ Resûlallah, bu konuşmayı benim için yazar mısınız?" diye seslendi. Resûl-i Ekrem de, "Bunları Ebû Şah için yazın" buyurdu. İbn Hacer bu olayın ve konuşmanın Mekke'nin fethinden önce cereyan ettiğini ileri sürmektedir (Fethu'l-bârî, X, 166)

Ebû Şah olayı, hadislerin Hz. Peygamber'in emriyle yazılması konusu (kitâbet*) açısından önemlidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, hadislerin yazılabileceğini en iyi belirten vesikanın bu hadis olduğunu söylemektedir (Müsned, II, 238). Olayın kayda değer bir yanı da Ebû Şah'ın yazılı bir kültüre sahip olan İran ve Yemen'den gelmiş olması, ayrıca hadisi yine bir Yemenli olan Ebû Hüreyre'nin rivayet etmesidir.

Ebû Şah’ın ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 238; Buhârî, “ʿİlim”, 39, “Lukata”, 2, “Diyât”, 8; Müslim, “Hac”, 447, 448; Hatîb el-Bağdâdî, Takyîdü’l-ʿilm (nşr. Yûsuf Uş), Dımaşk 1974, s. 86; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, II, 501; VI, l62; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 100; a.mlf., Fethu’l-bârî (Sa’d), X, 166; R. Paret, “Seyf b. Zî Yezen”, İA, X, 532.

Abdullah Aydınlı

EBÛ ŞÂME el-MAKDİSİ

أبو شامة المقدسي

Ebü'1-Kāsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî (ö. 665/1267)

Kıraat âlimi, Şâfiî fakihi ve tarihçi.

23 Rebîülâhir 599'da (9 Ocak 1203) Dımaşk'ta doğdu. Büyük dedeleri Kudüs'ten Şam'a göç etmiş olan bir ailenin ikinci oğludur. Sol kaşının üzerindeki büyükçe bir ben sebebiyle "benli" anlamına gelen Ebû Şâme lakabıyla meşhur oldu. Henüz küçük bir çocukken ilim öğrenmeye büyük hevesi olan Ebû Şâme on yaşını tamamlamadan Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra kıraat tahsiline başlayarak bulûğ çağına girmeden (Ebû Şâme, İbrâzü'l-meʿânî, s. 8) Kāsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin meşhur yedi kıraatle ilgili Hırzü'l-emânî adlı kasidesini ezberledi: 616'da (1219) hocası Ebü'l-Hasan es-Sehâvî'den çeşitli rivayetleriyle kıraat öğrenimini tamamladı. Bu hocasından ayrıca tefsir, Arapça ve diğer pek çok konuda faydalandı. Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Abdullah el-Attâr ve Ebü'l-Berekât Dâvûd b. Ahmed b. Mülâib'den Sahîh-i Buhârî'yi, Hanbelî şeyhi Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed'den İmam Şâfiî'nin el-Müsned'ini, Ebû Mansûr Fahreddin İbn Asâkir'den Ebû Bekir el-Beyhakî'nin Delâʾilü'n-nübüvve'sinin büyük bir kısmını ve diğer bazı kitapları dinledi. Otuz yaşından sonra hadis ilmine duyduğu özel ilgi sebebiyle Kerîme bint Abdülvehhâb ve Ebû İshak İbrâhim b. Ebû Tâhir el-Huşûî'den aldığı derslerle bu ilimde ilerlemeye çalıştı. Ebû Amr Osman b. Salâh, İbn Asâkir ve İzzeddin b. Abdüsselâm'dan fıkıh dersleri aldı, bu alanda ictihad derecesine ulaştı.

621 (1224) ve 622 (1225) yıllarında hac maksadıyla Mekke'ye, iki yıl sonra da ziyaret için Kudüs'e seyahat eden Ebû Şâme, 628 yılı Rebîülâhir ayı sonlarında (Mart 1231 başları) ilmi gaye ile Mısır'a gitti. Kahire, Dimyat, İskenderiye şehirlerini dolaşarak Ebü'l-Kâsım İsâ b. Abdülaziz el-İskenderânî, Bahâeddin İbn Şeddâd Yûsuf b. Râfi' gibi âlimlerden faydalandı: 7 Rebîülevvel 629'da (2 Ocak 1232) Şam'a döndü. Kendi

ifadesine göre ömrünün büyük bir kısmını ve mesâisinin çoğunu şer'î ve edebî ilimleri öğrenmeye verdikten sonra tarihle meşgul olmaya başladı: "ilmin farz ve sünnetini" bu şekilde tahsil etmiş olacağını düşünüyordu (Kitâbü'r-Ravzateyn, I, 2).

Mısır seyahatinden sonra hayatının sonuna kadar Dımaşk'ta yaşayan Ebû Şâme, olgunluk çağını öğretimle ve çeşitli dallarda eser yazmakla geçirdi: bu arada şiirle de meşgul oldu. Âdiliyye Medresesi'nde uzun yıllar çeşitli dersler okuttu. Onun bu medrese ile asgari 634 (1236-37) yılında başlayan hocalık ilişkisi 654'e (1256) kadar devam etmiş olup bu ilişkinin Rükniyye Medresesi'nde ders vermeye başladığı 12 Muharrem 660 (7 Aralık 1261) tarihine kadar sürmüş olması da muhtemeldir (Ebû Şâme, el-Mürşidü'l-vecîz, nâşirin girişi, s. 19-21) Rükniyye Medresesi'ndeki derslerine ziraat işleriyle meşgul olmak üzere bir süre ara verdiği için kınanan Ebû Şâme, ziraatın en güzel rızık kapısı olduğunu belirten 108 beyitlik bir kaside yazdı (ez-Zeyl ʿale'r-Ravzateyn, s. 222 226). Cemâziyelâhir 662'de (Nisan 1264) Dârü'lhadisi'l-Eşrefiyye şeyhliğine tayin edildi. Zamanın kādılkudâtı ile seçkin bir topluluğun dinleyici olarak hazır bulunduğu bu medresedeki ilk dersi ona büyük itibar sağladı. Hayatının muhtemelen son yıllarında Eşrefiyye Türbesi şeyhliğinde de bulunan Ebû Şâme'nin bizzat kendi ifadelerinden, Eminiyye ve Hüsâmiyye medreseleriyle de ilişkisi bulunduğu anlaşılmaktaysa da (a.g.e., s. 231) bu ilişkinin zamanı ve mahiyeti hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

Bizzat kendisinin belirttiğine göre bir köşeye çekilip tek başına yaşamaktan hoşlanan, "zenginlerin kapısında ayağının izi bulunmayan" ve makam elde etmek için yarışanlar arasında yer almayan (a.g.e., s. 43) Ebû Şâme'nin ölümüne şu olay sebep oldu: Muhtemelen bir mesele hakkında ileri sürdüğü görüş üzerine 27 Cemâziyelâhir 665'te (25 Mart 1267) iki kişi fetva istemek bahanesiyle evine geldiler ve kendisini feci şekilde dövdüler. Ebû Şâme, ilgili mercilere başvurarak saldırganlar hakkında şikâyetçi olmasını ve hakkını aramasını tavsiye edenlere manzum olarak verdiği cevapta işini Allah'a havale ettiğini. O'nun her hususta herkese yeteceğini ifade etti. Bu olayın üzerinden henüz üç ay geçmeden 19 Ramazan 665'te (13 Haziran 1267) vefat etti ve ertesi gün Bâbülferâdis Mezarlığı'na defnedildi. Brockelmann, Ebû Şâme'nin bir cinayetten dolayı şüpheyi celbetmesi üzerine galeyana gelen halk tarafından öldürüldüğünü söylemekteyse de

(İA, IV, 51) bu bilginin herhangi bir dayanağına rastlanmamıştır. Ansiklopedinin ikinci baskısında bu iddiaya yer verilmemesi de temelsiz olduğunu göstermektedir.

Çeşitli ilimler üzerindeki ihtisası sebebiyle “zülfünûn” olarak nitelendirilen ve hadis alanında hâfız unvanını kazanmış olan Ebû Şâme ihtilâflı konularda görüş belirtmekten hoşlanır, daha sağlam delillere dayandığında mezhebinin görüşüne aykırı da olsa kendi ictihadına göre fetva vermeyi tercih ederdi. Onun ilmi ve ahlâkî şahsiyeti hakkında bütün kaynaklar ittifak halinde iken Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 726/1326) ilmî otoritesini kabul etmekle birlikte onu âlimlerin değerini takdir etmemek ve onlara dil uzatmakla suçlamış, bu yüzden kınandığını ileri sürmüştür (Zeylü Mirʾâti’z-zamân, II, 367). Yûnîni’nin bu değerlendirmesinde, Hanbeli şeyhlerinden

olan babası Muhammed b. Ahmed el-Yûninî’nin mi’racla ilgili bir risâlesine Ebû Şâme’nin reddiye olarak yazdığı el-Vâzıhu’l-celî fi’r-red ʿale’l-Hanbelî adlı eserinin etkisi olmalıdır. Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî’nin biyografisini yazarken, “Birçok melik ve emire yaklaşmış, bu sayede müreffeh bir hayat sürmüştür” (ez-Zeyl ʿale’r-Ravzateyn, s. 207) gibi ifadeler kullanmasının da Yûnînî ailesinin onun hakkında hissi değerlendirmelerde bulunmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. Kıraat, tefsir, hadis. fıkıh. Dil ve tarih gibi değişik konularda elliye yakın eseri bulunan Ebû Şâme’nin başlıca eserleri şunlardır: 1. İbrâzü’l-meʿânî min Hırzi’l-emânî fi’l-kırâʾâti’s-sebʿ. Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin (ö. 590/1194) Hırzü’l-emânî fi’l-kırâʾâti’s-sebʿ adlı “lâmî” kasidesinin şerhidir. Müellif şerhi önce çok geniş tutmuş, daha sonra “ömrün kısa olduğu ve yapılacak başka işlerin de bulunduğu” gerekçesiyle ihtisar yolunu seçmiştir. Ebû Şâme, henüz bulûğ çağına girmeden ezberlediğini söylediği bu kasideyi hocası Ebü’l-Hasan es-Sehâvî’den birkaç defa, o da bizzat Şâtıbî’den birçok kere okumuş, şerhin hacim olarak küçüklüğüne bakıp ihmal edilmemesi gerektiğini söylemiştir (İbrâzü’l-meʿânî, s 8). Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan ve ayrıca basılmış olan (Kahire 1349) eser İbrâhim Atve İvaz’ın tahkikiyle yeniden neşredilmiştir (Kahire 1402/1981). Eserin müellifi tarafından yapılan muhtasarının bir nüshası, Musul’da Molla Zeker Kütüphanesi’nde Muhtasaru İbrâzi’1-meʿânî min

Hırzi'l-emânî ve vechi't-tehânî adıyla kayıtlıdır (nr 18/2, 233 varak). 2. el-Mürşidü'l-vecîz* ilâ ʿulûm teteʿalleku bi'l-Kitâbi'l-ʿAzîz. Esas olarak Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren hadisin açıklamalarını ihtiva eden. bu vesile ile Kur'an ilimlerine dair bazı konuların da incelendiği eser Tayyar Altıkulaç'ın (Beyrut 1395/1975; Ankara 1406/1986) ve Velîd Müsâid et-Tabatabâî'nin (Küveyt 1414/1993) tahkikleriyle neşredilmiştir. 3. Kitâbü'l-Besmele. 27 Ramazan 645'te (25 Ocak 1248) tamamlanan ve Dımaşk'ta el-Mektebetü'l-Umûmiyye ile (nr 52/415) Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr 2352, 121 varak) birer yazma nüshası bulunan eserin müellifi tarafından yapılmış muhtasarının yazma nüshaları Nuruosmaniye (nr. 738, vr. 492-504),Vatikan (nr. 1384/5). Dublin Chester Beatty (nr. 3307/10, vr. 387-408; 3502/2, vr. 67-91) ve Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Merkezü'l-bahsi'l-ilmî (nr 579/5) kütüphanelerinde mevcuttur. 4. Tetimmetü'l-beyân limâ eşkele min müteşâbihi'l-Kurʾân. Manzum olan bu eserin, müellifin ez-Zeyl ʿale'r-Ravzateyn'de (s. 40) kendi biyografisinden söz ederken henüz tamamlayamadığını belirttiği çalışmaları arasında saydığı Müşkilâtü'l-âyât adlı eserle aynı risâle olması muhtemeldir. Yazma bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (nr 344, vr 1-70). 5. Nûrü'l-mesrâ fî tefsîri âyeti'l-İsrâʾ. Dublin Chester Beatty (nr 3307, 408 varak) ve Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi Merkezü'l-bahsi'l-ilmi (nr. 579/5) kütüphanelerinde birer yazma nüshası bulunan eser, Ali Hüseyin el-Bevvâb'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Riyad 1406/1986). 6. Kitâbü'r-Ravzateyn* fî ahbâri'd-devleteyn. Haçlı seferleriyle ilgili en önemli kaynaklardan biri olup esas itibariyle Nûreddin Mahmûd Zengî (1146-1174) ve Selâhaddîn-i Eyyûbî (1169-1193) dönemlerine ayrılmış olmakla beraber Zengî ve Eyyûbî hânedanlarının diğer bazı hükümdarlarıyla Selçuklular hakkında da bilgi veren eser iki cilt halinde neşredilmiş (Kahire 1287-1288, 1292) ayrıca ilk cildi Muhammed Hilmî Muhammed'in tahkikiyle iki cüz olarak yeniden basılmıştır (Kahire 1956-1962). Kitabın bizzat müellif tarafından yapılan ve bazı kaynaklarda Muhtasarü'r-Ravzateyn adıyla zikredilen muhtasarını ise Ahmed el-Beysûmî tahkik ederek ʿUyûnü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Dımaşk 1991-1992). 7. ez-Zeyl ʿale'r-Ravzateyn. Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbiʿ adıyla da bilinen ve bir önceki kitabın zeyli olan eser. 590-665 (1194-1267) yılları olaylarını ihtiva etmekte olup Muhammed Zâhid Kevserî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1947; Beyrut 1974). 8.

el-Kevâkibü’d-dürriyye fi’s-sîreti’n-nebeviyye. Yazma bir nüshası Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’dedir (nr. 126). 9. el-Muhakkak min ʿilmi’l-usûl fîmâ yeteʿalleku bi-efʿâli’r-Resûl. Ahmed el-Küveytî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Amman 1989). 10. el-Bâʿis ʿalâ inkâri’l-bidaʿ ve’l-havâdis. Eserde önce sünnete bağlı olmanın lüzumuna dair âyet ve hadisler zikredilmiş, daha sonra bid’atla sünnet arasındaki fark belirtilerek bilhassa ibadet hayatında yaygın hale gelmiş olan bid’atlardan sakınılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Muhtelif baskıları bulunan eser (Kahire 1310, 1374, 1398; Hindistan 1314; Mekke 1401) son olarak Meşhur Hasan Selmân’ın tahkikiyle neşredilmiştir (Riyad 1410/1990). 11. Davüʾl-kameri’s-sârî ilâ maʿrifeti rüʾyeti’l-bârî. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf’in tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1985). 12. el-Vâzıhu’l-celî fi’r-red ʿale’l-Hanbelî. Hanbelî âlimlerinden Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî’nin (ö. 658/1260) mi’racla ilgili risâlesine reddiye olarak yazılmıştır. Eserin bir nüshası Dublin Chester Beatty Kütüphanesi’nde mevcuttur (nr 3307). 13. Muhtasaru Târîhi Dımaşk. Ebû Şâme, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in (ö 571/1176) Târîhu Medîneti Dımaşk adlı eserini biri beş cilt, diğeri on beş cilt olmak üzere iki defa ihtisar etmiştir. On beş ciltlik muhtasarın bazı cüzleri Princeton Üniversitesi’nde (Mecmûatü Yehûda, nr 430), Berlin Staatsbibliothek’te (nr. 9782) ve Paris Bibliothèque Nationale’de (nr. 2317) bulunmaktadır. 14. Müfredâtü’l-kurrâʾ. Bir nüshası Taşkent’te Ma‘hedü’d-dirâsâti’ş-şarkıyye Kütüphanesi’ndedir (nr. 5798). 15. Şerhu’r-Râʾiyye. Kāsım b. Firruh eş-Şâtıbî’nin (ö. 590/1194) ʿAkiletü etrâbi’l-kasâʾid fî esne’l-makâsıd adlı “râî” kasidesinin şerhi olup yazma bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de mevcuttur (nr. 493). 16. el-Makâsıdü’s-seniyye fî şerhi’l-Kasâʾidi’n-Nebeviyye. Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ eş-Şakrâtisî’nin (ö. 466/1073) el-Kasîdetü’ş-Şakrâtîsiyye adlı kasidesiyle Ali b. Muhammed es-Sehâvî’nin (ö. 643/1245) el-Kasâʾidü’n-nebeviyye (el-Kasâʾidü’s-sebʿu’s-Sehâviyye)

adıyla bilinen yedi kasidesinin şerhidir. Bunlardan Sehâvî’ye ait kasidelerle ilgili bölüm, müellifin ilk telifi olduğunu söylediği (ez-Zeyl ʿale’r-Ravzateyn, s. 39) eseri olmalıdır. el-Makâsıdü’s-seniyye’nin bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Şi’rü’t-Teymûr, nr. 412, 199 varak), Şerhu’l-Kasâʾidi’n-nebeviyye’nin bir nüshası da Şerhu Sebʿi kasâʾidi’s-Sehâvî fî medhi’n-nebî adıyla Paris Bibliothèque Nationale’de (nr. 3142) bulunmaktadır (Ebû Şâme’nin diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I,

386 387; Suppl., I, 550-551; Ebû Şâme, el-Bâʿis ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-havâdis, nâşirin girişi, s. 16-25; a.mlf., el-Mürşidü'l-vecîz, nâşirin girişi s 29-33; Selâhaddin el-Müneccid, s. 100 103).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzateyn (nşr. M. Hilmi Muhammed), nâşirin girişi, I, 3-57, ayrıca bk. I, 2; a.mlf., ez-Zeyl ʿale'r-Ravzateyn, s. 37-45, 90, 91, 121, 137, 139, 142-145, 149, 151, 152, 160, 161, 163, 164, 167, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 186, 189, 195, 199, 204, 207, 209, 216, 222-226, 230, 231, 240; a.mlf., İbrâzü'l-meʿânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1402/1981, s. 8; a.mlf., el-Bâʿis ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-havâdis (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Riyad 1410/1990, nâşirin girişi, s. 7-26 ; a.mlf., el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), nâşirin girişi, s. l5-33; a.e. (nşr. Velîd Müsâid et-Tabatabâî), Küveyt 1414/1993, nâşirin girişi, s. 19-92; a.mlf., el-Muhakkak min ʿilmi'l-usûl fîmâ yeteʿalleku bi efʿali'r-Resûl (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdüllatif'in girişi, s. 11-28; Birzâlî, Meşyehatü kâdi'l-kudat İbn Cemâʿa (nşr. Muvaffak b. Abdullah), Beyrut 1408/1988, I, 300-305; Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ, II, 673-674; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1460-1461; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 269-271; Sübkî, Tabakât, VIII, 165-168; İsnevî, Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyye, II, 118-119; Yûnînî, Zeylü Mirʾâti'z-zaman, Haydarâbâd 1375/1955, II, 367; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 365-366; Abdülkādir b. Muhammed en-Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 23-24; Brockelmann, GAL, I, 386-387; Suppl., I, 550-551; a.mlf., "Ebû Şâme", İA, IV, 51; Sâlim Abdürrezzâk, Fihrisü mahtûtati Mektebeti'l-ʿâmme fi'l-Musul, Bağdad 1978, s. 201; Selahaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerrihine'd-Dımaşkıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 100-103; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: ʿulûmü'l-Kurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1403-1404 / 1983-84, I, 288-290; II, 244-246; el-Fihrisü'ş-Şâmil: resmü'l-mesâhif (nşr. el-Mecmûu'l-melikî li-buhûsi'l-hadâreti'l-İslâmiyye), Amman 1406/1986, s. 38; a.e.: mahtûtâtü't-tecvîd, I, 102; a.e.: mahtûtâtü'l-kırâʾât, I, 222-233; a.e.: mahtûtâtü't-tefsîr,

III, 720; a.e.: mahtûtâtü’t-tefsîr ve ʿulumüh, I, 257; Louis Pouzet, “Abû Sâma (599-665/1203-1268) et la société damascaine de son temps”, BEO, XXXVII - XXXVIII (1988), s. 115-126; Hilmy Ahmad, “Abū Shāma”, EI² (İng.) I, 150.

Tayyar Altıkulaç

EBÛ ŞEKÛR-i BELHÎ

أبو شكور بلخي

(ö. IV./X. yüzyıl)

Sâmânîler devrinde yaşayan İranlı şair.

Künyesi dışında adı ve hayatı hakkında bilgi yoktur. Kendisinden söz eden tezkirelerden, Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed er-Rûdekî'nin (ö. 329/940-41) son Firdevsî'nin (ö. 411/1020 [?]) ilk dönemlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Âferînnâme adlı eserini otuz üç yaşında iken kaleme almaya başladığına göre 300'de (912-13) doğduğu söylenebilir. Nisbesinden Belhli olduğu anlaşılan Ebû Şekûr bu şehirden ayrılıp devrin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Buhara'ya gitti. Orada kendisini himaye eden Sâmânî hükümdarlarına yazdığı kasidelerden aldığı câizelerle hayatını sürdürdü. 333'te (944-45) yazmaya başlayıp 336'da (947-48) tamamladığı, Şâhnâme'nin üçte ikisi hacminde olduğu rivayet edilen Âferînnâme adlı eserini Sâmânî hükümdarlarından Ebû Muhammed Nûh b. Nasr'a (943-954) sundu. Ebû Şekûr'un hangi tarihte vefat ettiği bilinmemektedir.

Ebû Şekûr-i Belhi den günümüze sözlüklerde, antoloji ve diğer bazı eserlerde rastlanan altmış kadar lirik şiirle muhtemelen Âferînnâme'ye ait 140 beyit gelmiştir. Bunlara, Ali b. Hafs-i İsfahânî (XIII. yüzyıl) tarafından Tuhfetü'1-mülûk adlı eserde müellifi belirtilmeden zikredilen yaklaşık 175 beyti de ilâve etmek gerekir. Aruzun mütekârib bahrindeki Âferînnâme'nin bugüne kadar gelen parçaları içinde ahlâkî düşüncelerini açıklayan fıkralar, beyitlerle ifade edilen özdeyişler, hikmetli sözler yer alır. Bu bakımdan Ebû Şekûr-i Belhî, İran edebiyatında İslâm öncesi hikmet ve özdeyiş edebiyatının temsilcilerinden sayılır. Mînûçihri-yi Damgānî onu Rûdekî ve Şehîd-i Belhî gibi üstatlar arasında zikreder. Cünümüze kadar gelen beyitlerinden Ebû Şekûr'un hazec ve hafîf vezninde iki mesnevi daha yazdığı anlaşılmaktadır. G. Lazard, eserlerinden bugüne ulaşan parçaları Fransızca çevirileriyle birlikte Les Premiers poètes persons adlı kitabında

vermiştir (Tahran - Paris 1964, I, 94-113; II, 78-127; ayrıca bk. Dihhudâ, II, 540-546).

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, II, 21; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fusahâʾ, I, 138; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 21; Safâ, Edebiyyât, I, 403-408; M. Debîr-i Siyâkī, Pişâhengân-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1351, bk. Fihrist; Ferheng-i Fârsî, V, 94; Rypka, HIL, s. 144; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1967, s. 36, 195; G. Morrison – J. Baldick, History of Persian Literature, Leiden - Köln 1981, s. 19; Dihhudâ, Lugâtnâme, II, 540-546; G. Lazard, “Abû Shakur Balkhı”, EI² Suppl. (İng.), s. 35; a.mlf., “Abû Sakur Balkı”, EIr., I, 382; J. Matīnî, “Afarın - nâma”, a.e., I, 480-481.

Rıza Kurtuluş

EBÛ ŞÜCÂ‘ el-İSFAHÂNÎ

أبو شجاع الإصفهاني

Ahmed b Hüseyn (Hasen) b. Ahmed el Abbâdânî (ö. 500/1107’den sonra)

Şâfiî fakihi.

Aslen İsfahanlı olup 434 (1042-43) yılında Basra’da doğdu. Tahsil hayatıyla ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Basra’da kırk yılı aşkın bir süre Şâfiî fıkhı okuttu. Bazı kaynaklarda kendisine atfedilen “el-Kādî” unvanına bakılırsa bir süre kadılık yaptığı anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre 500 (1107) yılında hayatta olan Ebû Şücâ’ın ne zaman vefat ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Bazı yeni kaynaklarda 533-593 (1139-1197) yılları arasında yaşadığı (Serkîs, I, 318) veya 593’te (1197) öldüğü (Brockelmann, GAL Suppl., I, 676; Kehhâle, I, 199) kaydedilmekteyse de bu bilgiler, Ebû Şücâ’ın kendi ifadesine dayanarak Sübkî tarafından doğum tarihi olarak verilen (Tabakât, VI, 15) 434 (1042-43) yılı ile uyuşmamaktadır.

Eserleri. 1. el-Muhtasar*. et-Takrîb fi’l-fıkh, Gayetü’l-ihtisâr veya el-Gaye fi’l-ihtisâr adlarıyla da bilinen eser Şâfiî fıkhını özetleyen küçük bir risâledir. Şâfiî fıkıh literatürünün mûteber temel kaynaklarından biri olan esere pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Takıyyüddin İbn Dakīku’l-Îd, Takıyyüddin el-Hısnî, İbn Kasım el-Gazzî, Hatîb eş-Şirbinî, İbn Kâsım el-Abbâdî gibi meşhur âlimlerin şerhleriyle İbn Kâsım el-Gazzî’nin şerhine Bâcûrî’nin, Hatîb eş-Şirbînî’nin şerhine de Büceyrimî’nin yazdığı hâşiyeler en önemlileridir. Ayrıca gerek metni gerekse bazı şerh ve hâşiyeleri çeşitli Batı dillerine de tercüme edilen eser defalarca basılmıştır (bk. Brockelmann, GAL, I, 492-493; Suppl., I, 676-677). 2. Şerhu’l-İknâʿ. Mâverdî’ye ait muhtasar bir fıkıh eseri olan el-İknâʿın şerhidir.

Mevcut kaynaklarda her ikisinin de günümüze gelip gelmediğine dair bilgiye rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, IV, 74; Sübkî, Tabaḳāt, VI, 15; İbn Kadî Şühbe, Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyye, II, 25; Keşfü'z-zunûn, I, 140; II, 1625; Serkîs, Muʿcem, I, 318; Th. W. Juynboll, Handleiding, Leiden 1930, s. 374-375; Brockelmann, GAL, I, 492-493; Suppl., I, 676-677: Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 199; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édites en Egypte au cours des années 1955 et 1956”, MIDEO, III (1956), s. 275; “Ebû Şucâ”, İA, IV, 52; J. Schacht, “Abû Shudjāʿ”, EI² (İng.), I, I, 150-15l; H. Halm, “Abu Sojâ Esfahānī”, EIr., I, 385.

Muhsin Koçak

EBÛ ŞÜCÂ‘ er-RÛZRÂVERÎ

(bk. RÛZRÂVERÎ)

EBÛ TAĞLİB

(bk. GAZANFER)

EBÛ TÂHİR-i HÂTÛNÎ

أبو طاهر خاتوني

Büyük Selçuklular döneminde yaşayan İran asıllı şair ve devlet adamı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Melikşah'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed Tapar'ın (1105-1117) hizmetine girdi. Sultanın hanımı Gevher Hatun'un muhasebecisi (müstevfî) olduğu için kendisine Hâtûnî nisbesi verildi. Kemâleddin ve Muvaffakuddevle lakaplarıyla da anılan Ebû Tâhir'in, İran'ın Sâve şehrinde bir kütüphanesi bulunduğundan hareketle (Kazvînî, s. 259) Sâveli olduğu da ileri sürülmüştür.

Sultan Gıyâseddin Muhammed, veziri ve diğer memurları arasında bir değişiklik yaptığında Ebû Tâhir yeni gelen meslektaşlarıyla geçinemeyip onları hicvettiğinden Cürcân'a sürüldü (504/1110). Burada da hicivlerini devam ettirdiği için geri çağırıldı. Hicvettiği kişilerden biri olan müstevfî Muhtassü'l-Mülk, devletin parasını usulsüz harcadığını ve zimmetine para geçirdiğini ileri sürerek onu hapsedip mallarına el koyduysa da bir süre sonra serbest bırakıldı. Ebû Tâhir-i Hâtûn'nin vefat tarihi belli değildir. Ancak çeşitli kaynaklardaki kayıtlardan 529-532 (1134-1137) yılları arasında öldüğü anlaşılmaktadır.

Eserleri. Ebû Tâhir-i Hâtûnî'nin divanı günümüze kadar gelmemiştir. Bugün mevcut şiirleri Esedî-i Tûsî'nin Luğat-i Fürs'ünde, Şems-i Kays'ın el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem'inde, Hamdullah Müstevfî'nin Nüzhetü'l-kulûb'unda ve Rızâ Kulı Han'ın Mecmaʿu'l-fusahâʾ adlı eserinde nakledilen beyit ve şiir parçalarından ibarettir. Devletşah ona bir Târîh-i Âl-i Selçuk atfederse de şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır. Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Makale adlı eserinin ikinci bölümüne benzeyen, yani hem şairleri hem de onlarla ilgili fıkraları nakleden Menâkıbü'ş-şuʿarâʾ ile Melikşah'ın av partilerini anlatan Şikârnâme adlı eserleri de günümüze ulaşmamıştır. Bugün elde bulunan Tenzîrü'l-vezîri'z-zîri'l-hınzîr adlı tek eseri, Vezir Nasîrü'l-Mülk'ü yeren şiirlerini içine alan Arapça küçük bir risaledir. Eserin on bir sayfası Tahran

Meclis Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 633).

BİBLİYOGRAFYA

Esedî-i Tûsî, Lugat-ı Fürs, Tahran 1336 hş., s. 47-48; Râvendî, Râhatü’s-sudûr, s. 131; Avfî, Lübâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1335, s. VI-VII, XIV-XV, 583, 585, 619, 626; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri’l-ʿAcem (nşr. Müderris Rezavî), Tahran 1335 hş., s. 91-92, 215; Kazvînî, Âsârü’l-bilâd, Leiden 1849, s. 259; Devletşah, Tezkire, s. 29, 58, 64, 76; Kâmûsü’l-a‘lâm, I, 731; Bedîüzzaman Firûzanfer, Sühan ü Sühanverân, Tahran 1308/1929, II, 163-165; Ferheng-i Fârsî, V, 472; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Neşr, I, 87-88; Dihhudâ, Lugatnâme, II, 556-557; Dj. Khaleghi - Motlagh, “Abu Taher Kâtunı”, EIr., I, 387.

Mürsel Öztürk

EBÛ TÂHİR es-SİLEFÎ

(bk. SİLEFÎ)

EBÛ TALHA el-ENSÂRÎ

أبو طلحة الأنصاري

Ebû Talha Zeyd b. Sehl b. el-Esved el-Ensârî (ö. 34/654-55)

Sahâbî.

Câhiliye devrinde Medine'de doğdu. Hazrec kabilesinin Neccâroğulları soyundan geldiği için Hazrecî ve Neccârî nisbeleriyle anılır. Enes b. Mâlik'in üvey babasıdır. Müslüman olmasına Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym sebep oldu. Kocası Mâlik'in hicretten önce ölümü üzerine Ebû Talha ona evlenme teklif etti. Ümmü Süleym, müslüman olmamasının bu evliliğe engel teşkil ettiğini, İslâmiyet'i kabul ettiği takdirde mehir almaksızın kendisiyle evlenebileceğini söyledi. Bunun üzerine Ebû Talha müslüman oldu ve Ümmü Süleym ile evlendi. Bu evlilikten Abdullah ile Ebû Umeyr adlı çocukları dünyaya geldi. Ebû Talha nübüvvetin 12. yılında (621) yapılan Birinci Akabe Biatı'nda kabilesini temsil etti. Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince onunla muhacirlerden Ebû Ubeyde b. Cerrah arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu.

Ebû Talha Bedir Gazvesi'ne katıldı. Uhud Gazvezi'nde deriden kalkanı ile vücudunu Hz. Peygamber'e siper etti ve düşman kuvvetlerinin üzerine ok yağdırdı. Onun okçuluğunu takdir eden Resûl-i Ekrem, oradan terkeşi dolu geçen mücahidlere oklarını Ebû Talha'nın önüne boşaltmalarını emretmişti. Hz. Peygamber, onun attığı okların isabet ettiği hedefi görmek için her ayağa kalktığında Ebû Talha, "Yâ Resûlallah, ne olur kendini gösterme! Bir uğursuz düşman okunun sana isabet etmesinden korkarım. İşte göğsüm senin göğsüne siperdir" diye yalvarıyordu (Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 18).

Daha sonra yapılan gazvelerin hepsinde bulunan Ebû Talha Huneyn Gazvesi'nde yirmi müşrik öldürdü. Medine'de aynı zamanda kabir kazma işiyle tanındığından Hz. Peygamber'in kabrini de o kazdı. Hz. Ömer kendinden sonraki halifeyi seçmekle görevlendirdiği şûra mensuplarının,

işlerini bitirinceye kadar kimse tarafından rahatsız edilmemesi görevini ona verdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki tarihlerde Dımaşk'a gidip orada yaşadığı ileri sürülmektedir.

Ebû Talha çoğunluğun kanaatine göre 34 (654-55) yılında vefat etti. 32 (652) yılında, hatta Hz. Peygamber'den sonra kırk yıl daha yaşayıp 51'de (671) öldüğünü kabul edenler de vardır. Eneş b. Mâlik'ten gelen rivayete göre Tevbe sûresini okurken 41. âyete gelince, "Rabbimiz bizi ihtiyar da olsak genç de olsak savaşa gitmeye çağırıyor" diyerek o günlerde Rumlar'a karşı yapılan bir deniz seferine katılmışsa da karaya çıkmadan gemide vefat etmiş, etrafta kara görülmediği için yedi gün süreyle defnedilmemiş, ancak cesedinde herhangi bir bozulma meydana gelmemiştir. Diğer taraftan onun Medine'de vefat ettiği ve cenaze namazını Hz. Osman'ın kıldırdığı söylendiği gibi Dımaşk'ta öldüğü de ileri sürülmüştür.

Ebû Talha ashap arasında cesareti, yiğitliği ve bilhassa gür sesiyle tanınırdı.

Bu sebeple Resûlullah, "Ebû Talha'nın asker içinde sesi bir grup insandan daha iyidir" demiştir (Müsned, III, 261). "100 kişiden, hatta 1000 kişiden daha iyidir" dediği de rivayet edilmektedir (Hâkim, III, 352). Hz. Peygamber Ebû Talha'yı çok sever, kendi annesinin Medineli olması sebebiyle ona dayı diye iltifat ederdi (Hâkim, III, 351). Zaman zaman onun evine gider, Ümmü Süleym'in hazırladığı yemeği yer ve orada öğle uykusuna yatardı. Bir gün Ebû Talha Enes'i göndererek Hz. Peygamber'i yemeğe davet etmişti. Ehl-i Suffe ile mescidde oturan Resûlullah, Enes daha birşey söylemeden yemeğe davet edildiğini anlamış ve yanındaki yetmiş (veya seksen) sahâbîyi alarak davete gitmişti. Bunun üzerine Ebû Talha telaşlanmış, fakat Ümmü Süleym Resûlullah varken telâşlanmanın yersiz olduğunu söyleyerek onu teskin etmişti. Resûl-i Ekrem yemeğin bereketlenmesi için dua ettikten sonra sahâbîleri onar kişilik gruplar halinde sofraya oturtmuş, hepsi de karnını doyurmuştu (Buhârî, "Menâkıb", 25). Hz. Peygamber hac görevini ifa ettiği sırada tıraş olmuş, başının sağ tarafından kesilen saçları halka birer ikişer dağıtırken sol tarafından kesilenleri Ebû Talha'ya vermiş, karısı Ümmü Süleym de bu saçların bir kısmını saklamıştı.

Medineli müslümanlar arasında en çok hurma bahçesine sahip olan Ebû

Talha, Mescidi Nebevî'nin karşısında bulunan ve içindeki tatlı suyu Hz. Peygamber tarafından beğenilen Beyruhâ adlı bahçesini çok severdi. "Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça en üstün sevabı kazanamazsınız" (Âl-i İmrân 3/92) meâlindeki âyet nâzil olunca Hz. Peygamber'in yanına giderek bu bahçeyi Allah rızası için dilediği şekilde kullanmasını istedi. Onun bu davranışını takdir eden Resûl-i Ekrem'in bahçeyi akrabalarına vermesinin daha uygun olacağını söylemesi üzerine de onu Übey b. Kâ'b ve Hassan b. Sabit gibi amcazadelerine ve yakın akrabalarına bağışladı (Buhârî, "Vekâle", 15, "Vesâyâ", 10).

Ebû Talha'dan rivayet edilen hadislerin sayısı bazı kaynaklarda 92, bazılarında yirmi küsur olarak verilmekte, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yirmi beş rivayeti yer almaktadır. Bunlardan üçü Sahîh-i Buhârî'de, üçü de Sahîh-i Müslim'dedir. Kendisinden üvey oğlu Enes b. Mâlik ile Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Hâlid ve oğlu Ebû İshak Abdullah ve daha başkaları rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 91; Müsned, III, 261; IV, 28-30; Buhârî, "Menâkıb", 25, "Menâkıbul-ensâr", 18, "Vekâle", 15, "Vesâyâ", 10; Hâkim, el-Müstedrek, III, 351-354; Vâkıdî, el-Megazî, I, 163, 242-243, 264-265, 296; II, 721; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 504-507; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, III, 381; Ebû Zür'a ed-Dımaşkı, Târih (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kucânî), Dımaşk 1980, I, 476, 562; Taberî, Târîh (Ebü'l-Fazl), II, 619; III, 124, 181, 213; IV, 192, 229, 230-231, 308; İbn Ebû Hatim, el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 564; İbn Hazm, Cemhere, s. 347; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 549-551; IV, 113-115; Hatîb, el-Esmâʾü'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 398-400, 436, 437; İbn Beşküvâl, Gavâmizü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali – Muhammed Kemâleddin), Beyrut 1407/1987, I, 154-155; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, I, 477-480; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, II, 289-290; VI, 181-182; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, X, 75-77; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 27-34; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 11-40, s. 425-428; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 566-567;

a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, III, 414-415; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 128; Şevkânî, Derrü's-sahâbe fî menâkıbi'l-karâbeti ve's-sahâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/1984, s. 394-395, 525-526, 642; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VI, 6-12.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ TÂLİB

أبو طالب

Ebû Tâlib Abdümenâf b. Abdilmuttalib b. Hâşim el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 619 m.)

Hz. Peygamber'in amcası.

535 yılında doğdu. Annesi Fâtıma bint Amr b. Âiz el-Mahzûmiyye'dir. Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile amcası Zübeyr'in öz kardeşidir.

Babası Abdülmuttalib ölümünden önce, sekiz yaşında olan torunu Muhammed'in bakımını ve himayesini kendisine vasiyet etmişti. Kabe hizmetlerinden olan hacılara su ve yiyecek temini vazifeleri babasından miras kalmışsa da malî durumu bozulduğu ve fakir düştüğü için bu görevleri Abbas b. Abdülmuttalib'e devretmişti. Hâşimoğulları'nın reisliği ise ölümüne kadar uhdesinde kaldı. Nitekim Mekke'de onun oturduğu mahalleye Şi'bü Ebî Tâlib denirdi. Ebû Tâlib Kureyş içinde önde gelen, sözü dinlenen, saygı duyulan bir kimse olup himayesini üstlendiği yeğeni Muhammed'in üzerine titrer, onu çok sever, uğurlu olduğuna inanır ve iyi yetişmesi için elinden geleni yapardı (İbn Sa'd, I, 119-120). Hatta seyahatlerinde bile yanından ayırmazdı. Nitekim onu himayesine aldığı ilk yıllarda bir kafile ile birlikte ticaret amacıyla Suriye'ye gitmeye karar verdiği zaman henüz on iki yaşlarında olan (İbn Sa'd, I, 153) yeğenini de ısrarlı talebi üzerine yanına almıştı. Kaynakların ittifakla verdikleri bilgilere göre, ticaret kervanı Suriye topraklarındaki Busrâ'da konaklayınca rahip Bahîrâ Ebû Tâlib'e, yeğeninin gönderileceği İncil'de vaad edilen peygamber olduğunu, çocuğu iyi koruması gerektiğini söylemiş, bunun üzerine Ebû Tâlib Şam'a gitmekten vazgeçip süratle Mekke'ye dönmüştü (bk. BAHÎRÂ).

Bi'setten sonra Ebû Tâlib, yeğeni Muhammed ile kendi oğlu Ali'nin gizlice namaz kıldıklarını öğrenince, atalarının dinini bırakamayacağını söylemekle beraber yeğenini ömrünün sonuna kadar savunup koruyacağını belirtmişti.

Nitekim Hz. Peygamber Mekkeliler'i açıkça İslâm dinine çağırmaya başladığı ve putları terketmelerini istediği zaman ona muhalefet eden ve Muhammed'i kendilerine teslim etmesini isteyen müşriklere karşı durmuş, Hz. Peygamber'i onlara kesinlikle teslim etmeyeceğini söylemişti. Hatta Kureyş müşrikleri Resûl-i Ekrem'e ve müslümanlara düşmanlıklarını arttırınca Hâşim ve Muttalib oğullarını yardıma çağırmış, kardeşi Ebû Leheb dışındaki yakınları, kendilerine karşı girişilen boykot hareketine rağmen Ebû Tâlib mahallesinde onun etrafında toplanmışlar ve orada uzun bir süre sıkıntı içinde yaşamak zorunda kalmışlardı. Hz. Peygamber'i ve müslümanları himaye konusunda son derece cesur davranan Ebû Tâlib, Resûl-i Ekrem'in İslâmiyet'i kabul etmesi yolundaki ısrarlı tekliflerini hep cevapsız bırakmıştı. Hatta ölümünden önce, Hz. Peygamber hiç değilse son nefesinde kelime-i şehâdet getirerek şefaata nâil olmasını rica etmişti. Ebû Tâlib ise müşriklerin, ölüm korkusundan dolayı müslüman olduğunu ileri sürerek kendisiyle alay edebileceklerini söyleyerek onlara karşı küçük düşmek istemediğini belirtmiş ve Resûl-i Ekrem'in teklifine olumlu cevap vermemişti.

Ebû Tâlib'in müslüman veya müşrik olarak öldüğü hususu tartışmalıdır. Anlaşıldığına göre yeğenini en zor şartlarda savunmasına rağmen Arap kabile reislerinin gururları ve atalarının yoluna bağlı olma zaafları yüzünden İslâmiyet'i kabul ettiğini açıkça söyleme cesaretini gösterememiştir. Muhtelif hadis ve tefsir kaynakları, "Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin, bilakis Allah dilediğine hidayet verir" (el-Kasas 28/56) meâlindeki âyetle, "Ne Peygamber'in ne de müminlerin akrabaları bile olsa müşrikler için af dilemeleri uygun olmaz" (et-Tevbe 9/113) meâlindeki âyetin bu hadise

üzerine nâzil olduğunu kaydederler (Müsned, II, 434, 441; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 40; Tirmizî, "Tefsîr", 28; Taberî, "Tefsîr", XI, 30-31; XX, 58-59). Şîa ise Ehl-i beyt'ten geldiğini söyledikleri rivayetlere dayanarak Ebû Tâlib'in ölüm döşeğinde müslüman olduğunu ileri sürmüştür (meselâ bk. İbn Hacer, VII, 236-237; Şâmî, II, 565-570; Ali Nemâzî, s. 435; Abbas el-Kummî, I, 110). Şiî âlimlerinin Ebû Tâlib'in mümin olarak öldüğüne dair yazdıkları otuzdan fazla kitabın adları ve müellifleri, Şeyh Müfîd'in îmânü Ebî Tâlib adlı eserinin (Kum 1412/1991) takdim yazısında zikredilmektedir. Şemseddin Ebû Ali el-Mûsevî'nin el-

Hücce ʿale'z-zâhib ilâ tekfiri Ebî Tâlib'i (nşr. Muhammed Bahrülulûm, Necef 1965), Şâfiî fakihi Berzencî'nin Bugyetü't-tâlib li-îmâni Ebî Tâlib adlı eserini ihtisar eden Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın Esne'l-metâlib fî necâti Ebî Tâlib'i (Kahire 1305), Mirza Muhammed Hüseyin b. Ali Rızâ er-Rabbânî'nin Maksadü't-tâlib fî îmâni âbâʾi'n-nebî (s.a.) ve ʿammihî Ebî Tâlib'i (Bombay 1311), Ca'fer b. Muhammed en-Necefî'nin Mevâhibü'l-vâhib fî fezâʾili Ebî Tâlib'i (Necef 1341) bu eserler arasındadır (ayrıca bk. FETRET). Seyyid Muhammed Ali Şerefeddin el-Âmilî, Ebû Tâlib'in hayatı ve hakkındaki menkıbevî rivayetleri ihtiva eden Şeyhu'l-Ebtah adlı bir eser yazmıştır (Beyrut 1987).

Ebû Tâlib'in, Hz. Peygamber'in çok sevip saydığı bir müslüman olan hanımı Fâtıma'dan dört oğlu (Tâlib, Akīl, Ca'fer, Ali) ve iki kızı (Ümmü Hânî, Cümâne) olmuştur. Ali b. Ebû Tâlib'i Resûl-i Ekrem, Ca'fer'i de Abbas b. Abdülmüttalib yetiştirmiştir.

Mekkeli şairlerden sayılan Ebû Tâlib'in bazı beyitleriyle istişhâd* edilmesi (Sezgin, II, 273) onun iyi bir şair olduğunu göstermektedir. Ebû Hiffân Abdullah b. Ahmed el-Mihzemî (ö. 255/869) tarafından derlenen şiirleri Dîvânü Şeyhi'l-Ebâtih adıyla yayımlanmıştır (Necef 1356). Onun doksan dört beyitten meydana gelen "Lâmiyye" kasidesini, Hz. Peygamber'i Kureyşliler'e karşı korumak maksadıyla söylediği kaydedilmektedir. Tamamı İbn Hişâm tarafından es-Sîre'ye alınmış olan (I, 272-280) kasideyi Ali Fehmi Câbiç Tılbetü't-tâlib fî şerhi Lâmiyyeti Ebî Tâlib adıyla şerhetmiştir (İstanbul 1327). Bazı beyitlerinin sonradan uydurulduğu belirtilen bu kaside (Cumahî, I, 244), şairin "Dâliyye" adlı bir başka kasidesiyle birlikte H. Ritter tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 128; Müsned, II, 434, 441; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 40; Tirmizî, "Tefsîr", 28; Nesâî, "Cenâʾiz", 102; İbn İshak, es-Sîre, s. 47, 53 vd., 118, 126, 129-130, 133, 135, 136, 139, 141 vd., 145 vd., 148 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 179-180, 182-183, 247, 264-269,

272-282, 333-334, 352-353; II, 371-372, 377-380, 417-418; İbn Sa’d, et-Tabakat, I, 118-119 vd., 129-130, 153, 202, 208, 211; Cumahî, Fuhalü’ş-şuʿarâʾ, I, 233, 244-245; Taberî, Târîh (de Goeje), I, 1123 vd., 1173-1185, 1198 vd.; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XI, 30-31; XX, 58-59; İbn Şehrâşûb, Menâkıbü Ali Ebî Tâlib, Necef 1376/1956, I, 34 vd., 52 vd., 61; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1385/1956, II, 37, 61 vd., 64 vd., 90; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 305, 307; III, 47 vd.; a.mlf., Tefsîrü’l-Kurʾân, IV, 158; VI, 255-256; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 235-244; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fî sîreti hayri’l-ʿibâd (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1407/1986, II, 563-570; Makkarî, Ezhârü’r-riyâz (nşr. Saîd Ahmed A‘râbî v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80, III, 73-75; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XI, 33-34; İbrahim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Haremeyn, II, 62-70; Ali Fehmi Câbiç, Tılbetü’t-tâlib fî şerhi Lâmiyyeti Ebî Tâlib, İstanbul 1327; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî en-Necefî, el-Gadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Tahran 1366, VII, 330-409; VIII, 3-29; Şiblî en-Nu‘mânî, Sirat-un Nabi: The Life of the Prophet (trc. M. T. B. Budayuni), Lahore, ts., I, 156-160, 219-222; W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford 1953, s. 33, 36, 110, 119 vd., 137; a.mlf., “Abu Tâlib”, EI^2 (İng.), I, 152-153; Sezgin, GAS, II, 273-275; Cevâd Ali, el-Mufassal, IX, 697-701; Abbas el-Kummî, el-Künaʾ ve’l-elkāb, Necef 1389/1969, I, 108-111; Ali Nemâzî, Müstedrekü Sefîneti’l-bihâr, Tahran 1984, s. 435; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), II, 79-81; III, 94 vd.; IV, 13 vd., 62 vd.; V, 5 vd., 51 vd.; Abdülhamîd Mahmûd el-Meslût, “Ebû Tâlib b. ʿAbdilmuttalib”, ME, XX/1 (1948), s. 82-86; XX/4, s. 364-369; Ahmed Kutî, “el-Mevâkıfü’ş-şiʿriyye li-Ebî Tâlib”, MMLADm., LVIII (1403/1983), s. 772-785; F. Buhl, “Ebû Tâlib”, İA, IV, 52; Ali Refiî, “Âl-i Ebî Tâlib”, DMBİ, I, 552-553.

Ethem Ruhi Fığlalı

EBÛ TÂLİB b. ABDÜSSEMÎ’

(bk. İBN ABDÜSSEMÎ’)

EBÛ TÂLİB el-BEZZÂZ

(bk. İBN GAYLÂN)

EBÛ TÂLİB HAN

أبو طالب خان

Ebû Tâlib b. Hâcî Muhammed Beg-i Tebrîzî-i İsfahânî (ö. 1220/1805)

Hindistan'da yetişen İranlı tezkire yazarı.

1166'da (1752-53) Leknev'de doğdu. Aslen Tebrizli olan babası Hacı Muhammed Beg (ö. 1180/1766), Kaçarlar'dan Nâdir Şah zamanında İsfahan'dan Leknev'e göç etmiş bir Azerî Türkü'dür. Ebû Tâlib çocukluk yıllarını Mürşidâbâd'da Bengal vali yardımcısı Muzaffer Ceng'in sarayında geçirdi. Avaz'da (Oudh) Âsafüddevle'nin tahta çıkmasından sonra (1189/1775) Leknev'e döndü. Avaz naibi Muhtârüddevle tarafından maliye memurluğuna tayin edildi. Bir süre Leknev'deki İngiliz temsilciliğinde çalıştıktan sonra 1202'de (1787) Kalküta'ya gitti. Burada Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanını yayımladı (1791). 1798'de Doğu Hindistan Şirketi Bengal ordusu kumandanı D. Richardson ile beş yıl süren Avrupa seyahatine çıktı. Seyahat sonrası yerleştiği Leknev'de öldü.

Eserleri. Kitaplarını Farsça yazan Ebû Tâlib Han'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Hulâsatü'l-efkâr. Müellifin yirmi beş yıl boyunca malzemesini topladığı eser, 494 İranlı şairin biyografisini ihtiva eden bir tezkiredir. Tezkire yazımında uyulması gereken kurallar hakkında bir mukaddime ile başlayan eser, şairlerin alfabetik ve kronolojik sıra ile anlatıldığı yirmi sekiz bölüme (hadîka) ayrılmıştır. Eserin sonunda 160 şairin sadece isimlerini ve şiirlerinden birkaç beyti ihtiva eden bir zeyille müellifin çağdaşı yirmi üç şairin yer aldığı bir hatime bulunmaktadır. Müellif bu tezkiresini kaleme alırken Ali Kulı Hân-ı Vâlih'in Riyâzü'ş-şuʿarâʾ, Mîr Şemseddin Dihlevî'nin Hulâsatü'l-bedîʿ adlı eserlerinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Eserin müellif nüshasından istinsah edilen ve müellif tarafından gözden geçirilen bir nüshası Indian Office Kütüphanesi'nde (nr. 696) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Storey, I/2, s. 878). 2. Lübbü's-siyer ü Cihânnümâ. 1208'de (1793-94) yazılmış muhtasar bir İslâm tarihi olan eser Âsafüddevle'ye ithaf edilmiştir (yazma nüshaları için bk. Storey, I/1, s.

145). 3. Mesîr-i Tâlibî fî Bilâd-i Efrencî. Müellifin Avrupa seyahati sırasında tuttuğu notlardan ve hâtıralarından meydana gelen eseri oğlu Mirza Hüseyin Ali yayımlamıştır (Kalküta 1229/1812). D. Macfarlane tarafından muhtasar olarak da neşredilen eseri (Kalküta 1827, 1836), C. Stewart The Travels in Europe and Asia adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (London 1810, 1814). Mesîr-i Tâlibî'nin iki Fransızca tercümesinden ilkini G. Jansen Farsça aslıyla İngilizce tercümesini karşılaştırarak yapmış (Paris 1811), ikincisini de Ch. Malu İngilizce'sinden çevirmiştir (Paris 1819). Eserin Almanca çevirisi ise Fransızca tercümesinden yapılmıştır (Vienna 1813).

4. Tafzîhu'l-gafilîn. Âsafüddevle dönemini (1775-1797) anlatan ve İngiliz yönetimini savunan eser, W. Holey tarafından History of Asaf-al-Dawla adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Allahâbâd 1888). 5. Miʿrâcü't-tevhîd. Astronomiyle ilgili bir risaledir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Til Zenker, Bibliotheca Orientalis, Leipzig 1846, I, 127; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 378-379; III, 895-896; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 357-358; M. Ali Terbiyet, Danişmendân-ı Azerbaycan, Tahran 1314 hş., s. 243-244; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîh-i Tezkirehâ-yi Fârisî, Tahran 1348 hş., I, 565-575; A. Hayyampûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 19; H. M. Elliot, The History of India, Lahore 1976, VIII, 298-300; Storey, Persian Literature, I/1, s. 144-146, 704; I/2, s. 878-879; C. Collin Davies, "Abu Tâlib Khân", EI² (İng.), I, 153; M. Baqir, "Abu Tâleb Khan", EIr., I, 389-390.

Adnan Karaismailoğlu

EBÛ TÂLİB KELİM-i KÂŞÂNÎ

(bk. KELÎM-i KÂŞÂNÎ)

EBÛ TÂLİB el-MEKKÎ

أبو طالب المكي

Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 386/996)

Kutü'l-kulûb adlı eseriyle tanınan mutasavvıf.

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Aslen İran'ın batısındaki Cebel bölgesinden olup Mekke'de uzun süre kaldığı ve burada yetiştiği için Mekkî nisbesini aldı. Acemî diye de tanındığına göre Arap olmadığı anlaşılmaktadır.

Gazzâlî ve Abdülkādir-i Geylânî üzerinde önemli tesirleri olan Ebû Tâlib el-Mekkî hakkında Ebû Nasr es-Serrâc, Kelâbâzî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Kuşeyrî, Hücvîrî vb. sûfî tabakat müellifleri bilgi vermezler. Buna karşılık gerek İbn Hallikân ve Safedî gibi genel mahiyette biyografik bilgi veren müellifler, gerekse İbn Kesîr ve İbnü'l-İmâd gibi tarihçiler az da olsa ona dair bilgi vermeyi ihmal etmemişlerdir.

Öğrenimine Mekke'de başlayan ve burada hadis tahsil eden Ebû Tâlib çeşitli beldeleri dolaştı, gittiği yerlerde tanınmış âlimlerden faydalandı, oralarda vaazlar verdi ve ders okuttu. Muhammed b. Hasan el-Âcurrî, Ali b. Ahmed el-Masîsî ve Muhammed b. Ahmed el-Cercerâî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Basra'da Sâlimiyye fırkasının kurucusu Ebü'l-Hasan İbn Salim ile (ö. 350/961) tanıştı (Kutü'l-kulûb, II, 192, 294). Onun kelâm ve tevhid konusundaki görüşlerini benimsedi. İbn Sâlim'in ölümünden sonra Basra'ya gitti (İbnü'l-Cevzî, VII, 189). Hayatının son yıllarını Bağdat'ta vaizlik yaparak geçirdi. 6 Cemâziyelâhir 386'da (26 Haziran 996) vefat edince buradaki Mâlikî Mezarlığı'nda toprağa verildi (İbn Hallikân, IV, 303).

İbn Sâlim, ünlü sûfî Sehl et-Tüsterî'nin görüşlerine bağlı idi. Ebû Tâlib daha çok naslara bağlı bulunan, ancak tasavvufî temayüllere de sahip bir

kelâm fırkası olan Sâlimiyye çerçevesinde tasavvufî ve kelâmî görüşler ortaya koydu. İbnü'l-Cellâ ve Ahmed b. Dahhâk ez-Zâhid gibi sûfîlerin sohbetinde de bulunan Ebû Tâlib'i Zebîdî bir tarikat kurucusu olarak gösterir ve şeyhinin Ebû Saîd b. el-A'râbî olduğunu söyler (ʿİkd, s. 85).

Çok perhizkâr ve çileli bir hayat yaşayan Ebû Tâlib'in bir süre helâl bitkilerden başka bir şey yemediği için cildinin renk değiştirdiği rivayet edilir (İbn Hallikân, IV, 303).

Gerek Sehl et-Tüsterî'nin, gerekse ona bağlı bulunan Sâlimîler'in Mâlikî oldukları dikkate alınırsa Mekkî'nin de bu mezhebe mensup olduğu söylenebilir. Mâlikîler'in mezarlığına gömülmüş olması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Süyûtî de Savnü'l-mantık ve'l-kelâm'da (s. 132) onu Mâlikî âlimi sayar. Ancak bazı konularda bu mezhebe aykırı hükümler benimsemesine ve belli bir mezhebin taklit edilmesini bid'at saymasına bakılarak (Kutü'l-kulûb, I, 132; II, 324) onu serbest görüşlere sahip bir mutasavvıf olarak değerlendirmek de mümkündür. Ebû Tâlib'in en dikkate değer yanlarından biri, tasavvuf taraftarlarıyla şeriat taraftarları arasında ciddi ayrılıklar bulunduğu bir dönemde bu iki zümre arasında bir köprü kurma teşebbüsünde bulunanların ilki olmasıdır.

Eserine zayıf ve uydurma hadisler aldığı ileri sürülerek hadis âlimlerince tenkit edilen Ebû Tâlib el-Mekkî, itikadî konulardaki görüşlerinden dolayı da tenkide uğramıştır. Semâı mubah saydığı için fakihler tarafından kusurlu bulunmuş ve görüşleri reddedilmiştir (İbnü'l-Cevzî, VII, 189; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 269). Hatîb el-Bağdâdî, onun Kutü'l-kulûb'da Allah'ın sıfatları konusunda kabul edilmez görüşler ileri sürdüğünü söyler (Târîhu Bagdâd, III, 89). Fakat hakkındaki en ağır suçlama, ömrünün sonuna doğru vaaz ederken saçmaladığı, hatta bir konuşmasında, "Yaratıklar için yaratıcıdan daha zararlı bir şey yoktur" dediği yolundaki iddiadır (a.e., III, 89). Bu cümlenin, "Kula en zararlı olan şey Allah'ı yeterince tanıyamamasıdır" (Kutü'l-kulûb, II, 159) tarzındaki cümlenin tahrif edilmiş şekli olabileceği ihtimali üzerinde duranlar da vardır. Bağdadî'nin verdiği bilgiye göre Mekkî'nin vaazlarında tehlikeli sözler sarfetmesi halkın kendisini dinlemekten vazgeçmesine yol açmış, o da daha sonra vaaz etmemiştir.

Takıyyüddin İbn Teymiyye, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Allah'ın sıfatları

konusundaki sözlerini tenkit eden âlimlerin onun hulûl*cü bir görüşe sahip olduğunu söylediklerini bildirerek kendisi de bu tenkide katıldığını ifade eder (Mecmûʿu fetâvâ, V, 483-490). Başka bir yerde ise Mekkî'yi över ve marifet, zühd, ibadet ve sünnete tâbi olma konusunda Gazzâlî'ye tercih edilebileceğini önemle vurgular (a.e., X, 360, 551-552; a.mlf., Bugyetü'l-mürtâd, s. 115). Mekkî'nin, Haris el-Muhâsibî gibi tasavvufa hadis ve kelâm konularını dahil ettiğini ifade eden İbn Teymiyye'nin kendisini Ahmed b. Hanbel ile çağdaş göstermesi ise gariptir (Mecmuʿu fetâvâ, XII, 169, 281, 409). el-Münkız adlı eserinde (s. 62) Mekkî'den faydalandığını söyleyen Gazzâlî, onun ameli imandan sayan görüşünü İhyâʾda tenkit etmiştir (I, 116-118).

Eserleri. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin en önemli ve günümüze kadar gelen tek eseri, tasavvufun doğuş dönemi hakkında bilgiler veren, zühd ve ibadet konularını genişçe işleyen Kutü'l-kulûb*dur (Kahire 1310). Bizzat kendisi Menâsikü'l-hac ve Müsnedü'l-elif adlı iki eserinden daha söz eder (Kutü'l-kulûb, I, 133; II, 231). Kaynaklar onun ayrıca tevhid konusunda eserleri bulunduğunu bildirirlerse de bunların adlarını vermezler (Hatîb, III, 89). Zehebî, Mekkî'nin kırk hadis konusunda bir eseri olduğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 536). Hediyyetü'l-ʿârifîn'de de (II, 55) Müşkilü iʿrâbi'l-Kurʾân adlı bir eseri kaydedilmiştir. Bunların yanı sıra el-Beyânü'ş-şâfî adlı bir kitabı daha vardır (İA, VII, 643). Ona nisbet edilen (Brockelmann, GAL Suppl., 1, 360) ʿİlmü'l-kulûb'u yayımlayan (Kahire 1964) Abdülkādir Ahmed Atâ eserin Mekkî'ye ait olduğunu iddia ederse de İbrahim Medkûr ve Abdülhamîd Abdülmün'im gibi müellifler bu eserin Mekkî'ye ait olmadığı görüşündedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kütu'l-kulûb, Kahire 1310, I, 132, 133; II, 159, 192, 231, 294, 324; Hatîb, Târîhu Bagdâd, III, 89; Gazzâlî, İhyâʾ, I, 116-118; II, 269; a.mlf., el-Münkız mine'd-dalâl, Beyrut 1408/1987, s. 61, 62; Sem'ânî, el-Ensâb, Haydarâbâd 1401, XII, 417; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VII,

189; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 128; İbn Hallikân, Vefeyât, Kum 1394, IV, 303; İbn Atâullah el-İskenderî, Letâʾifü'l-minen, Kahire 1322, s. 68; İbn Teymiyye, Bugyetü'l-mürtâd [baskı yeri yok], 1408/1988, s. 115, 449; a.mlf., Mecmuʿu fetâvâ, V, 483-490; X, 360, 551-552; XII, 169, 281, 409; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 536; a.mlf., el-ʿİber, II, 170; a.mlf., Mîzânu'l-iʿtidâl, III, 655; Safedî, el-Vafî (nşr. Sven Dedering), Wiesbaden 1974, IV, 116; Yâfi'î, Mirʾâtü'l-cenân, II, 430; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1967, XI, 319; İbn Hacer, Lisânü'l-mîzân, Beyrut 1971, V, 300; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1933, IV, 175; Câmî, Nefehât, s. 121; Süyûtî, Savnü'l-mantık ve'l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1980 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 132; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 120; Zebîdî, ʿİkd, s. 85; Brockelmann, GAL Suppl., I, 360; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 55; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 274; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 264-270; İbn Abbâd er-Rundî, er-Resâʾilü's-sugrâ (nşr. Paul Nwyia S. J.), Beyrut 1957, s. 22, 57, 58,107; Abdülhamid Abdülmün'im, Ebû Tâlib el-Mekki ve menhecühü's-sûfî (yüksek lisans tezi, Kahire 1972), s. 20-37; Sezgin, GAS (Ar.), Kahire 1978, II, 488; Bilâl Saklan, Kutü'l-kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri (doktora tezi, 1989), SÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 5-23; Tahsin Yazıcı, "Mekkî", İA, VII, 643-644.

Bilâl Saklan

EBÛ TÂŞFÎN I

أبو تاشفين

Ebû Tâşfîn Abdurrahmân b. Ebî Hammû Mûsâ b. Ebî Saîd Osman b. Yağmurasan ez-Zeyyânî (ö. 737/1337)

Abdülvâdîler Devleti hükümdarı (1318-1337).

692'de (1293) doğdu. Henüz yirmi beş yaşında iken babası I. Ebû Hammû'yu öldürterek 23 Cemâziyelevvel 718 (23 Temmuz 1318) tarihinde başkumandan Müsâ b. Ali'nin desteğiyle tahta çıktı ve taht üzerinde hak iddia edebilecek bütün yakınlarını Endülüs'e sürdü. Devlet idaresi, Katalon asıllı azatlısı ve aynı zamanda veziri olan Hilâl'in eline geçti.

Ebû Tâşfîn hükümdarlığının ilk zamanlarında Muhammed b. Yûsuf el-Mağrâvî'nin isyanıyla uğraşmak zorunda kaldı. Mağrâve ve Tûcîn kabilelerinin katılmasıyla daha da güçlenen âsi Muhammed b. Yûsuf, Vânşerîs dağı ve civarındaki bölgeyi ele geçirdi. Ebû Tâşfîn Zenâte ve Arap kabilelerinden topladığı kuvvetlerle isyanı bastırıp Mağrâvî'yi idam ettirdi (719/1319-20).

Ebû Tâşfîn dönemi daha çok Hafsîler'le mücadele içinde geçti. Tahta çıktığı tarihlerde Hafsîler, özellikle Konstantin'de (Constantine) meydana gelen olaylar ve iç karışıklıklar yüzünden sarsıntı geçiriyordu. Topraklarını Hafsîler aleyhine genişletmek isteyen Ebû Tâşfîn bu olayları fırsat bilerek harekete geçti ve Hafsîler'in Yağmurasan zamanında (1236-1283) işgal ettikleri Tilimsân'ı ve Bicâye'yi almak üzere seferber oldu. Hafsîler'le Abdülvâdîler arasındaki bu mücadelenin ilk safhası Abdülvâdîler'in zaferiyle sonuçlandı (729/1328-29).

Ebû Tâşfîn Hafsîler aleyhindeki faaliyetlerini daha sonraki yıllarda da sürdürdü. Belirli merkezlerde ordugâhlar kurdu. Bunların en önemlisi Sûmâm vadisindeki ordugâh olup 3200 süvari burada bekletiliyordu. Ebû Tâşfîn'in Tunus'u istilâ etmesi üzerine Hafsîler, Fas Sultanı Ebû Saîd el-

Merînî'den kaybettikleri toprakların geri alınması hususunda yardım istediler. Ancak Ebû Tâşfîn, Ebû Saîd'in zaptedilen toprakların geri verilmesi isteğini reddetti. Hafsîler bu taleplerini daha sonra Ebû Saîd'in yerine geçen oğlu Ebü'l-Hasan'a da ilettiler. Ebü'l-Hasan hazırladığı bir donanmayı derhal Mağrib-i Evsat sahillerine gönderdiği gibi 735'te (1334-35) kendisi de harekete geçti; Nedrûme ve diğer bazı şehirleri ele geçirdi. Merînî donanması da Oran, Cezayir ve Tenes'i zaptetti. Ebü'l-Hasan Mansûre'ye kadar gelip burada ordugâh kurdu. Merînî kuvvetleri iki yıllık bir kuşatmadan sonra Tilimsân'a girdiler (30 Ramazan 737/2 Mayıs 1337). Ebû Tâşfîn sarayını müdafaa ederken Ebü'l-Hasan'ın oğlu Abdurrahmân'in emriyle öldürüldü. Üç oğlu ve devlet adamlarından birçoğu da bu savunma sırasında öldürüldüler. Ebû Tâşfîn'den sonra Abdülvâdîler Devleti geçici bir süre istiklâlini kaybederek Merînîler'e tâbi bir hale geldi.

Abdülvâdî sultanları içinde ülkesini en çok imar eden Ebû Tâşfîn olmuştur. Hayatı boyunca fakirlik ve cehaletle mücadele etmiş, onun döneminde ilim ve sanat, tarım ve ticaret büyük bir gelişme göstermiştir. Ebû Tâşfîn zamanında Tilimsân'da yaşayan âlim ve edipler arasında Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebû Bekir ile Mâlikî fakihi Muhammed b. Yahyâ b. Ali en-Neccâr çok meşhurdu. Ebû Tâşfîn Tilimsân'ı saraylar, güzel bahçeler ve mesire yerleriyle donatmıştır. Kendi adını taşıyan bir medrese yaptırmış, ancak burayı daha ziyade kendisine methiye yazan şairlerin hizmetine tahsis etmiştir. Ayrıca Cezayir'i surlarla çevirmiş ve Cezayir Camii'ni genişletmiştir. Onun eserlerinden günümüze sadece Tilimsân'daki büyük sarnıç intikal edebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, el-Lemhâtü'l-Bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye, Beyrut 1400/1980, s. 96; Yahyâ b. Haldûn, Bugyetü'r-ruvvâd, Cezayir 1321/1903, I, 132-134; İbn Haldun, el-ʿİber, VII, 104-114; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 115; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 115; Abdülhamîd Hâciyât, Ebû Hammû Mûsâ ez-Zeyyânî: Hayâtuhû ve âsâruh, Cezayir 1394/1974, s. 17-19; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 56;

Abdurrahmân el-Cîlânî, Târîhu'l-Cezâ˒iri'l-˓âm, Beyrut 1400/1980, II, 160; Muhammed b. Amr, Tilimsân ˓abre'l-˓usûr devruhâ fî siyâse ve hadâreti'l-Cezâ˒ir, Cezayir 1984, s. 123-131; G. Marçais, "˓Abd al-Wādids", EI² (İng.), I, 93; A. Bel, "Abu Tâshufîn I", a.e., I, 155.

Mehmet Özdemir

EBÛ TÂŞFÎN II

أبو تاشفين

Ebû Tâşfîn Abdurrâhmân b. Ebî Hammû Mûsâ b. Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yağmurasan ez-Zeyyânî (ö. 795/1393)

Abdülvâdîler Devleti hükümdarı (1389-1393).

752'de (1351) Nedroma'da doğdu ve gençliğini burada geçirdi. Sultan Ebû Sâbit'in (1348-1352) Merînîler karşısında tutunamayarak Tunus'a kaçması üzerine, Merinî Sultanı Ebû İnân tarafından zâhid bir insan olan dedesi Ebû Ya'kūb ile birlikte Fas'a gönderildi ve burada kendilerine çok iyi muamele edildi. Ebû Tâşfîn, babası II. Ebû Hammû'nun Tilimsân'a dönerek Abdülvâdîler'in başına geçmesi üzerine Fas'tan Tilimsân'a döndü (760/1359) ve veliaht tayin edildi. Ancak Ebû Tâşfîn tahtın normal şekilde boşalmasını beklemeyip babasını ve kardeşlerini Oran şehrinde hapsettirerek hükümdarlığını ilân etti (1388). Babası II. Ebû Hammû bir süre sonra hapisten kurtulup Tilâmsân'a döndü, oğlu ile görüşüp tahttan feragat ettiğini bildirerek hacca gitmek için izin istedi ve Ebû Tâşfîn'in verdiği bir gemiyle yola çıktı. Fakat yolda gemideki muhafızları çeşitli vaadlerle kandırıp Bicâye'de karaya çıktı ve Tilimsân'a dönerek tahtı tekrar ele geçirdi (790/1388) Bu gelişmeler üzerine Fas'a

iltica eden Ebû Tâşfîn, Merînîler'den sağladığı kuvvetlerle Tilimsân üzerine yürüdü. Gırân'da meydana gelen savaşta babası II. Ebû Hammû yenildi ve öldürüldü. Böylece Ebû Tâşfîn tahtı tekrar ele geçirdi (1 Zilhicce 791/21 Kasım 1389). Ebû Tâşfîn Merînîler'in himayesinde tahta çıktığı için onlara tâbi olarak adına hutbe okuttu ve para bastırdı. 17 Receb 795 (29 Mayıs 1393) tarihinde ölen Ebû Tâşfîn'in kabri Brosselard tarafından Tilimsân'daki eski bir hisar mezarlığında tesbit edilmiştir. Ebû Tâşfîn son derece ihtiraslı, gaddar ve sefih bir insandı. Hatalarını unutturmak için güzel sanatları ve edebiyatı teşvik ve himaye etmiştir. Mevlid kandilleri babasının zamanında olduğu gibi onun döneminde de büyük törenlerle

kutlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Furât, Târîh, Beyrut 1936-42, IX, 354; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VI, 343-344; M. C. Brosselard, Mémoire Epigraphique et historique sur les tombeaux, des Emirs Beni Zeiyan, Paris 1876, s. 73; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiksâ (nşr. Ca‘fer en-Nâsırî – Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954-56, IV, 76; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 115-116; Abdülhamîd Hâciyât, Ebû Hammû Mûsâ ez-Zeyyânî: hayâtühû ve âsâruh, Cezayir 1394/1974, s. 144-155; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 57; Abdurrahman el-Cîlânî, Târîhu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 188-189; Muhammed b. Amr, Tilimsân ʿabre’l-ʿusûr, devruhâ fî siyâse ve hadâreti’l-Cezâʾir, Cezayir 1984, s. 199-203; A. Bel, “Ebû Taşfîn”, İA, IV, 54; a.mlf., “Abu Tashufın II”, EI² (İng.), I, 155; G. Marçais, “ʿAbd al-Wādids”, a.e., I, 93.

Mehmet Özdemir

EBÛ TEMMÂM

أبو تمّام

Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846)

Meşhur Arap şairi ve hamâse müellifi.

Kendisinden nakledilen bir rivayete göre 190 (805-806) yılında Taberiye gölünün kuzeybatısında Havran bölgesinin Ceydûr kasabası köylerinden Câsim'de doğdu. Bu sebeple Havrânî, Ceydûrî, Câsimî nisbeleriyle de anılır. Ayrıca 172 (788), 182 (798), 191 (807), 192 (808) yıllarında doğduğuna dair rivayetler de vardır. Babasının Tedus (Theodose) adında bir hıristiyan olduğu söylenmektedir. Ebû Temmâm bu adı sonradan Evs'e çevirmiş ve kendisinin Tay kabilesinden olduğunu ileri sürmüştür. Bazıları bu durumunu hiciv konusu yapmışsa da Ebû Temmâm şiirlerinde Tay kabilesine mensup olmakla övünmüş ve methettiği kimselerin çoğunu bu kabileden seçmiştir.

Fakir bir ailenin çocuğu olan şair babasıyla birlikte Şam'a göç ederek oraya yerleşti. Burada bir dokumacının yanında çalışırken bir yandan da ders halkalarına devam etti ve bu sırada şiirle ilgilenmeye başladı. Daha sonra Humus'a gidip Dîkülcin ve Utbe b. Abdülkerîm et-Tâî gibi şairlerden faydalandı. 208 (823) yılında gittiği Mısır'da bir taraftan Fustat'ta Amr b. Âs Camii'nde sakalık yaparken diğer taraftan edip ve şairlerin meclislerine katıldı ve sanatını daha da geliştirdi. Yazdığı şiirler sanat çevrelerinde takdir görünce kısa zamanda şöhrete kavuştu.

Şiir söylemeye muhtemelen Şam'da başlamış olan Ebû Temmâm, ilk kasidesini Mısır'da asayiş ve vergi işlerini yürüten Ayyâş b. Lehîa'ya sunmuştur. Kindî'nin el-Vülât ve'l-kudât'ında onun 211-214 (826-829) yıllarında söylediği bazı beyitler bulunmaktadır. 214'te (829) Suriye'ye dönen şairin Vezir Hasan b. Sehl hakkında söylediği bir kasidesinden yirmi altı yaşında Bağdat'ı da ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Bağdat'ta fazla kalmadan Musul'a döndü. Ayrıca çağdaşı olan şair Buhtürî'nin kendisini

Humus'ta ziyaret ettiği ve bazı şiirlerini düzeltmesi için ona verdiği bilinmektedir.

Halife Me'mûn, 830-833 yıllarında yaptığı Bizans seferinden dönünce Ebû Temmâm'ın Şam'da okuduğu bir kasideyi pek beğenmemiş, Mu'tasım - Billâh zamanında şair daha fazla itibar kazanmasına rağmen bu hükümdar da onu ilk dinlediğinde sesini çirkin bulmuştur. Ammûriye'nin fethinden sonra Ebû Temmâm Sâmerrâ'da kendisini tekrar ziyaret etmek istediği zaman sesinin çirkin olduğunu hatırlayarak onu kabul etmemiş, ancak yanında güzel sesli bir râvisi olduğu söylenince huzuruna getirtmiştir. Ebû Temmâm bundan sonra Bağdat ve Sâmerrâ'da büyük şöhret kazanmıştır.

Ebû Temmâm daha sonra Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir'in yanına gitti; vali onu birçok edip ve şairle birlikte karşıladı. Ebû Temmâm kendisine kasidesini sunduğu zaman şairin üzerine 1000 dinar saçtı. Ancak Ebû Temmâm'ın böyle bir câizeden ve valinin kendisine karşı aşırı ilgisinden sıkıldığı rivayet edilir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 467-471). Şair Horasan'da kaldığı sürece birçok kâtip, kumandan ve devlet büyüğüne, ayrıca dönüş yolu üzerinde bulunan bazı valilere kasideler yazmış, bu arada Hemedan'da Ebü'l-Vefâ b. Seleme'nin yanına uğramış, kış yüzünden orada bir süre ikamet etmek zorunda kaldığından Ebü'l-Vefâ'nın zengin kütüphanesinde beş şiir mecmuası telif etmiştir. Bunlardan en önemlisi şaire büyük şöhret kazandıran el-Hamâse'dir.

Seyahati çok seven Ebû Temmâm, çeşitli bölgelerde görev yapan devlet büyükleriyle görüşüp onlara kasideler takdim etmek üzere birkaç defa seyahate çıkmıştır. Vâsik-Billâh'ın halifeliğinin (842-847) ikinci yılında Musul'a giden ve Vezir Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât'ın kâtibi Hasan b. Vehb'in delâletiyle şehre posta âmiri (sâhibü'l-berîd) tayin edilen şair, bu görevde iken oğlunun rivayetine göre 231'de (846), diğer rivayetlere göre ise 228 (842-43), 229 (843-44) veya 232 (846-47) yılında vefat etti. Ölümü üzerine Hasan b. Vehb ve Muhammed b. Abdülmelik b. Zeyyât birer mersiye yazmışlardır. İbn Hallikân Musul'da onun kabrini gördüğünü söylemektedir (Vefeyât, II, 17).

Ebû Temmâm biraz kekeme olmakla birlikte fasih konuşurdu; ayrıca hazırcevap ve nüktedan olup kuvvetli bir hâfızaya sahipti. Aynı zamanda

eser veren pek az şairden biridir. Bu sebeple İbnü'l-Enbârî, edip ve nahivcileri konu alan Nüzhetü'l-elibbâ' adlı eserinde şair olarak sadece ona yer vermiştir.

Dört tabakaya ayrılan Arap şairlerinden dördüncü tabakaya mensup olanların (müvelledûn veya muhdesûn) şiirleriyle istişhâd edilmesi pek uygun görülmemekle beraber Zemahşerî, müvelledûn şairlerinin ikinci tabakasının önderi kabul edilen Ebû Temmâm'ın şiirlerini eski şairlerin şiirleriyle aynı ayarda kabul ederek bir beytini tefsirinde (el-Keşşâf, I, 170) şâhid olarak kullanmıştır. Ebû Temmâm Arapça'ya tercüme edilen yabancı kültür ürünlerinden de faydalanarak sanat gücünü geliştirmiş, orijinaliteyi ifadeden çok muhtevada aramıştır. Bundan dolayı şiirlerinde mantıkî dokuya ve ince kinayelere en fazla yer veren şairlerdendir. Belki de sanattaki lirizmi yakalamak için cinas, mutabakat ve istiareye gereğinden çok yer veriyordu. Bazıları bu durumu eleştirmiştir. Bu sebeple Ebû Temmâm'ı takdir edenlerle tenkit edenler arasında derin görüş ayrılıkları vardır. Meselâ gelenekçiler onu, bediî sanatlara lüzumundan fazla yer vererek eski Arap şiir üslûbunun dışına çıkmakla suçlamışlar, yenilikçiler ise eski mazmunlardan kurtulup şiire yeni

kavramlar kazandırdığını ileri sürerek kendilerine örnek almışlardır.

Ebû Temmâm'ın şiirlerini eleştiren ilk müellif İbnü'l-Mu'tez'dir (ö. 296/908). Daha sonra onu takdir edenlerden biri olan Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) Ahbâru Ebî Temmâm adlı eserini kaleme almış, Hasan b. Bişr el-Âmidî ise (ö. 371/981) el-Muvâzene'de şiir sanatındaki yerini Buhtürî ile mukayese etmiştir. Yaşadığı dönemden günümüze kadar edebiyat kitaplarında önemli bir yer işgal eden Ebû Temmâm Arap edebiyatı alanındaki çalışmaların birçoğuna konu olmuş, hayatı, sanatı ve eserleri hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır (M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Buhûsü'l-edebiyye, s. 76-81).

Abbâsî devrinin en ünlü şairlerinden olan Ebû Temmâm'dan büyük ölçüde etkilenen Mütenebbî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi şairlerin şöhretine rağmen onun sanatına karşı gösterilen ilgi daha sonra da devam etmiştir. Beşşâr b. Bürd ile başlayıp Müslim b. Velîd'le gelişen, nazmın ileri derecede bediî sanatlar üzerine kurulması hususu Ebû Temmâm ile zirveye ulaşmıştır

(İbnü’l-Mu‘tez, Tabakatü’ş-şuʿarâʾ, s. 235). Ancak bu durum edebî tartışmalara yol açmış, Ebû Temmâm garîb lafızları, tasvirleri ve bediî sanatları çok kullandığı için şiiri bozmakla itham edilmiştir. Halbuki tarih, kelâm, felsefe ve mantık gibi ilimlere vâkıf olan şair, bunları şiirlerinde ustaca kullanması sebebiyle şiir sanatına yeni bir boyut kazandırmıştır. Ebû Temmâm kasidelerinde birtakım tarihî olaylara, meselâ Ammûriye’nin fethi, Bâbek’in ve Afşin’in idamı gibi konulara yer vermiş, övdüğü kimselerin kabilelerini ve onlarla ilgili olayları anlatmış, cömertlik ve kahramanlık gibi hasletleri dile getirmiştir. Hikemî şiirleri darbımesel haline gelmekle beraber felsefenin etkisinde kalması bazan şiirlerinin zor anlaşılmasına sebep olmuştur.

Arap şiirinin her dalında eser veren Ebû Temmâm’ın en başarılı şiirleri kasideleridir. Özellikle nesîb*e getirdiği yenilikler İbnü’r-Rûmî ve Mütenebbî gibi şairler tarafından benimsenmiştir. Mersiyeleri de methiyeleri kadar başarılı olup (Ebû Hilâl el-Askerî, II, 177) İbn Humeyd et-Tûsî için yazdığı mersiye bu türün en güzel örneklerinden biridir. İ‘tizâr ve itâb türü şiirlerde de son derece başarılı olan Ebû Temmâm’ın en güzel i‘tizârlarından biri, mensup olduğu Tay kabilesini kuzey Araplar’ına tercih etmesi yüzünden kendisine kızıp bir müddet huzuruna kabul etmeyen İbn Ebû Duâd’a yazdığı şiirdir.

Ebû Temmâm’ın kasideleri içinde yer alan gazellerinden başka bazı gazelleri de mevcuttur; fakat bunlar diğerleri kadar güzel değildir. Ayrıca zühde dair şiirleri ve bazı hicviyeleri varsa da bunlar da fazla başarılı kabul edilmemektedir.

Ebû Temmâm’ın şiirlerinde İslâmî kavramlara çokça rastlanır. Kasidelerine bakarak onun bir cihad ve kahramanlık şairi olduğu söylenebilir. Cihadla ilgili şiirlerinde cihadın faziletlerini anlatmış, Bedir, Hendek, Huneyn gazveleri ve Mekke’nin fethi gibi ilk savaşlara telmihte bulunmuştur. Muhtemelen Kur’an’ı ezberlemiş olan Ebû Temmâm’ın Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Cihadı anlatırken birçok âyetten iktibaslar yapmıştır. Onun Kur’an’dan yaptığı iktibaslarla darbımesel haline gelen şiirlerinin çokluğuna dikkat çeken Necîb Muhammed el-Behbîtî (Ebû Temmâm et-Tâî, s. 67), Ebû Temmâm kadar Kur’an’dan etkilenen bir başka şair tanımadığını söylemiştir. İslâm

hukukunun muhtelif konularına da temas eden Ebû Temmâm'ın şiirlerinde İslâmî temaların çokça görülmesi, bazı kaynaklarda onun inanç ve dinî duygularının zayıflığıyla ilgili rivayetlerin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. Dîvân. Ebû Temmâm'ın divanı ilk defa Ebû Bekir es-Sûlî tarafından toplanarak harf sırasına konmuş, daha sonra Ali b. Hamza el-İsfahânî eseri bablara göre tasnif etmiştir. Divan Bombay'da (1856), Kahire'de (1292, 1299, 1941, 1942, 1957), Beyrut'ta (1889) ve Dımaşk'ta (1967) yayımlanmış, bazı beyitleri R. P. Dewhurst tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Ebû Temmâm'ın divanı üzerine çeşitli dönemlerde on bir kadar şerh yazılmıştır. Bunların en önemlileri Ebû Bekir es-Sûlî, Ebû Mansûr el-Ezherî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Hatîb et-Tebrîzî ve İbnü'l-Müstevfî tarafından kaleme alınan şerhlerdir. Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhi, Muhammed Abduh Azzâm tarafından dört cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1951-1957). İbnü'l-Müstevfî'nin şerhinden bazı kısımları da ihtiva eden bu neşir divanın en mükemmel baskısıdır. Ebû Bekir es-Sûlî'nin şerhini Halef Reşîd Nu'mân yayımlamıştır (I-II, Bağdad 1977-1978). 2. el-Hamâse*. Tam adı el-Hamâsetü'l-kübrâ'dır. Arap şiirinin mükemmel örneklerinden oluşan eser Ebû Temmâm'ın en meşhur kitabı olup onun ince zevkini ve geniş şiir kültürünü göstermektedir. 465 şairden şiirler ihtiva eden el-Hamâse on bab halinde düzenlenmiştir. İlki 1856'da Kalküta'da olmak üzere muhtelif tarihlerde basılan kitap Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (I-II, Kahire 1955), Abdülmün'im Ahmed Sâlih (Bağdad 1980) ve Abdullah Abdürrahîm Asîlân (Riyad 1401/1981) tarafından neşredilmiş, ayrıca Batı dillerine de tercüme edilmiştir. el-Hamâse üzerine yazılmış birçok şerh mevcuttur (bk. Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm, nâşirin mukaddimesi, I, 11-39). 3. el-Hamâsetü's-sugrâ (el-Vahşiyyât). Kitapta, pek az bilinen şairlere ait ekserisi altı beyti geçmeyen kısa parçalar toplanmıştır. Bu eser de on bab olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 2614) yegâne nüshasına dayanılarak Abdülazîz el-Meymenî ve Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1963, 1970, 1987). 4. Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ. İhtiyârü'ş-şuʿarâʾi'l-fuhûl adıyla da anılan ve konulara göre tertip edilmiş bu eser Câhiliye, muhadramûn* ve İslâmî dönem şairlerine ait şiirleri ihtiva etmektedir. Bir nüshası Meşhed'de bulunmaktadır (Sezgin, II, 72).

Ebû Temmâm’ın kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: 1. el-İhtiyârü’l-kabâ˒ili’l-ekber. Her kabileden seçilmiş bir kasideyi ihtiva ettiği kaydedilmektedir. 2. el-İhtiyârü’l-kabâ˒ili’l-asgar. Muhtârâtü şu˓arâ˒i’l-kabâ˒il ve Muhtâru eş˓âri’l-kabâ˒il adlarıyla da anılan eser, çok az tanınmış şairlerden seçilmiş parçaları içine almaktadır. 3. İhtiyârü’l-mukatta˓ât. Muhtelif beyitleri ve bazı kasidelerden seçilmiş parçaları ihtiva eden eserin el-Hamâsetü’l-kübrâ’nın tertibinde olduğu söylenmektedir (Sezgin, II, 90). Şairin ayrıca

İhtiyâr mücerred min eş˓âri’l-muhdesîn adlı bir kitabı olduğu belirtilmektedir. Nekā˒izu Cerîr ve’l-Ahtal adlı eserin Ebû Temmâm’a nisbet edilmesi ise doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, Tabakatü’ş-şu˓arâ˒ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 235, 282-286; a.mlf., Resâ˒il (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1954, s. 19-31; Ebû Bekir es-Sûlî, Ahbâru Ebî Temmâm (nşr. Halîl M. Asâkir v.dğr.), Kahire 1356/1937; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), s. 68-76; Kindî, el-Vülât ve’l-kudât (Guest), s. 180, 183, 186, 187; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-me˓ânî, Kahire 1952, II, 177; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XVI, 383-397; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 165; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm (nşr. Hüseyin M. Nakşe), Beyrut 1411/1991, nâşirin mukaddimesi, I, 3-39; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-˓Umde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1963, I, 130, 131; II, 244, 247; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 170; İbnü’l-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâ˒ (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1967, s. 155, 156; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 11-26; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XI, 63-69; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 261; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 264-265; Keşfü’z-zunûn, I, 691, 770; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb (Bulak), I, 172; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 77; II, 71-77; Ziriklî, el-A˓lâm, II, 170-171; Kehhâle, Mu˓cemü’l-mü˒ellifîn, III, 183-184; M. Abdülmün‘im Hafâcî, İbnü’l-Mutez, Kahire 1958, s. 528, 532-549; a.mlf., el-Buhûsü’l-edebiyye, Beyrut 1987, s. 76-81; Sezgin,

GAS, II, 66-72, 90, 551-558; Şevkī Dayf, Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire 1966, III, 268-289; Necîb M. el-Behbîtî, Ebû Temmâm et-Tâʾî, Beyrut 1970; Nihat M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 5, 6, 32-35; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1979, s. 129-130; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 251-268; a.mlf., Ebû Temmâm, Beyrut 1398/1987; Mücâhid Mustafa Behcet, et-Teyyârü'l-İslâmî fî şiʿri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Bağdad 1982, s. 639-667; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 389-539; Hüseyin M. Nakşe, Hamâsetü Ebî Temmâm ve şürûhuhâ, Kahire 1987; M. Rızâ Mürüvve, Ebû Temmâm, Beyrut 1411/1990; Abdul Hak, "Abu Tammam, His Life and Poetry", IC, XXVI/2 (1952), s. 16-27; G. Kanazi, "Ebu Hilal al-ʿAskari's Attitude Towards Poetry and Poets", JSS, XX (1975), s. 75-77; Zekeriyyâ Abdurrahmân, "Ebû Temmâm fî sanʿatihi'ş-şiʿriyye", ed-Dâre, IV/6, Riyad 1980, s. 106-118; Hâdî el-Catlâvî, "Hasâʾisü'ş-şürûhi'l-ʿArabiyye ʿalâ Dîvâni Ebî Temmâm", Fusûl, VI/1, Kahire 1985, s. 137-153; Susan P. Stetkevych, "Ebû Temmâm fî Muvâzeneti'l-Âmidî" (trc. Ahmed Utmân), Fusûl, VI/2, Kahire 1986, s. 42-57; Abdurrahman Utbe, "İstilhâmü't-türâs fî şiʿri Ebî Temmâm", Mecelletü Merkezi'l-vesâʾik ve'd-dirâsâti'l-insâniyye, III/3, Katar 1991, s. 221-284; Abdülkerîm Habîb, "Dîvânü Ebî Temmâm et-Tâʾî bi-Şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî", ʿÂlemü'l-kütüb, XV/2, Küveyt 1414/1994, s. 207-211; H. Ritter, "Ebû Temmâm", İA, IV, 54-56; a.mlf., "Abu Tammam", EI² (İng.), I, 153-155; Zülfikar Tüccar, "Buhtürî", DİA, VI, 381-383.

Hüseyin Elmalı

EBÛ TÜRÂB

أبو تراب

Hz. Ali'nin lakabı.

"Toprağın babası, toprağa bulanmış kimse" anlamındaki bu lakap Hz. Ali'ye Resûl-i Ekrem tarafından verilmiştir. Sahih hadislerde rivayet edildiğine göre bir gün Hz. Peygamber öğle vakti kızı Fâtıma'nın yanına gittiğinde Hz. Ali'yi evde göremedi. Sahâbîlerden biri onun Mescidi Nebevî'de uyumakta olduğunu haber verince Resûl-i Ekrem oraya gitti. Uyumakta olan Hz. Ali'nin üzerindeki hırkanın sıyrıldığını, vücudunun toprağa bulandığını gördü. Elbisesindeki toprağı eliyle silkelerken, "Kalk Ebû Türâb, Kalk!" diye seslendi. O günden sonra "Ebû Türâb" diye de çağrılan Hz. Ali kendisine böyle hitap edilmesine çok sevinirdi. Bir başka rivayete göre ise hicretin 2. yılında yapılan Zül'uşeyre Gazvesi'nde bir konak yerinde Hz. Ali ile Ammâr b. Yâsir, hurma ağaçlarının bakımını yapan Benî Müdlic halkının çalışmalarını seyrederken uyuya kaldılar. Yanlarına gelen Resûl-i Ekrem Hz. Ali'nin elbisesinin toprağa bulandığını görünce ona dokunarak, "Kalk Ebû Türâb!" diye seslendi (Müsned, IV, 263; Hâkim, III, 140-141).

İslâm Ansiklopedisi'ndeki (IV, 57) "Ebû Türâb" maddesinde, Nöldeke'nin bu lakabın daha ziyade Ali'nin düşmanları tarafından takılan bir lakap olduğunu zannettiği belirtilmektedir. Onun "Ali düşmanları" sözüyle Emevîler'i kastettiği bellidir. Nöldeke gibi bazı Batılı araştırmacıların, bu lakabın Hz. Ali'ye latife yollu verildiğini kabule yanaşmadıkları görülmektedir. Halbuki Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim'deki rivayetler, zaman zaman bu kabil şakalar yaptığı bilinen Hz. Peygamber'in, bununla çok sevdiği damadını küçük düşürmeyi hedef almadığını açıkça göstermektedir. Öte yandan bazı Şiî kaynaklarında bu lakaba daha başka yorumlar getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunların bir kısmına göre Hz. Ali secde ederken yüzüne toprak bulaştığı için veya âhiret gününde başındaki toprakları ilk silkecek yani hayata ilk döndürülecek kimse olduğu için yahut Hz. Âdem'le aynı zamanda topraktan yaratıldığı için, hatta Hz.

Peygamber’den sonra yeryüzüne hâkim olacağı için ona Ebû Türâb denmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 263; Buhârî, “Salât”, 58, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 9, “Edeb”, 113, “İstiʾzân”, 40; Müslim, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 32, 38; Tirmîzî, “Menâkıb”, 20; Hâkim, el-Müstedrek, III, 140-141; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Hatîb), X, 603-604; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 325; Etan Kohlberg, “Abu Turab”, BSOAS, XLI (1978), s. 347-352; “Ebû Türâb”, İA, IV, 57.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ TÜRÂB en-NAHŞEBÎ

أبو تراب النخشبي

Ebû Türâb Asker b. Husayn en-Nahşebî (ö. 245/859)

Horasanlı ilk sûfîlerden.

Nahşeb’de (Nesef) doğdu. Tahsil hayatına burada hadis ve fıkıh dersleri alarak başladı, Şâfiî fıkhındaki bilgisini ilerletti. Daha sonra kendisini zühd ve ibadete verdi. Mekke, Basra, Şam gibi merkezleri dolaştı; bu yolculukları sırasında çileli bir hayat yaşadı. Zühd ve tasavvufa yönelişinin sebebi hakkında bilgi vermeyen kaynaklar onun Hâtim el-Esam gibi ünlü sûfîlerin sohbetinde bulunduğunu ve Bâyezîd-i Bistâmî ile görüştüğünü kaydederler. İbnü’l-Cellâ 600’den fazla zâhid ve sûfî ile tanıştığını, bunların içinde Ebû Türâb gibisini görmediğini söyler (bk. Kuşeyrî, s. 135). Ebû Türâb’ın çevresinde seçkin zâhidler ve âbidler toplanmıştı. İbnü’l-Cellâ, Hakîm et-Tirmizî, Ali b. Sehl, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Şah b. Şücâ‘-ı Kirmânî, Ebû Hamza el-Horasânî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ahmed b. Hadraveyh ve Hamdûn el-Kassâr onun sohbetinde bulunarak kendisinden faydalanan tanınmış sûfîler arasında sayılabilir. Hamdûn el-Kassâr gibi Melâmetîliğin kurucusu sayılan bir sûfî ile Ahmed b. Hadraveyh gibi fütüvvet yönü güçlü sûfîlere tesir etmiş olması, kendisinin de bu temayüllere sahip olduğunu göstermektedir. Yamalı hırka giyip tekkede oturmayı ve halkın dinlemesi için yüksek sesle Kur’an okumayı bir çeşit dilencilik saydığını belirten bir sözünü nakleden Kuşeyrî, onun füvüvvetle ilgili bazı menkıbelerini kaydeder (er-Risâle, s. 473-479).

Ebû Türâb 245 (859) yılında bir yolculuk sırasında çölde vefat etmiş ve vücudu yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmıştır. Ancak cesedinin uzun süre hiç bozulmadan kaldığına dair klasik kaynaklarda çeşitli menkıbeler de anlatılır.

Ebû Türâb’ın, hadis rivayet etmiş bir sûfî olduğu halde hadisin senedi konusundaki tenkitleri gıybet saydığı nakledilmektedir (Tabakātü Hanâbile,

I, 249). Diğer Horasan zâhidleri gibi tevekkül ve kaderi tasavvufun temeli sayan Nahşebî'ye göre sûfîyi hiçbir şey bulandırmaz, aksine her şey onunla duru hale gelir (Kuşeyrî, s. 555, 608).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 78, 223, 238, 244, 256, 280, 282, 286; Sülemî, Tabakat, s. 146, 147; Ebû Nuaym, Hilye, X, 45; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 315; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 135, 473-479, 555, 608; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 221; Herevî, Tabakat, s. 90-91; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü Hanâbile, I, 248, 249; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, s. 244; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, IV, 172; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, V, 276; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 545; Sübkî, Tabakat, II, 306; İbnü'l-Mülakkın, Tabakatü'l-evliyâʾ, s. 248, 355-363; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 321; Câmî, Nefehât, s. 51; Şa'rânî, Tabakat, I, 83; Münâvî, el-Kevâkib, I, 202; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 108; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 152-153; Ma'sûm Ali Şah, Tarāʾik, II, 167-168; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 233; "Ebû Türâb", İA, IV, 57.

Mehmet Demirci

EBÛ UBEYD, Kāsım b. Sellâm

أبو عبيد القاسم بن سلاّم

Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838)

Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve kıraat âlimi.

154 (771) yılında Herat'ta doğduğu tahmin edilmektedir. Rum (Bizans) asıllı olan babası Ezd kabilesinden bir kişinin âzatlısıydı. İlk öğrenimine Herat'taki bir sıbyan mektebinde (küttâb) başladı. 179'da (795) Herat'tan ayrılarak Kûfe ve Basra'daki fıkıh, hadis, tefsir ve dil âlimlerinin derslerine devam etti. Uzun bir tahsil hayatından sonra çeşitli ilimlere dair eserler kaleme aldı ve ardından Herat'a döndü. Burada Hârûnürreşîd'in Valilerinden Herseme b. A'yen onu çocuklarının eğitim ve öğretimiyle görevlendirdi. Daha sonra Merv'e giderek orada da bir süre benzeri bir görev yaptı. Vezir Tâhir b. Hüseyin Merv'e geldiğinde onunla tanıştı ve kendisini Sâmerrâ'ya götürdü. Ebû Ubeyd Sâmerrâ'da bir müddet kaldıktan sonra Bağdat'a gitti ve Vali Sâbit b. Nasr b. Mâlik'in çocuklarına hocalık yaptı. Aynı zamanda İmam Şâfiî'den fıkıh okuyarak onunla ilmî tartışmalarda bulundu. Ahmed b. Hanbel'in sohbetlerine katıldı. Kur'an ilimleri ve kıraatle meşgul olurken lugat ve nahiv âlimlerinden de faydalandı. Her biri farklı metot ve görüşleri benimseyen kırktan fazla âlimin derslerine devam etti. Kendilerinden Arap dili ve edebiyatı, ensâb* gibi ilimler okuduğu hocaları arasında Ali b. Hamza el-Kisâî, İbnü'l-Kelbî diye tanınan Hişâm b. Muhammed, Ebû Amr eş-Şeybânî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ ve Asmaî gibi meşhur âlimler yer almaktadır. Ayrıca Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî'den hadis okudu. Kırka yakın talebesinden ise Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Buhârî, Tirmizî ve Belâzürî gibi tanınmış kişilerin isimleri zikredilmektedir (el-Garîbü'l-musannef [nşr. Ramazan Abdüttevvâb], nâşirin mukaddimesi, s. 25-30).

Sâbit b. Nasr Tarsus valisi olunca Ebû Ubeyd'i beraberinde götürerek Tarsus kadılığına tayin etti. Ebû Ubeyd, on sekiz yıl devam eden bu

görevinden telif çalışmalarına engel olduğu için ayrıldı ve 213 (828) yılında Yahyâ b. Maîn'le birlikte Mısır'a gitti. Bu arada onun Şam'a gittiği de rivayet edilmektedir (Dâvûdî, II, 38). Daha sonra tekrar Bağdat'a dönerek garîbü'l-hadîs konusunda dersler vermeye başladı. Çok ilgi gören bu derslerin sonunda Garîbü'l-hadîs adlı eseri meydana geldi.

219 (834) yılında hacca giden ve rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğü için geri dönmekten vazgeçip Mekke'de oturmaya karar veren Ebû Ubeyd 224 yılı Muharrem ayında (Aralık 838) burada vefat etti ve Ca'fer b. Ebû Tâlib'in evine defnedildi. 222 (836) veya 223'te (837) öldüğü de kaydedilmektedir.

Dindar, vakarlı ve cömert bir kişi olan Ebû Ubeyd hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve tarih gibi ilimlerde devrinin önde gelen simalarındandı. Hadisi savunmada başarılı bir mücadele vermiş, çağdaşları ile daha sonra gelen âlimlerin ittifakla kabul ettiği gibi meşgul olduğu ilimlerin hemen hepsinde güvenilir bir âlim olduğunu ortaya koymuştur. Rakkalı hadis hâfızı ve edip Hilâl b. Alâ, Allah'ın bu ümmete dört kişi bahşettiğini söyleyerek bunlardan biri olan Ebû Ubeyd'in hadislerdeki garîb kelimeleri izah ettiğini ve insanları bu konuda hatadan kurtardığını ifade etmiştir. İshak b. Râhûye, Ebû Ubeyd'in her hususta kendilerinin en bilgini olduğunu ve ona ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Muhammed b. Hübeyre el-Esedî ile (ö. 280/893 [?]) Gulâm Sa'leb diye tanınan Ebû Ömer Muhammed b. Abdülvâhid'in (ö. 345/957) onun eserleri ve rivayetleriyle ilgili tenkitlerini ihtiva eden birer kitap yazdıkları zikredilmişse de (İbnü'n-Nedîm, s. 332, 344) bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, Ebû Ubeyd'in çeşitli ilimlere dair yirmi eserinin adını zikrettikten sonra onun fıkıhla ilgili başka eserlerinin de bulunduğunu söylemektedir (el-Fihrist, s. 78). Diğer kaynaklarda kitaplarının sayısı otuz beşe ulaşmakla birlikte bunların bir kısmının bazı eserlerinin bölümlerinden ibaret olduğu bilinmektedir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Garîbü'l-musannef. En önemli eseri olup "garîbü'l-luga" diye anılan nâdir kelimeler hususunda konulara göre tertip edilen ilk lugat kitabıdır. Müellif, Garîbü'l-hadîs adlı eserinde olduğu gibi bunun için de otuz kırk yıl çalıştığını söylemektedir. Muhtemelen her iki eser de aynı tarihlerde kaleme alınmıştır. el-Garîbü'l-musannef'in daha önce bir benzeri yazılmadığı bilinmekte,

çağdaşı lugat âlimi Şemir b. Hamdeveyh de Araplar’ın bundan daha güzel bir kitaba sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Arap lugatçilik tarihinde çeşitli konularda yazılmış küçük hacimli risâlelerden büyük hacimli mu‘cemlere geçiş merhalesini temsil eden eser, unutulmaya başlayan birçok kelime ve tabiri yeniden canlandırması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. el-Garîbü’l-musannef üzerinde Münih Üniversitesi’nde bir doktora tezi hazırlayan Ramazan Abdüttevvâb (Das Kitab al-Gharıb al-Musannaf von Abu ʿUbaid und seine Bedeutung für die nationalarabische Lexikographie, Heppenheim 1962) bu çalışmasını tamamladıktan çok sonra eseri yayımlamıştır (Kahire 1989). Ayrıca Muhammed Muhtâr el-Ubeydî tarafından üç cilt halinde neşredilen eserin (Kartâc [Tunus] 1989-1990) bazı bölümlerinin ayrı neşirleri de yapılmıştır. Meselâ Muhammed Hasan Âli Yâsîn “Kitâbü’ş-Şecer ve’n-nebât ve Kitâbü’n-Nahl” (MMİIr., XXXV/3, s. 89-141), “Kitabü’s-Sehâb ve’l-matar ve Kitâbü’l-Ezmine ve’r-riyâh” (a.g.e., XXXVI/4) adıyla eserin dört bölümünü neşretmiştir. Hâtem Sâlih ez-Zâmin de “Kitâbü’s-Silâh” adlı bölümü yayımlamıştır (Bağdad 1405/1985). Bazı kaynaklarda çeşitli bölümleri ayrı birer kitap gibi zikredilen (Sezgin, VIII, 83) el-Garîbü’l-musannef hakkında ilâve, şerh ve tenkit şeklinde

birçok çalışma yapılmış olup (a.g.e., VIII, 83-84) Ramazan Abdüttevvâb esere yazdığı mukaddimede bu çalışmalar hakkında bilgi vermektedir (s. 50-51). 2. Garîbü’l-hadîs*. Hadislerde geçen nâdir kelime ve tabirlerin izahına dair önemli bir eserdir. Muhammed Abdülmuîd Han’ın idaresinde Muhammed Azîmüddin tarafından dört (Haydarâbâd 1384-1387/1964-1967), Hüseyin Muhammed Şeref tarafından da iki cilt halinde (Kahire 1984) yayımlanmıştır. 3. Kitâbü’l-Emsâl. Hayatının sonlarına doğru Mekke’de tamamladığı (Sellheim, s. 91-92) bu eserinde Ebû Ubeyd mesel haline gelmiş on yedi hadisin bir kısmını açıkladıktan sonra derlediği 1386 meseli 19 bölüm ve 270 bab halinde ele almıştır. Bu bölümlerde dil ve konuşma, insanın özellikleri, güzel ahlâk, dostluk ve kardeşlik, ilim, çeşitli ihtiyaçlar, zulüm ve kötü huylar gibi konulara dair meselleri bir araya getirmiş, bunları izah ederken kimlerden faydalandığını da belirtmiştir. Eser üzerinde çeşitli şerh ve ilâve çalışmaları yapılmış olup (Sezgin, VIII, 84-85) bu şerhlerin en önemlisi Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin Faslü’l-makal fî şerhi Kitâbi’l-Emsâl’idir (nşr. Abdülmecîd Âbidîn – İhsan Abbas, Hartum 1958; Beyrut 1971). Rudolf Sellheim, el-Emsâlü’l-ʿArabiyyetü’l-kadîme adıyla Arapça’ya çevrilen kitabında (bk. bibl.) mesel hakkında genel bilgiler

verdikten sonra çalışmasının büyük bir bölümünü (s. 85-155) Ebû Ubeyd'in hayatı ile bu eserine ve şerhlerine ayırmıştır. Kitâbü'l-Emsâl'in bir kısmı Latince tercümesiyle birlikte Bertheau tarafından neşredilmiş (Göttingen 1836), daha sonra içinde on yedi risâlenin yer aldığı et-Tuhfetü'l-behiyye adlı mecmuada da basılmıştır (İstanbul 1302/1885; bk. Serkîs, II, 1965-1966). Ayrıca İbn Abdürabbih'in el-ʿİkdü'l-ferîd'inde bir özeti bulunan (III, 81-136) eserin tamamını son olarak Abdülmecîd Katâmiş yayımlamıştır (Mekke 1400/1980). 4. en-Neseb (Kitâbü'n-Neseb ve zikru men fi'l-cemâhiri min tesmiyeti's-sahâbe ve't-tâbiʿîn ve'ş-şuʿarâ fi'l-Câhiliyye). Ebû Ubeyd bu eserinde hocası İbnü'l-Kelbî'nin Cemheretü'n-neseb adlı kitabını ihtisar etmiş, onun metot ve üslûbunu kullanarak bazı ilâvelerde bulunmuş, özellikle ashap, tâbiîn ve Câhiliye şairleri hakkında bilgi vermiştir. Esere İbnü'l-Kelbî gibi Adnân'ın nesebiyle değil Hz. Peygamber'in mensup olduğu Hâşimoğulları ile başlayan Ebû Ubeyd, Ümeyyeoğulları ve diğer Kureyş kollarını, ardından da Kinâne, Esedoğulları ve diğer Adnânîler'i zikrederek Kahtânîler'e geçmiştir. Araştırmacılar için değerli bir muhtasar olan en-Neseb, ayrıca İbnü'l-Kelbî'nin eserinin Kahtânîler'e dair olup kaybolan II. cildindeki bilgileri ihtiva etmesi bakımından da önem taşımaktadır. Tarihî, edebî ve İslâmî ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki kitap, aynı zamanda İslâm'ın başlangıcındaki olaylar hakkında bilgi veren ilk ve en önemli kaynaklardan biridir. Bunun yanında çeşitli vesilelerle zikredilen şevâhid ile edebî kaynaklarda adları geçmeyen şairler konusunda değerli bilgiler ihtiva etmektedir. en-Neseb, Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan yegâne nüshası esas alınarak Meryem Muhammed Hayrüddir' tarafından yayımlanmıştır (Beyrut [?] 1410/1989). 5. Kitâbü'l-Emvâl*. İslâm malî hukukuna dair olup Ebû Ubeyd'in önemli eserlerindendir. İlk neşri Muhammed Hâmid el-Fıkı tarafından yapılmış (Kahire 1353/1934-35), daha sonra Muhammed Halîl Herâs (Kahire 1388/1968) ve Muhammed Amâre tarafından (Kahire 1409/1989) yayımlanmıştır. Âtıf Ali Sâlih de eserdeki hadis ve âsârın indeksini hazırlayıp neşretmiştir (Fihrisu ehâdîsi ve âsâri Kitâbi'l-Emvâl, Beyrut 1409/1989). 6. en-Nâsih ve'l-mensûh*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshası (III. Ahmed, nr. 143) Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanan eseri (Frankfurt 1985) daha sonra Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir neşretmiştir (Riyad 1411/1990). 7. Fezâʾilü'l-Kurʾân. Tam adı Fezâʾilü'l-Kurʾân ve meʿâlimuh ve edebüh olan eser, Kur'an'ın ve bazı sûrelerin faziletiyle çeşitli âyetlerin

tefsirine dairdir. Önce kısmen neşredilen eserin (Berlin 1952) tamamı daha sonra Fezâ˒ilü'l-Kur˒ân ve âdâbüh adıyla E. Eisen ve O. Pretzl tarafından yayımlanmıştır (bk. Brockelmann, GAL, I, 106; Suppl., I, 166-167). Muhammed Necâtî Cevherî eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Ümmülkurâ Üniversitesi, Mekke 1393/1973). Ramazan Abdüttevvâb da ortak bir çalışma olarak eserin tahkikini yapıp neşre hazırladıklarını söylemektedir (el-Garîbü'l-musannef, nâşirin mukaddimesi, s. 52). 8. Kitâbü'l-Îmân. Sünnî doktrini ilk izah eden bir çalışma olarak kabul edilen eser, Nâsıruddin el-Elbânî tarafından önce bir mecmua içinde (Min künûzi's-sünne erba˓u resâ˒il) neşredilmiş (Dımaşk 1385/1965), daha sonra da müstakil olarak basılmıştır (Beyrut 1403/1983). 9. el-Hutab ve'l-mevâ˓iz. Ebû Ubeyd bu kitabının adını baş tarafta el-Hutab ve'l-mevâ˓iz ve'l-hazzu ˓alâ a˓mâli'l-birri ve talebi'l-hayr şeklinde kaydetmektedir. Eser Hz. Peygamber'in bazı tavsiyeleriyle diğer peygamberlerin öğütlerini, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in nasihatlerini ihtiva etmektedir. Ramazan Abdüttevvâb Leipzig Kütüphanesi'ndeki (nr. 158) tek nüshasını esas alarak eseri yayımlamıştır (Kahire 1406/1986). 10. ˓Adedü âyi'l-Kur˒ân. Tunus Zeytûne Kütüphanesi'nde (nr. 413) bu esere ait olduğu sanılan on bir varaklık bir nüsha bulunmaktadır (Sezgin, IX, 70). 11. Kitâbü't-Tahâre. Eserin yazma nüshaları Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecâmi‘, nr. 11, 38 varak) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hadis, nr. 2308, 46 varak) mevcuttur (a.g.e., IX, 71).

Ebû Ubeyd'in kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Âdâbü'l-İslâm, Edebü'l-kadî, el-Ahdâs, Ensâbü'l-hayl, Fezâ˒ilü'l-fürs, Garîbü'l-Kur˒ân, İstidrâkü'l-galat, el-Eymân ve'n-nüzûr, el-Hacru ve't-teflîs, el-Hayz, el-Kazâ˒ ve âdâbü'l-hükkâm, el-Kırâ˒ât, Kitâb fi'n-nahv, Ma˓âni'l-Kur˒ân, Ma˓âni'ş-şi˓r, el-Maksûr ve'l-memdûd, el-Mecâz fi'l-Kur˒ân, Makatilü'l-fürsân, el-Müzekker ve'l-mü˒ennes, en-Nikâh, Nusûs fi'l-hac, Şevâhidü'l-Kur˒ân, eş-Şu˓arâ˒, et-Talâk.

Ebû Ubeyd'e nisbet edilen eserlerle kitaplarının bir bölümü olduğu halde müstakil gibi gösterilen başlıca eserler şunlardır: 1. el-Ezdâd ve'z-zıd fi'l-luga. Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye (ö. 248/862 [?]) ait olduğu halde (nşr. A. Haffner, Beyrut 1912) Brockelmann tarafından Ebû Ubeyd'e nisbet edilmiştir (GAL Suppl., I, 167). Ancak Ebû Ubeyd'in el-Garîbü'l-musannef'inde bu adı taşıyan bir bab bulunmakta olup Muhammed Hüseyin

Âli Yâsîn tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. el-Îzâh. Brockelmann, Ebû Ubeyd'e nisbet ettiği bu kitabın Fas'ta Câmiu'l-Karaviyyîn'de (nr. 1183) bir nüshasının mevcut olduğunu bildirmekteyse de (GAL Suppl., I, 167) Ramazan Abdüttevvâb verilen numarada başka bir mecmua bulunduğunu söylemektedir (el-Hutab ve'l-mevâʿiz, mukaddime, s. 63-64). Fuat Sezgin ise adı geçen yazmanın Ebû Ali el-Fârisî'nin el-İzâh, adlı eserinin bir nüshası olabileceğini ileri sürmektedir (GAS, IX, 70). 3. Halku'l-insân ve nuʿûtüh. el-Garîbü'l-musannef'in ilk babı olup ayrı bir eser değildir (Brockelmann'ın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki

nüshasıyla ilgili olarak verdiği numara da [2555] el-Garîbü'l-musannef nüshasına aittir [GAL Suppl., I, 167; Sezgin, VIII, 82]). 4. el-Ganem. Ebû Ubeyd'in böyle bir eserine rastlanmamıştır (Ramazan Abdüttevvâb, Ebû Ubeyd'in el-Hutab ve'l-mevâʿiz ile [s. 64] el-Garîbü'l-musannef'ine [s. 58] yazdığı mukaddimelerde bu hususta bilgi vermektedir). 5. Faʿale ve efʿale. Brockelmann eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshasının bulunduğunu söylemekteyse de (GAL Suppl., I, 167) kaynaklarda Ebû Ubeyd'in bu adı taşıyan bir eserinden söz edilmemektedir (Sezgin, IX, 70). 6. el-Lugāt elletî nezele bihe'l-Kurʾân. Abdülazîz b. Ahmed ed-Dîrînî'nin (ö. 694/1295) et-Teysîr fî ʿulûmi't-tefsîr adlı eserinin kenarında basılan (Kahire 1310) Fîmâ verede fi'l-Kurʾân min lugati'l-kabâʾil adlı bir risâle için, nâşirin bu risâlenin Ebü'l-Kāsım b. Sellâm'a ait olduğunu zannettiğini söylemesi eserin Ebû Ubeyd'e nisbet edilmesine sebep olmuştur. Ramazan Abdüttevvâb bu nisbetin doğru olmadığı hususunda ayrıntılı bilgi vermektedir (el-Hutab ve'l-mevâʿiz, nâşirin mukaddimesi, s. 64-71). Ancak eser, Abdülhamîd es-Seyyid Tilb tarafından Ebû Ubeyd'e nisbet edilerek Lugati'l-kabâʾili'l-vâride fi'l-Kurʾâni'l-Kerîm adıyla neşredilmiştir (Küveyt 1985). 7. Mâ hâlefe fîhi'l-ʿâmmetü lugate'l-ʿArab. Brockelmann (GAL Suppl., I, 167), İbn Manzûr'dan naklen (Lisânü'l-ʿArab, V, 396) Ebû Ubeyd'e bu adla bir eser isnat etmekteyse de onun böyle bir eseri bulunmamakta, Ezherî el-Garîbü'l-musannef'te aynı adı taşıyan bir babın yer aldığına işaret etmektedir (Tehzîbü'l-luga, VIII, 262). 8. en-Neʿam ve'l-behâʾim ve'l-vahş ve's-sibâʿ ve't-tayr ve'l-hevâm ve haşarâtü'l-arz. Yanlışlıkla İbn Kuteybe'ye nisbet edilen bu eser de el-Garîbü'l-musannef'in bir babı olup M. Bouyges tarafından neşredilmiştir (DİA, VI, 313, 314). Ramazan Abdüttevvâb bu hususta da ayrıntılı bilgi vermektedir (el-Hutab ve'l-mevâʿiz, nâşirin mukaddimesi, s. 71-72; ayrıca bk. Brockelmann, GAL

Suppl., I, 167).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emsâl (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Mekke 1400/1980, ayrıca nâşirin mukaddimesi, s. 5-25; a.mlf., Garîbü'l-hadîs (nşr. Muhammed Azîmüddin), Haydarâbâd 1384/1964 → Beyrut 1396/1976; a.mlf., Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1409/1989, ayrıca nâşirin mukaddimesi, s. 22-59; a.mlf., el-Garîbü'l-musannef (nşr. Muhammed el-Muhtâr el-Ubeydî), I-III, Kartâc 1989-90, ayrıca nâşirin mukaddimesi, I, 13-22; a.e. (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1989, ayrıca nâşirin mukaddimesi, s. 9-65; a.mlf., el-Hutab ve'l-mevâʿiz (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. 7-72; Lisânü'l-ʿArab, V, 396 ("kkz" md.); Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 93-94; Tehzîbü'l-luga, VIII, 262; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakatü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1392/1973, s. 199-202; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, III, 81-136; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 78, 321-324, 332, 344; İbn Abdülber, el-İntikāʾ, Kahire 1350, s. 107; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 403-416; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, I, 259; Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 254-261; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 12-23; Nevevî, Tehzîb, II, 257; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 225; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, II, 417; Sübkî, Tabakat (Tanâhî), II, 153-160; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn, II, 38-42; Serkîs, Muʿcem, II, 1965-1966; Brockelmann, GAL, I, 105-106; Suppl., I, 166-167; Yağmûrî, Nûrü'l-kabes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1964, s. 314-316; Sezgin, GAS, VIII, 81-87; IX, 70-72; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 228-230; R. Sellheim, el-Emsâlü'l-ʿArabiyyetü'l-kadîme (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1404/1984, s. 85-155; M. Bouyges, "en-Neʿam ve'l-behâim...", MFOB, III (1908), s. 186 vd.; Hans Gottschalk, "Abu 'Ubaid al-Qasim b. Sallam, Studie zur Geschichte der arabischen Biographie", Isl., XXIII (1936), s. 245-289; a.mlf., "Abu ʿUbayd al-Kāsım b. Sallām", EI² (İng.), I, 157; Gérard Lecomte, "Le Problème D'Abu ʿUbayd réflexions sur les «erreurs»

que lui attribue Ibn Qutayba", Arabica, XII, Leiden 1965, s. 140-174; Wilferd Madelung, "Early Sunnı Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitab alIman of Abu 'Ubayd al-Qasim b. Sallam", St.I, XXXII (1970), s. 233-254; İhsan en-Nas, "Kitâbü'n-Neseb li-Ebî ʿUbeyd el-Kasım b. Sellâm", MMLADm., LXVIII/1 (1993), s. 3-58; Hamed el-Câsir, "Kitâbü'n-Neseb li-Ebî ʿUbeyd fî matbûʿa muharrefe", a.e., s. 95-111; Muhammed Hasan Âli Yâsîn, "Kitâbü'ş-Şecer ve'n-nebât ve Kitâbü'n-Nahl: li-Ebî ʿUbeyd el-Kasım b. Sellâm", MMİIr., XXXV/3 (1404/1984), s. 89-141; a.mlf., "Kitâbü's-Sehâb ve'l-matar ve Kitâbü'l-Ezmine ve'r-riyâh", a.e., XXXVI/4 (1405/1985); Muhammed Hüseyin Âli Yâsîn, "Bâbü'l-ezdâd: li-Ebî ʿUbeyd el-Kāsım b. Sellâm", a.e., XXXVIII/4 (1408/1987), s. 257-296; Jaakko Hämeen-Anttila, "Lexical ibdal (Abu ʿUbayd and his al-Garıb al-Musannaf)", SO, LXXI (1993), s. 48-49.

Zülfikar Tüccar

EBÛ UBEYD el-BEKRÎ

أبو عبيد البكري

Abdullāh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelüsî (ö. 487/1094)

Endülüslü meşhur coğrafyacı ve edip.

Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Her ne kadar P. Gayangos kesin tarih vererek onun 432 (1040) yılında doğduğunu söylüyorsa da bu doğru değildir. Çünkü Ebû Ubeyd 487'de (1094) vefat ettiğinde seksen yaşının üzerindeydi. Ayrıca onun 443 (1051) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) ilk gelişinde otuz yaşını geçmiş olduğu tahmin edilmektedir. Ebû Ubeyd'in doğum yeri hakkında da ihtilâf vardır. Ancak son araştırmalar onun Kurtuba'da değil İşbîliye'nin (Sevilla) batısında yer alan Şeltîş'te (Saltes) doğmuş olduğunu ortaya koymuştur.

Bekir b. Vâil'in soyundan geldiği için Bekrî nisbesiyle meşhur olan Ebû Ubeyd'in Endülüs'e yerleşen ataları ilimleri ve idarecilikleriyle temayüz etmişlerdi. Büyük dedesi Eyyûb b. Amr el-Bekrî önce mezâlim mahkemesi başkanlığı yapmış, daha sonra Âmirîler döneminde Velbe (Huelva) ve Şeltîş'e vali tayin edilmiştir. Ondan sonra bu görevi kardeşi Ebû Zeyd Muhammed üstlenmiştir. Ebû Ubeyd'in babası İzzüddevle Abdülazîz ise Endülüs Emevî idaresinin son yıllarında ortaya çıkan karışıklıklardan istifade ederek 403'te (1012) bağımsızlığını ilân etmiştir. 443 (1051) yılına kadar bağımsızlığını muhafaza eden İzzüddevle, bu tarihte mülûkü't-tavâifin en güçlüsü olan Abbâdîler'in Velbe'yi istilâ etmeleri, Şeltîş'i de 10.000 miskal altın karşılığında satın almaları üzerine, aralarında Ebû Ubeyd'in de bulunduğu aile fertlerini alarak Kurtuba'ya gitmiş ve Cehverîler'den Ebü'l-Velîd Muhammed b. Cehver'in himayesinde oraya yerleşmiştir.

Ebû Ubeyd Şeltîş'te başladığı tahsil hayatına, başta Kurtuba olmak üzere Endülüs'ün çeşitli ilim merkezlerinde devam etti. Bu sırada Endülüs'te

mülûkü't-tavâif arasındaki ihtilâf ve savaşların sebep olduğu siyasî istikrarsızlığa rağmen ilmî ve kültürel hayatta son derece hareketli bir dönem yaşanmaktaydı. Zengin bir aileye mensup olduğu için kendisini sadece ilme veren Bekrî, Kurtuba'da ve Kurtuba dışında meşhur birçok âlimden ders aldı. Ancak hocalarından sadece birkaç tanesinin adı bilinmektedir. Bunlardan biri, "tarihçilerin sultanı" olarak nitelendirilen İbn Hayyân olup öğrencisinden övgüyle söz eder. Bilhassa Endülüs tarihi hakkında İbn Hayyân'dan geniş ölçüde faydalandığı anlaşılan Ebû Ubeyd, dönemin önde gelen âlimlerinden İbn Abdülber enNemerî el-Kurtubî'den fıkıh ve hadis okuyup icâzet aldı. Meriye'de (Almeria) bulunduğu sırada ise bir taraftan Emîr Mu'tasım b. Sumâdıh'ın himaye ve desteğine mazhar olurken diğer taraftan İbnü'd-Delâî diye tanınan Endülüslü meşhur coğrafyacı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Uzrî ile görüşerek coğrafya bilgisini arttırdı.

Ebû Ubeyd el-Bekrî, aşırı derecede kitap toplama ve okuma meraklısı bir kimse olarak da temayüz etmiştir. Kaynaklar, onun çok sayıda kitap toplayıp okuduğunu ve bunları bez kılıflar içinde sakladığını belirtmektedir. Her ne kadar fıkıh ve hadiste icâzet almış, şiir, edebiyat ve hatta botanikle ilgilenmişse de coğrafyaya daha fazla zaman ayırmıştır. Kendisinden önceki ve sonraki birçok coğrafyacıdan farklı olarak seyahat etmemiş ve Endülüs dışına çıkmamıştır. Bununla beraber eserlerindeki coğrafî mâlumat son derece zengin, ayrıntılı ve doğrudur.

Bekrî, Endülüs'te daha sonra meşhur olacak birçok kimseye hocalık yapmıştır. Bunlar arasında, edebiyat ve kitâbet alanlarında temayüz eden ve bir süre vezirlik de yapan Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmelik el-Lahmî, Ebû Tâlib Abdülcebbâr b. Asbağ el-Kureşî, Sa'd b. Ahmed b. Abdülber ve kendi adını ve künyesini taşıyan bir torunu sayılabilir.

Ebû Ubeyd, zekâsı ve ilmî kapasitesi sayesinde Endülüs'ün meşhur ulemâsı arasına girmiştir. Abbâdîler'in son emîri Mu'temid b. Abbâd'ın, Tuleytula'nın (Toledo) istilâsından sonra Kastilya Krallığı'nın artan baskılarına karşı Endülüs'e yardım etmesi için Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'e gönderdiği elçilik heyetinde Bekrî de yer alıyordu. Merakeş'ten döndükten sonra bir süre İşbîliye'de oturan Bekrî, Murâbıtlar'ın Kurtuba'yı yeniden Endülüs'ün idarî merkezi haline getirmelerinin ardından buraya

yerleşti ve 487 Şevvalinde (Ekim 1094) vefat etti.

Eserleri. Ebû Ubeyd el-Bekrî coğrafya, dil ve edebiyat, din, botanik vb. sahalarda birçok eser telif etmiştir. Günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. Muʿcem me'staʿcem min esmâʾi'l-bilâd ve'l-mevâzıʿ (mevâkıʿ). Bir coğrafya ansiklopedisidir. Müellif bu eserini, gerek Câhiliye şiirinde gerekse Kur'an'da ve hadis edebiyatında zikredilen Arap yarımadasına ait birçok yerin tarih ve coğrafyası hakkında bilgi vermek, imlâ ve telaffuzunda zamanla meydana gelen yanlışları düzeltmek maksadıyla kaleme almıştır. Eserin mukaddimesinde Arap yarımadasının sınırları, Hicaz, Tihâme ve Yemen gibi bölgeleri, muhtelif kabileleri ve bu kabilelerden kaynaklanan göç hareketleri hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Bekrî, daha önce sadece kamuslarda kullanılmış olan alfabetik sistemi bilindiği kadarıyla ilk defa bir coğrafya kitabında uygulamıştır. Avrupa'da alfabetik sistemle yazılmış ilk coğrafya ansiklopedisi beş asır sonra yani XVI. yüzyılda kaleme alınmıştır. Müellif, 784 babdan oluşan bu eserinde coğrafya başta olmak üzere edebiyat, tarih, sîret, hadis, fıkıh ve nesep alanlarında yazılmış pek çok eserden faydalanmıştır. Gerek kaynaklarının zenginliği gerekse verilen bilgilerin doğruluğu bu eseri, R. Dozy'nin de dediği gibi emsalleri arasında çok seçkin bir konuma

getirmiştir. Muʿcem önce F. Wüstenfeld (Das geographische Wörterbuch, Göttingen, Paris 1876-1877), daha sonra da Mustafa es-Sekkā (Muʿcem me'staʿcem, I-IV, Kahire 1945-1951) tarafından neşredilmiştir. 2. el-Mesâlik ve'l-memâlik. İçindeki geniş mâlumat sebebiyle eser bir dünya coğrafyası (kozmografi) kitabı niteliğindedir. Müellif eserine âlemin yaratılışıyla başlamakta ve kendi yaşadığı döneme kadar gelmektedir. Bu çerçevede söz konusu ettiği her ülkeyi geniş bir şekilde ele almakta, bu ülkelerin sınırları, yolları, nehirleri, iklim durumları ve şehirleri hakkındaki bilgiler yanında ülkelerin etnik ve dinî yapılarına, halklarının örf ve âdetlerine, hükümdarlarına ve tarihlerinde cereyan eden büyük olaylara dair çok önemli bilgiler vermekte, hatta zaman zaman belgeler sunmaktadır. Bekrî'nin bu eseri aynı zamanda siyasî ve sosyal tarih, mezhepler tarihi, arkeoloji, etnografya alanlarında değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu bilgilerin mahiyeti ve sunuluş şekli, müellifin sahip olduğu mâlumat zenginliğini ve ifade gücünü göstermektedir. Ayrıca müellifin daha o zaman dünyanın yuvarlaklığından söz etmesi özellikle dikkat çekicidir. Ebû Ubeyd

el-Mesâlik'i telif ederken farklı sahalara ait çok sayıda kaynaktan istifade etmiştir. Yirminin üzerinde olan bu kaynakların en önemlileri arasında Mes'ûdî'nin Mürûcü'z-zeheb, Taberî'nin Târîh, İbn Kuteybe'nin el-Maʿârif, İbn Hurdâzbih'in el-Mesâlik ve'l-memâlik, İbn Rüste'nin el-Aʿlâku'n-nefîse, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eganî, hocası İbnü'd-Delâî'nin Tersîʿu'l-ahbâr, Muhammed b. Yûsuf el-Varrâk'ın el-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eseri ve yahudi asıllı İbrâhim b. Ya'kub et-Turtûşî'nin adı tam olarak tesbit edilemeyen seyahatnâmesi zikredilebilir. Müellifin ayrıca Endülüs'le ilgili olarak verdiği bilgilerde Kurtuba'daki resmî belgelerden faydalandığı anlaşılmaktadır. el-Mesâlik'in kaç cilt olduğu tam olarak bilinmemektedir. Eserin günümüze ulaşan parçalarının büyük bir kısmı neşredilmiştir. British Museum'da (nr. 9577) Kuzey Afrika ile ilgili bir bölüm, Mac - Guckin de Slane tarafından el-Mugrib fî zikri bilâdi İfrîkıyye ve'l-Magrib: Description de l'Afrique septentrionale (Algiers 1857, 1910) başlığı altında yayımlanmış ve Fransızca'ya da tercüme edilmiştir (JA, 1858-1859; Algiers 1910). Quatremère, daha önce aynı kısmın muhtasar Fransızca tercümesini neşretmişti (Notices et extrais des MSS de la BN, XII, Paris 1831, s. 437-664). A. Kunik ve V. Rosen, Bibliothèque Nationale'deki fragmandan (nr. 5905) Ruslar ve Slavlar'la ilgili kısımları çıkarıp yayımlamışlardır (Izvestiya al-Bekri i drugikh avtorov o Rusi i Slavyanakh, Petersburg 1878). Abdurrahman Ali el-Haccî, Paris (Bibliothèque Nationale, nr. 5905), Fas (Mektebetü câmii'l-Karaviyyîn, nr. L80/390) ve Rabat (el-Hizânetü'l-âmme li'l-kütüb ve'l-vesâik, nr. 488) nüshalarını kullanarak el-Mesâlik'in Endülüs ve Avrupa ile ilgili bölümlerini Cogrâfiyyetü'l-Endelüs ve Avrubbâ min Kitâbi'l-Mesâlik ve'l-memâlik adı altında neşretmiştir (Beyrut 1387/1968). Abdullah Yûsuf el-Guneym de önce Cezîretü'l-ʿArab min Kitâbi'l-Memâlik ve'l-mesâlik (Küveyt 1977) adıyla Arap yarımadası, daha sonra Cogrâfiyyetü Mısr min Kitâbi'l-Memâlik ve'l-mesâlik (Küveyt 1980) adıyla Mısır'la ilgili kısımları yayımlamıştır. Nihayet eserin günümüze ulaşan kısımlarının bütünü, on nüshası esas alınarak A. P. van Leeuwen ve A. Ferre tarafından neşredilmiştir (I-II, Tunus 1992). 3. Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ aglâtı Ebî ʿAlî fî Emâlîhi. Müellifin, Bağdat'tan Kurtuba'ya göç eden meşhur âlim Ebû Ali el-Kalî'nin el-Emâlî'deki (bk. el-EMÂLÎ) hatalarını düzelttiği bu eser el-Emâlî'nin ikinci baskısının (I-IV, Kahire 1344/1926) son cildi olarak neşredilmiştir. 4. Simtü'l-Leʾâlî fî şerhi Emâli'l-Kalî. Ebû Ali el-Kalî'nin dil ve edebiyata dair el-Emâlî adlı eserinin şerhidir (nşr. Abdülazîz el-

Meymenî, I-II, Kahire 1354), 5. Faslü'l-makal fî şerhi Kitâbi'l-Emsâl. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'ın atasözlerini ihtiva eden Kitâbü'l-Emsâl adlı eserinin şerhidir (nşr. İhsan Abbas – Abdülmecid Âbidîn, Hartum 1958; Beyrut 1971).

Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin kaynaklarda zikredilen dil ve edebiyat alanındaki eserleri de şunlardır: el-İhsâ˒ li-tabakati'ş-şu˓arâ˒, İştikaku'l-esmâ˒, Şifâ˓ü ˓alîli'l-˓Arabiyye, Sılatü'l-mefsûl fî şerhi ebyâti'l-garîbi'l-Musannef, et-Tedrîb ve't-tehzîb fî durûbi ahvâli'l-hurûb. İbn Beşküvâl, Bekrî'nin Hz. Muhammed'in peygamberlik alâmetlerine dair bir kitap yazdığını belirtmekte, ancak eserin adını kaydetmemektedir. Ayrıca İbn Hayr'ın ifadesine göre Bekrî botanikle ilgili olarak Kitâbü'n-Nebât adıyla bir eser daha kaleme almıştır. Fakat bunların da yazma nüshalarına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, Mu˓cem me'sta˓cem (nşr. Mustafa es-Sekka), Kahire 1945-51, I-IV; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, s. B-Ş; a.mlf., el-Mesâlik ve'l-memâlik (nşr. A. P. van Leeuwen – A. Ferre), Tunus 1992, I-II; ayrıca bk. nâşirlerin mukaddimesi, I, 5-45; İbn Hazm, Cemhere, Kahire 1977, s. 321; Feth b. Hâkan el-Kaysî, Kalâ˒idü'l-˓ikyân, Tunus, ts., s. 218-219; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Tunus 1981, II/1, s. 234; İbn Hayr, Fehrese, s. 330-332; İbn Beşküvâl, es-Sıla, Kahire 1966, s. 287-288; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 346, nr. 930; İbnü'l-Ebbâr, el-Hulletü's-siyerâ˒ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I, 180 vd.; İbn Ebû Usaybia, ˓Uyûnü'l-enbâ˒, Kahire 1299-1300, II, 52; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, I, 347-348; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, III, 299; Süyûtî, Bugyetü'l-vu˓ât, s. 285; R. Dozy, Recherches, Leiden 1849, I, 288; P. Boigues, Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arabigoespanêoles, Madrid 1898, s. 160-161, nr. 125; J. A. Bolufer, La Georafia de la Peninsula ibérica en los escritoret árabes, Granada 1921, s. 45-46; R. Blachère, Extraits des principaux géographes arabes, Paris 1932, s. 183, 255; Brockelmann, GAL, I, 627;

Suppl., I, 166, 202, 875-876; A. G. Palencia, Târîhu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 309; I. Krachkovsky, Târîhu’l-edebi’l-coğrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 274-278; Hüseyin Mûnis, el-Coğrâfiyye ve’l-coğrâfiyyûn fi’l-Endelüs, Madrid 1967, s. 108 vd.; İbrâhim Ahmed el-Adevî, “Coğrâfiyyü’l-Magribi’l-ʿArabî”, Havliyyâtü Külliyyeti Dâri’l-ʿUlûm, Kahire 1969-70, s. 87-104; J. Vernet, “Al-Bakrı, Abu Ubayd Abdallah Ibn Abd al-Azız Ibn Muhammad”, DSB, I, 413-414; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîhu’l-Magrib fi’l-ʿasri’l-İslâmî, İskenderiye 1982, s. 25-26; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 252-255; Ahmed R. Ahmed, erRihle ve’r-rahhâlâtü’l-müslimûn, Cidde, ts., s. 145-159; BSOAS, XXII (1959), s. 612; XXXII (1969), s. 226; Rudolf Sellheim, “Fasl al-Maqal fı Sarh Kitab li-Abı Ubaid al-Bakrı al-Aunabı”, Oriens, XIII-XIV (1961), s. 469; M. A. Mu’id Khan, “The Geography of al-Andalus and Europe”, IC, XLIII/4 (1969), s. 308-309; Muhammed Ahmed Ebü’l-Fazl, “Ebû Ubeyd el-Bekrî ve’l-Bekriyyûn fî Velbe ve Şeltîş”, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, XXI, İskenderiye 1982-83, s. 133-162; André Ferré, “Les sources du Kitâb al-masâlik wa’l-mamâlik d’Abû ‘Ubayd al-Bakrî”, IBLA, XLIX/158 (1986), s. 185-214; Abdülvâhid Zünûn Tâhâ, “Dirâse fî mevâridi Ebî ʿUbeyd el-Bekrî ʿan târîhi İfrîkıyye ve’l-Magrib”, Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 3, Tunus 1989, s. 22-40; A. Cour – A. Adnan, “Bekrî”, İA, II, 458-459; E. Lévi-Provençal, “Abu Ubayd al-Bakrı”, EI^{2} (İng.), I, 155-157.

Mehmet Özdemir

EBÛ UBEYD el-CÛZCÂNÎ

(bk. ABDÜLVÂHİD el-CÛZCÂNÎ)

EBÛ UBEYD el-KADÎ

أبو عبيد القاضي

Ebû Ubeyd Alî b. el-Hüseyn b. Harb el-Kadî el-Bağdâdî (ö. 319/931)

Şâfiî müctehidi.

237'de (851-52) Bağdat'ta doğdu. İbn Harbûye (Harbeveyh) diye de tanınır. Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî'den ders aldı. Kur'an, hadis, fıkıh, hilâf ve meânî ilimlerinde tahsilini ilerletti. Bir süre Vâsıt kadılığı yaptıktan sonra Mısır kadılığına tayin edildi (293/906). Büyük bir kısmı Abbâsî Halifesi Muktedir - Billâh'ın hilâfeti ve Ebû Mansûr Tekîn'in Mısır valiliği dönemine rastlamak üzere toplam on sekiz yıl altı ay süren bu görevinden kendi isteğiyle ayrıldı (311/924). Görev süresi boyunca başta Ebû Mansûr Tekîn olmak üzere valiler ona karşı büyük saygı gösterdiler. Kaynaklarda son derece vakarlı, âdil, takvâ sahibi bir kişi ve valilerin bizzat ziyarette bulundukları en son kadı olduğu kaydedilmektedir. İstifasından sonra Bağdat'a döndü. Vefatına kadar hadis rivayetinde bulundu ve kurduğu ders halkalarıyla talebe yetiştirdi. 17 Safer 319 (11 Mart 931) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve evine defnedildi.

Ebû Ubeyd, fıkıhta hocası Ebû Sevr'in usulünü benimsemiş ve onun mezhebine uygun fetvalar vermiştir. Ashâbü'l-vücûh*tan olan Ebû Ubeyd'in çeşitli fetvaları, Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarından el-Mühezzeb ve er-Ravza başta olmak üzere çeşitli eserlerde kaydedilmiştir. Ebû Ubeyd kıyası çok kullanmakla meşhur olup Şâfiî mezhebinde kabul edilen görüşlere aykırı bazı ictihadlarda da bulunmuştur (bk. Sübkî, III, 448-455; Nevevî, I/2, s. 259). Ahmed b. Mikdâm el-İclî, Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân, Hasan b. Arafe el-Abdî, Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî, Hüseyin b. Ebû Zeyd ed-Debbâğ, Yahyâ b. Muhammed el-Bezzâz, Ebü's-Seken Zekeriyyâ b. Yahyâ et-Tâî, Serî es-Sakatî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû Ömer İbn Hayyûye, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Ebû Hafs İbn Şâhin, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Cerrâh rivayette bulunmuşlardır. Nesâî, güvenilir bir

râvi olan Ebû Ubeyd'den rivayette bulunarak es-Sünen'inde hadislerini tahrîc etmiş, Dârekutnî de üstün şahsiyetli ve fazilet sahibi bir kimse olduğunu söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve'l-kudât (Guest), s. 481, 523-531; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 395-398; Şîrâzî, Tabakatü'l-fukahâʾ, s. 119; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 238-239; Nevevî, Tehzîbü'l-esmâʾ, I/2, s. 258-259; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 536-538; Sübkî, Tabakat, III, 446-455; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 397-398; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 167; İbn Kadî Şühbe, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 96-97; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VII, 303-304; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 312; II, 145; Hüseynî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, s. 53-54; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 281-282.

Ali Osman Ateş

EBÛ UBEYD es-SEKAFÎ

أبو عبيد الثقفي

Ebû Ubeyd b. Mes‘ûd b. Amr es-Sekafî (ö. 13/634)

Hz. Ömer devri kumandanlarından.

Muhtâr es-Sekafî’nin babasıdır. Hz. Peygamber zamanında müslüman olduğu rivayet edilen Ebû Ubeyd, Hz. Ömer’in hilâfetinin ilk günlerinde tarih sahnesinde görülmektedir. Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinin sonlarında Irak’a gönderilen İslâm ordusu, güçlü Sâsânî kuvvetleri karşısında takviye gücü beklemekteydi. Onun vefatından sonra Hz. Ömer Medine Mescidi’nde biatları kabul ederken müslümanları Irak cephesindeki mücahidlere yardıma çağırdı. Medine halkının çekingen davrandığı bu davete dördüncü gün ilk icabet eden Ebû Ubeyd oldu ve 1000 kişilik gönüllüler birliğinin kumandanlığına getirildi. Hz. Ömer tarafından techiz edilen bu takviye birliği asıl kuvvetlere Nemârık’ta katıldı. Ebû Ubeyd, Câbân ve Merdânşah kumandasındaki Sâsânî ordusuna karşı ilk zaferini burada kazandı ve bu iki kumandanı esir aldı. Kesker yakınlarında bir diğer Sâsânî birliğini yenerek hazinelerini ele geçirdi. Dağılan düşman kuvvetlerinin peşine düştü ve meşhur İranlı kumandanlar Rüstem ve Boran’ın gönderdikleri yeni birlikleri Sakatiye’de hezimete uğratarak bol miktarda ganimet elde etti. Gönderdiği birlikler vasıtasıyla civar bölgeleri itaat altına aldı. Hîre yakınlarında Câlînûs kuvvetlerini de mağlûp etmesi üzerine Rüstem bu orduyu yeni kuvvetler ve birkaç fille takviye ederek tekrar Ebû Ubeyd üzerine gönderdi. Ordusunu Fırat nehri üzerindeki bir köprüden (Ebû Ubeyd Köprüsü) düşmanın bulunduğu tarafa geçirmeye karar veren ve bu kararı benimsemeyen arkadaşlarını korkaklıkla suçlayan Ebû Ubeyd, ordu karşı yakaya geçtikten sonra köprüyü yıktırdı. İki ordu arasında şiddetli bir çarpışma başladı. Müslüman süvariler fillerden ürken atlarına hâkim olamadılar. Savaş meydanının darlığı ve köprünün yıkılmış olması gibi sebeplerle manevra imkânı kalmayınca çarpışma müslümanların aleyhine gelişti. Bunun üzerine Ebû Ubeyd filleri bertaraf etmekten başka çare kalmadığını düşündü ve yaya olarak üzerlerine hücum etti. Ancak bu da

sonuç vermedi; hortumunu keserek devirdiği bir filin altında şehid oldu. Müslümanların çoğu da hayatlarını kaybettiler. Köprü Muharebesi (13/634) diye bilinen bu olay İslâm kuvvetlerinin bu cephede ilk yenilgisidir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûhu'l-büldân (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1955-56, II, 20-23; Ya'kubî, Târîh, II, 142; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 6069; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), II, 315-316; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 416, 432-439; a.mlf., Üsdü'l-gabe (Bennâ), VI, 205; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 130-131; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, IV, 124-125; Ahmed Zeynî, el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye, Kahire 1968, I, 76-78.

Asri Çubukçu

EBÛ UBEYDE b. CERRÂH

أبو عبيدة بن الجرّاح

Ebû Ubeyde Âmir b. Abdillâh b. el-Cerrâh el-Fihrî el-Kureşî (ö. 18/639)

Aşere-i mübeşşereden olan kumandan sahâbî.

Hicretten kırk yıl önce Mekke'de doğdu (583). Türkiye'de yayımlanan bazı ansiklopedilerdeki 571'de Kudüs'te doğduğuna dair kayıt gerçeğe uymamaktadır. Hz. Peygamber'in onuncu dedesi olan Fihr'de Resûlullah ile soyları birleşir. Benî Hâris kabilesinden olan Ebû Ubeyde, Câhiliye devrinde Mekke'de okuma yazma bilen birkaç kişiden biri olduğu için Kureyşliler kendisine değer verirdi. Ebû Ubeyde, Hz. Peygamber'in İslâm'a davete başladığı ve henüz Dârülerkam'a girmediği günlerde Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla müslüman oldu. İslâmiyet'in yayılması için büyük çaba gösterdi ve bu sebeple Kureyşliler'in ağır baskılarına mâruz kaldı. İşkenceler dayanılmaz hale gelince 616 yılında yapılan İkinci Habeşistan Hicreti'ne katıldı. Ancak bir müddet sonra Mekke'ye döndü. Daha sonra Medine'ye hicret etti. Hz. Peygamber onunla Sa'd b. Muâz arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurdu. Muhammed b. Mesleme veya Ebû Talha el-Ensârî ile kardeş yapıldığı da söylenmektedir.

Ebû Ubeyde Medine döneminde İslâmiyet'in tebliğ edilmesinde ve idarî işlerde önemli görevler aldı. Hz. Peygamber'in sancak vererek gönderdiği ilk seriyyeye Hz. Hamza'nın kumanda ettiği bilinmekle beraber bu görevin Ebû Ubeyde'ye verildiği de rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber'le birlikte bütün gazvelere iştirak etti. Bedir Gazvesi'nde düşman saflarında bulunan babasını, özellikle kendisine hücum etmesi üzerine öldürmek zorunda kaldığı ve babaları, oğulları, kardeşleri veya akrabaları da olsa müminlerin kâfirleri dost edinemeyeceğini belirten âyetin (el-Mücâdile 58/22) bundan dolayı nâzil olduğu rivayet edilmektedir (Taberânî, I, 154-155). Babasını Bedir'de değil Uhud Gazvesi'nde öldürdüğüne dair Hâzin'in râvi adı vermeden naklettiği rivayete (Lübâbü't-te'vîl, VI, 213) itibar edilmediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan siyer kitaplarında Bedir ve Uhud

gazvelerinde öldürülen müşrikler arasında babasının adı geçmemektedir. Ebû Ubeyde Uhud Gazvesi'nde de yiğitlik gösterdi. İslâm ordusu dağıldığı zaman Resûlullah'ın etrafından ayrılmayan on dört kişi arasında o da vardı. İkinci Zülkassa (6/627) ve Sîfülbahr (Habat) (8/629) seferlerine kumandan tayin edildi. Zâtüsselâsil Seriyyesi'nde arkadan gönderilen yardımcı kuvvetlere de Ebû Ubeyde kumanda etti (8/629). Aynı yıl Mekke fethinde Hz. Peygamber'in önünde şehre girdi. Beytülmâlde görev yaptı; Hudeybiye Antlaşması başta olmak üzere bazı vesikalara şahit olarak adı yazıldı. Medine'ye gelen Yemenliler'e İslâmiyet'i öğretmek üzere görevlendirildi. Hz. Peygamber'le din konusunda tartışan ve hıristiyan kalıp cizye vermeyi kabul eden Necranlılar, cizye tahsili için güvenilir birinin kendileriyle gönderilmesini istedikleri zaman Resûl-i Ekrem, "Her ümmetin bir emini vardır; bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tır" diyerek onu Necran'a gönderdi. Ondan sonra "Emînü'l-ümme" lakabıyla anılan Ebû Ubeyde bu bölgedeki insanlara İslâmiyet'i de öğretti. Müzeyne, Hüzeyl ve Kinâne kabilelerinin vergilerini toplama görevi de ona verildi.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine aralarında Ebû Bekir ve Ömer'in de bulunduğu bazı sahâbîler Ebû Ubeyde'ye halife olarak biat etmek istediler. Fakat Ebû Ubeyde, bu göreve Hz. Ebû Bekir'in lâyık olduğunu söyleyerek teklifi kabul etmedi. Hz. Ebû Bekir devrinde ilk zamanlar devletin maliye işlerini yürüttü. Daha sonra Suriye bölgesine gönderilen ordulardan birine kumandan tayin edildi. Hz. Ömer tarafından Hâlid b. Velîd'in yerine bu bölgedeki orduların başkumandanlığına getirildi. Bu dönemde Dımaşk, Humus, Hama, Lazkiye, Halep, Antakya ve Kudüs başta olmak üzere Suriye bölgesindeki birçok şehrin fethi gerçekleştirildi. Gönderdiği birlikler Urfa ve Maraş'a kadar ilerlediler. Daha sonra Ebû Ubeyde fethedilen yerleri Hz. Ömer'in valisi olarak hayatının sonuna kadar idare etti.

Ebû Ubeyde, "tâûnu Amvâs" diye meşhur olan ve birçok sahâbînin ölümüne yol açan vebaya yakalanarak Beysân'a bağlı Amtâ köyünde vefat etti ve oraya defnedildi. O yöredeki Fihl'de öldüğü de söylenir. Bugün kabri Vâdilürdün'de Gurülbilevne bölgesindeki Ebû Ubeyde köyünde bulunmaktadır. 1366 (1946-47) yılında Kral Abdullah tarafından kabrinin yanına bir mescid yapılarak mezar mescidin içine alınmış, 1374'te (1954-55) Kral Hüseyin zamanında mescid genişletilerek yeniden inşa edilmiştir. Daha önce I. Baybars tarafından da 675 (1277) yılında bu kabir üzerine bir

kubbe yaptırıldığı bilinmektedir (Gavânime, s. 76-77). Şam'da Câmiu'l-Cerrâh'ta bulunan bir kabir ona nisbet edilirse de bu doğru değildir. Hanımı Hind bint Câbir'den Yezîd ve Umeyr adlarında iki oğlu olduysa da nesli devam etmemiştir.

Uzunca boylu, zayıf yapılı, seyrek sakallı olan Ebû Ubeyde, Uhud Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in yüzüne batan miğfer parçasını dişleriyle çıkarırken iki ön dişi çıkmıştı. Hz. Peygamber mütevazi, zühd ve hayâ sahibi olan Ebû Ubeyde'yi çok sever, ahlâk ve şahsiyetini takdir ederdi. Hz. Âişe'nin rivayetine göre Ebû Bekir ve Ömer'den sonra Resûl-i Ekrem'in en çok sevdiği kişi Ebû Ubeyde idi (Tirmizî, "Menâkıb", 14). Resûlullah'ın cennetle müjdelediği Ebû Ubeyde'nin bir özelliği de Mekkeliler'in usulüne uygun şekilde kabir kazmasıydı. Kendisini Hz. Ömer de sevip takdir ederdi. Amvâs'ta veba salgını baş gösterdiğini duyduğu zaman Ebû Ubeyde'nin bu salgından kurtulması ve kendisinden sonraya kalması halinde onu devlet başkanı olarak vasiyet etmek istediğini söylemiş, bir Mecûsî tarafından hançerlendiğinde yerine bir devlet başkanı bırakmasını isteyenlere de sağ olsaydı yerine Ebû Ubeyde'yi bırakacağını ifade etmişti.

Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen sahâbîlerden biri olan Ebû Ubeyde, hayatı savaşlarda geçtiği için Hz. Peygamber'den sadece on beş hadis rivayet etmiştir. Bunlardan on ikisi Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunmaktadır (I, 195-196). Kendisinden İrbâd b. Sâriye, Câbir b. Abdullah, Ebû Ümâme el-Bâhilî, Semüre b. Cündeb gibi sahâbîler rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 183; Müsned, I, 195-196; Buhârî, "Fezâʾilü ashâbi'n-nebî", 21; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 53-55; Tirmizî, "Menâkıb", 14; Vâkıdî, el-Megazî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, bk. İndeks; İbn Sa'd, et-Tabakat, III, 409-415; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 247-248; Belâzürî, Ensâb, I, bk. İndeks; a.mlf., Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Ya'kubî, Târîh, II, 114, 133; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk.

İndeks; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1405/1985, I, 154-155; Ebû Nuaym, Hilye, I, 100-102; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 2-4; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, III, 128-130; a.mlf., el-Kâmil, bk. İndeks; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâzü'n-nazıre fî menâkıbi'l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, IV, 345-359; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl (Mecmûʿa mine't-tefâsîr içinde), İstanbul 1324 → Beyrut, ts. (Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî), VI, 213; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 5-23; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 252-254; F. McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, New Jersey 1981, s. 114-119, 129-152; Yûsuf Dervîş Gavânime, et-Târîhu's-siyâsî li-şarkı'l-Ürdün fi'l-ʿasri'l-Memlûkî, el-Memâliki'l-bahriyye, Amman 1982, s. 76-77; Bessâm el-Aselî, Ebû ʿUbeyde b. el-Cerrâh, Beyrut 1991; H. Lammens, "Le 'triumvirat' Aboû Bakr, Omar et Aboû Obaida", MFOB (1910), s. 113-144; K. V. Zetterstéen, "Ebû Ubeyde", İA, IV, 57-58; H. A. R. Gibb, "Abu ʿUbayda b. al-Djarrah", EI[2] (Fr.), I, 163.

Ahmet Önkal

EBÛ UBEYDE et-TEYMÎ

(bk. MA‘MER b. MÜSENNÂ)

EBÛ UBEYDULLAH el-MERZÜBÂNÎ

(bk. MERZÜBÂNÎ)

EBÛ ÜMÂME

أبو أمامة

Ebû Ümâme Sudey b. Aclân b. Vehb el-Bâhilî (ö. 86/705)

Sahâbî.

600 yılı başlarında doğdu. Bâhile kabilesine mensup olan Ebû Ümâme'nin İslâmiyet'i ne zaman kabul ettiği belli değildir. Uhud Gazvesi'ne katıldığına dair olan rivayet zayıf görülmekle beraber Hudeybiye Antlaşması'ndan önce müslüman olduğu ve bu antlaşmada hazır bulunduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'le birlikte muhtelif gazvelere katıldı. Bu gazvelerin üçünde şehid olması için dua etmesini Resûl-i Ekrem'den ısrarla istedi. Fakat Resûlullah her defasında kendisine selâmet ve ganimet temennisinde bulundu. Hz. Peygamber onu irşad maksadıyla kendi kabilesi Bâhile'ye gönderdi. Kavminin önceleri ona ilgi göstermediği, hatta yiyecek vermeyip aç bıraktığı, ancak mânevî bir gıda ile doyurulduğunu görmeleri üzerine İslâmiyet'i kabul ettikleri rivayet edilmektedir (Hâkim, III, 641-642; Heysemî, IX, 387). Ebû Ümâme Vedâ haccında Hz. Peygamber'in yanında yer aldı. Resûlullah'ın vefatından sonra Mısır'a gittiyse de bir müddet sonra Humus'a yerleşti. Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali tarafında yer aldı.

Hz. Peygamber'den başka Ömer, Osman, Ali, Muâz b. Cebel, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Ubâde b. Sâmit ve başka sahâbîlerden 250 hadis rivayet etmiş olan Ebû Ümâme'nin rivayetlerinin çoğu Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde (V, 248-270) ve Kütüb-i Sitte'de yer almıştır (bk. Wensinck, VIII, 123-124). Hadisi duyduğu gibi rivayet edebilmek için titizlik gösterir, bir hadisi Hz. Peygamber'den yalnız bir defa duymakla onu rivayet etmeyeceğini söylerdi (Müsned, V, 250). Tâbiîn neslinden Mekhûl eş-Şâmî, Hâlid b. Ma'dân, Ebû İdrîs el-Havlânî, Recâ b. Hayve gibi âlimler ve Suriyeli muhaddisler kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

Ebû Ümâme 86 (705) yılında 106 yaşında iken Humus'ta vefat etti. 81 (700), 82 (701), hatta 91'de (710) öldüğü de ileri sürülmüştür. İbn

Hibbân'ın 86 yılında yetmiş bir yaşında öldüğünü söylemesi yanlışlık eseri olmalıdır. Tehzîbü Târîhi Dımaşḳ'ta da doksan bir yaşında öldüğü belirtilmektedir. Vefatı konusundaki bu ihtilâflara rağmen onun Humus'ta en son vefat eden sahâbî olduğu kabul edilmektedir.

Hz. Peygamber'in, "Sen bendensin, ben de senden" diyerek iltifat ettiği söylenen (İbn Hacer, el-İsâbe, III, 421) Ebû Ümâme gösterişi sevmez, bazı kerâmetlerinin ortaya çıkması onu rahatsız ederdi. Mescidde secdeye kapanıp ağlayan birini, bunu evinde yapması gerektiğini söyleyerek uyarmıştı. Cömert bir insan olan Ebû Ümâme eline geçen her şeyi muhtaçlara dağıtır, hiçbir fakiri geri çevirmezdi.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 123-124; Müsned, V, 248-270; Hâkim, el-Müstedrek, III, 641-642; İbn Sa'd, et-Tabakat, VII, 411-412; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, IV, 326-327; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 134; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 454; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 50; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, I, 733-736; a.mlf., Üsdü'l-gabe, III, 16; VI, 16-17; a.mlf., el-Kâmil, II, 405; IV, 477; Nevevî, Tehzîb, II, 176; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 359-363; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 81-100, s. 226-230; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 386-387; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, IV, 420-421; a.mlf., el-İsâbe (Bicâvî), III, 420-421; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 96; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VI, 419-424.

Kemal Sandıkçı

EBÛ ÜSEYD

أبو أسيد

Ebû Üseyd Mâlik b. Rebîa b. el-Beden es-Sâidî (ö. 40/660-61 [?])

Sahâbî.

Medineli olup Hazrec kabilesine mensuptur. Başta Bedir olmak üzere bütün gazvelere katıldı. Mekke fethinde Benî Sâide'nin sancaktarlığını yaptı. Ebû Üseyd'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerden yirmi sekizi Bakı b. Mahled'in el-Müsned'inde (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 539), on dördü Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bulunmaktadır (III, 496-498). Kendisinden oğulları Münzir, Hamza ve Zübeyr ile ashaptan Enes b. Mâlik, Sehl b. Sa'd, tâbiînden Ebû Seleme b. Abdurrahman, Abbas b. Sehl b. Sa'd ve Abdülmelik b. Saîd b. Süveyd gibi muhaddisler rivayette bulundular. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden (36/656) bir süre önce gözlerini kaybetti. Bu sebeple müslümanlar arasındaki kargaşayı kendisine göstermediği için Allah'a hamdederdi.

Ebû Üseyd'in 40 (660-61) yılında vefat ettiği söylenmekte, Zehebî de bu görüşü benimsemektedir. Ancak onun 30 (650-51), 60 (679-80) veya 65 (684-85) yılında yetmiş beş, yetmiş sekiz veya seksen yaşında vefat ettiği de ileri sürülmektedir. 60 yılında öldüğü doğru ise ehl-i Bedir'den en son vefat eden odur.

Ebû Üseyd'in boyu çok kısa, gür saçı ile sakalı bembeyazdı. Bıyığını iyice kısalttığı, parmağına altın yüzük taktığı ve bu yüzüğün vefatı sırasında parmağından çıkarıldığı rivayet edilmiştir (İbn Sa'd, III, 558). Bedir Gazvesi'nden bahsederken, "Eğer görebilseydim (gözlerim açılıp şu anda sizinle Bedir'de olsaydık) yardıma gelen meleklerin ortaya çıktığı vadiyi size gösterirdim" derdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 496-498; İbn Sa‘d, et-Tabakat, III, 557-558; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 429; Hâkim, el-Müstedrek, III, 515; İbn Abdülber, el-İstî῾âb, III, 371-372; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, V, 23-24; VI, 13-14; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾽, II, 538-540; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 1140, s. 655-657; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 344; a.mlf., Tehzîbü’t-Tehzîb, X, 15-16; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 367; Ziriklî, el-A῾lâm (Fethullah), V, 261.

İsmail L. Çakan

EBÛ VÂİL

(bk. ŞAKIK b. SELEME)

EBÛ VÂKID el-LEYSÎ

أبو واقد الليثي

Ebû Vâkıd el-Hâris b. Avf el-Leysî (ö. 68/687-88)

Sahâbî.

Adının Avf b. Mâlik, Hâris b. Mâlik veya Avf b. Hâris olduğu da zikredilmiştir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, Medineli sahâbîlerden sayılmaktadır. İslâmiyet'in ilk yıllarında veya Mekke'nin fethedildiği yıl (8/629-30) müslüman olduğuna dair farklı iki rivayet vardır. Ebû Vâkıd'ın Huneyn Gazvesi'nden (8/630) söz ederken o günlerde hidayete yeni kavuştuğunu belirtmesi (İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 216) ikinci görüşü doğrulamakta, buna göre Bedir Gazvesi'nde bulunduğuna dair rivayetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Vâkıd Huneyn'de olduğu gibi Mekke'nin fethinde de

Kinâne kabilesinin sancaktarı idi. Hz. Ömer devrinde Suriye fetihlerine katıldı. Yermük Savaşı'nda (15/636) bulundu. Hayatının son yılını Mekke'de geçiren Ebû Vâkıd el-Leysî 68 (687-88) yılında burada vefat etti ve Muhâcirûn Mezarlığı'na gömüldü. 65'te (684-85) öldüğü ve o sırada altmış beş, yetmiş, yetmiş beş veya seksen beş yaşında olduğu da rivayet edilmektedir.

Hz. Peygamber'den başka Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Esmâ bint Ebû Bekir'den hadis rivayet etti. Kendisinden de oğulları Abdülmelik ve Vâkıd ile Atâ b. Yesâr, Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Süleyman b. Yesâr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe gibi tâbiîler rivayette bulundular. Yirmi dört hadisten ibaret olan rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almış olup bunlardan on yedisi Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indedir (V, 217-219).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 289; Vâkıdî, el-Megazî, III, 820, 890-891, 896, 990; Müsned, V, 217-219; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 82-83; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 215-216; İbnü'l-Cevzî, Telkıhu fühûmi ehli'l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 367; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 409; VI, 325-326; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 574-576; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 270-271; a.mlf., el-İsâbe, IV, 216; Hazrecî, Hulâsatü Tezhîb, s. 462.

Asri Çubukçu

EBÛ YA‘KUB el-MUVAHHİDÎ

(bk. YÛSUF b. ABDÜLMÜ’MİN)

EBÛ YA‘KUB en-NEHRECÛRÎ

أبو يعقوب النهرجوري

Ebû Ya‘kub İshâk b. Muhammed en-Nehrecûrî (ö. 330/941)

İlk devir sûfîlerinden.

Basra ile Abadan arasında bulunan Nehrecûr’da doğdu. Cüneyd-i Bağdâdî ve Amr b. Osman el-Mekkî gibi tanınmış sûfîlerle arkadaşlık etti. Ebû Ya‘kub es-Sûsî’nin öğrencisi oldu. Uzun yıllar Mekke’de yaşadı ve orada vefat etti. Kelâbâzî onu eser sahibi sûfîler arasında sayarsa da kaynaklarda herhangi bir eserine rastlanmamaktadır.

Nehrecûrî’ye göre âbid Allah’a endişe ile ibadet eder, ârif ise O’na özlemle yaklaşır. Allah’ı bilen O’ndan gafil olmaz. Mânevî hallerin en faziletlisi şeriat ilmine uygun olanıdır. Nitekim bu düşüncesi sebebiyle çağdaşı Hallâc’ın görüşlerini reddetmiştir.

Nehrecûrî’nin yakīn* kavramı hakkındaki görüşleri dikkat çekicidir. Ona göre kul yakının hakikatine tam olarak ulaştığında onun nazarında belâlar nimet, rahatlık ise musibet halini alır. Gözlerin gördüğüne ilim, kalplerin gördüğüne ise yakın denir. Kul kısmete razı olursa yakıni kemale erer. Arştan arza kadar bütün sebeplerle ilgiyi kesmedikçe, yani gerçek sebebin Allah olduğunu idrak etmedikçe yakıne ulaşılamaz. Her şeyde tek müessir Allah’tır. Yakīndeki artışın sonu yoktur; kişinin dindeki anlayış ve derinliği arttığı nisbette yakıni de artar. Yakın, gayb halindeki imanın âdeta müşahedeye dönüşmesidir.

Ona göre kişinin Allah hakkındaki bilgisi arttıkça hayreti de artar. Allah’ı en iyi bilen, O’nun huzurunda en fazla hayrete düşendir. Bir kimse tevhid yoluna taklitle koyulursa mârifetten uzak kalır. Kötü zandan sakınmak, insanların bize karşı kötü zan beslemesine yol açacak davranışlardan kaçınmamız anlamına gelir. Şükrü eda edilen nimet son bulmaz, nankörlük edilen nimet ise devam etmez. Amellerin en faziletlisi ilme uygun olanıdır.

Dünya bir deniz, âhiret onun sahilidir; bu sahile ulaşmak ancak takvâ gemisiyle mümkün olur. Allah'a götüren yol hakkında sorulan bir soruya, "Cahillerden sakın, âlimlerle dost ol, ilme sarıl, zikre devam et. Böyle yaparsan yol ehli olursun" cevabını vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 79, 102, 103, 256, 271; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, Kahire 1388/1969, s. 43; Sülemî, Tabakat, s. 379; Ebû Nuaym, Hilye, X, 206; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1386/1966, s. 45; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 253; Herevî, Tabakat, s. 341; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, II, 80; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, V, 319; Safedî, el-Vâfî, VIII, 423; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 180; Şa'rânî, et-Tabakat, I, 111; Münâvî, el-Kevâkib, II, 22; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 325; Ma'sûm Ali Şah, Tarâʾik, II, 98.

Mehmet Demirci

EBÛ YA‘KUB es-SİCİSTÂNÎ

أبو يعقوب السجستاني

Ebû Ya‘kub İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?])

Ünlü İsmâilî dâî ve âlimlerinden.

Sicistânî nisbesinin kısaltılmışı olan Siczî diye de bilindiği gibi Bendâne lakabıyla da anılır. Horasan’ın güneyindeki Sicistan bölgesinde Fars kökenli bir aileden gelmektedir. Meşhur İran kahramanı Rüstem’in soyundan olduğu rivayeti yanında dedesinin Kûfe’den Sicistan’a gidip yerleştiği de nakledilir. Fâtımî Halifesi Muiz - Lidînillâh zamanında (953-975) Buhara bölgesinde dâî olan Sicistânî’nin doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak İsmâiliyye davasına karşı olanlar tarafından Türkistan’da öldürüldüğü muhakkaktır. Abdülkāhir el-Bağdâdî, Mâverâünnehir Dâîsi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (en-Nahşebî) ve Ebû Ya‘kub es-Sicistânî’nin sapıklıkları yüzünden katledildiklerini belirtir (el-Fark, s. 283). Nesefî’nin 331’de (942-43) öldürüldüğü bilinmektedir. Çağdaş araştırmacılardan bazıları, Bağdâdî’nin bu ifadesine dayanarak Nesefî gibi Sicistânî’nin de 331’de öldürüldüğünü ileri sürmüşlerse de (Mustafa Galib, s. 173; Hasan İbrâhim Hasan, s. 472) bu görüş isabetli değildir. Zira Ebû Ya‘kub es-Sicistânî, Kitâbü’l-İftihâr adlı eserinin dokuzuncu babı olan “Ma‘rifetü’l-kıyâme”de (s. 82) Hz. Peygamber’in vefatının üzerinden 350 küsur yıl geçtiğini belirtmekte, dolayısıyla adı geçen eserin 361 (971) yılından sonra yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Buna yakın bir ifade de aynı eserin on üçüncü babı olan “el-Vudû’ ve’t-tahâre”de (s. 111) geçer. Ayrıca el-Mevâzîn ve el-Mebde᾿ ve’l-me῾âd adlı risâlelerinde, 386 (996) yılında Fâtımî halifesi olan Hâkim - Biemrillâh’tan söz ederken onun asrının imamı olduğu şeklindeki ifadesinden, kendisinin belirtilen tarihte hayatta olduğu sonucu çıkmaktadır. Öte yandan Reşîdüddin Fazlullah’ın, Sicistânî’yi Gazneli Mahmud’un hâkimiyetini kabul eden Saffârî hânedanından Halef b. Ahmed’in 393 (1003) yılında katlettirdiğini belirten ifadesinden hareket eden İsmail K. Poonawala, onun 386-393 (996-1003) yılları arasında öldürüldüğü görüşünü ileri sürer (Essays on Islamic

Civilization, s. 275).

IV. (X.) yüzyıl, İsmâilî düşüncesinin en meşhur ve en büyük şahsiyetlerinin yetiştiği dönem olup Ebû Ya‘kub es-Sicistânî bu şahsiyetlerin en ön sıralarında yer alır. Onun adı Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, Ebû Hâtim er-Râzî, Hamîdüddin el-Kirmânî gibi büyük dâîlerle beraber anılır. Muiz - Lidînillâh devrinde Buhara bölgesinin sorumlu dâîsi iken hocası Nesefî’nin öldürülmesi üzerine muhtemelen Horasan’la beraber Rey’deki İsmâilîler’in de ilmî liderliğini üstlenmiştir.

Sicistânî’nin genel olarak İslâm düşüncesine, özellikle de İsmâilî düşüncesine olan katkılarını tam anlamıyla tesbit edebilmek için çok sayıdaki eserinin neşredilmesi gerekmektedir. Mevcut bilgilere göre İsmâilî çevreye Yeni Eflâtuncu felsefenin sokulması genellikle hocası Nesefî’ye atfedilir. Nesefî, Yeni Eflâtunculuğu el-Mahsûl adlı eseriyle İsmâilî akîdesine uyguladığı zaman çok sert tepkilerle karşılaşmış ve ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Çağdaşı ve Rey başdâîsi olan Ebû Hâtim er-Râzî, el-Mahsûl’deki hataları düzeltmek için el-Islâh, adını verdiği eserini yazınca Ebû Ya‘kub da en-Nusra adlı kitabıyla hocasını destekleyip Râzî’yi eleştirdi. Daha sonra talebesi Hamîdüddin el-Kirmânî, er-Riyâz fi’l-hükm beyne’ş-şeyhayn adını verdiği eserinde önceki üç kitap arasında bir denge kurmaya çalıştı. Bu bakımdan Nesefî’nin el-Mahsûl’ünün uzun ömürlü olmamasına karşılık Ebû Ya‘kūb’un eserleri, İsmâilîler arasında Yeni Eflâtuncu geleneğin tekrar ortaya konması hususunda en değerli kaynak özelliğini kazandı. İsmâilîler’in varlıkla ilgili hiyerarşik izah tarzlarının Sicistânî tarafından ortaya konulduğu söylenebilir. Eserlerindeki hâkim unsur İsmâilî itikadının doğruluğunu ispatlamaktan ibarettir. Bunu yapabilmek için gerektiğinde sûre başlarındaki harfleri, âyetlerdeki çeşitli kelimeleri, namaz, oruç, zekât ve benzeri kavramları geniş bir te’vil anlayışıyla açıklama yoluna girmiştir. Öyle anlaşılıyor ki İsmâilî doktrininin özelliklerinden olan ve günümüze kadar gelen ilk bâtınî te’villerin önemli bir kısmı Ebû Ya‘kūb es-Sicistânî tarafından yapılmıştır. Çalışmaları onu, İsmâilî teolojisinin ve İslâm felsefesi bünyesindeki Yeni Eflâtunculuk akımının önemli bir şahsiyeti haline getirmiştir.

Allah’ın, mahiyeti itibariyle hiçbir şekilde bilinemez ve vasıflandırılamaz

tek mutlak varlık olduğu (Kitâbü'l-İftihâr, s. 25) görüşünü benimseyen Ebû Ya'kub'a göre yaratma, tamamen zaman dışında gerçekleşen ve ebedî olan "ibdâ'", ruhun yaratılması gibi zaman dışında, fakat zamanla ilgisi bulunan "inbiâs" ve tamamen zaman içinde gerçekleşip fizik âleme gelmeye vesile olan "tekvin" olmak üzere üç seviyede cereyan eder. Onun düşüncesinde idrak edilen hakikat, ilki Yeni Eflâtunculuk'tan alınan Allah, akıl, nefis, tabiat ve daha aşağı unsurları ihtiva eden, ikincisi de bu birinciyle iç içe girmiş, özellikle İsmâilî kaynaklı kurallar olmak üzere iki safhada düzenlenmiştir. İkinci safha bir yandan Cebrâil, Mîkâil ve İsrâfil'in lakapları olan Ced, Feth ve Hayal (bu konuda geniş bilgi için bk. Kitâbü'l-İftihâr, s. 43-46) gibi mânevî unsurlar, diğer taraftan şeriat sahibi peygamberler ve imamlar olmak üzere iki asla dayanır. İnsanlar ancak peygamberlerden elde ettikleri gerçekler sayesinde kurtuluşa erebilirler. Kurtuluşa ulaştıran gerçek bilgi ve insanların bu bilgiyi idrak eden ruhî muhtevası ebedîdir.

Eserleri. Ebû Ya'kūb es-Sicistânî birkaçı Farsça, çoğu Arapça olan birçok eser kaleme almıştır. Bîrûnî, Bağdâdî, Nâsır-ı Hüsrev ve Muhammed b. Hasan ed-Deylemî gibi müellifler onun kitaplarından bahsetmişlerdir. Günümüze ulaşan ve çoğu İsmâilî akîdesiyle ilgili olan kitaplarının bazıları şunlardır: 1. İsbâtü'n-nübüvve (Kitâbü İsbâti'n-nübû ͗ ât). Beşerin ulaşabileceği en yüksek mertebe olarak ele alınan nübüvvetin ispatından sonra imâmetin gerekliliğini konu edinen eser, Ârif Tâmir tarafından Kahire ve Kampala'da bulunan iki nüshası esas alınarak neşredilmiştir (Beyrut 1982). 2. Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn. Allah'ın isimlerinden olan bârî' ile emir, kelime, sâbık, tâlî, heyûlâ, nefis, arş, kader gibi konulardan bahseden bu risâleyi de Ârif Tâmir yayımlamıştır (el-Meşrık, sy. 2, s. 138-146). 3. el-Mevâzîn. Allah'ın bilinmesi, tevhid, teşbih ve ta'tîlin nefyi, akıl, nâtık, esas, imam, hüccet ve dâî gibi mezhebî kavramların ele alındığı on dokuz bölüm ihtiva eder (Ivanow, Ismaili Literature, s. 27-28). 4. el-Yenâbî ͨ . Allah, akıl, nefis, eflâk, cennet, cehennem ve melekler gibi kırk ruhanî meseleyi konu edinen bu eser Mustafa Galib tarafından neşredilmiş (Beyrut 1965), Henry E. Corbin tarafından Fransızca'ya çevrilerek Trilogie ismaélienne adıyla yayımlanmıştır (Paris / Tahran 1961). 5. Keşfü'l-mahcûb. Muhtemelen aslı Arapça iken Farsça'ya çevrilen bu eseri Henry Corbin, Tahran'da Seyyid Nasrullah Tekavî Kütüphanesi'nde bulunan en eski nüshasına dayanarak dipnotlar, yorumlar ve indeks ilâvesiyle neşretmiştir (Tahran 1949). 6.

Kitâbü'l-İftihâr. Tevhid, risâlet, vesâyet, imâmet, kıyâmet, dirilme, sevap, ceza, namaz, oruç, zekât ve hac gibi on yedi konuyu ele alıp işleyen bu eser Mustafa Gālib tarafından yayımlanmıştır (Beyrut, ts.). 7. el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd. Üç bölümden oluşan akaide dair bir risâledir. 8. Süllemü'n-necât. Kur'an'daki itikadî konuları işleyen eserin son kısmı eksiktir (son iki eser için bk. Ivanow, Ismaili Literature, s. 28, 29). 9. el-Mekālîd. Allah'ın varlığı, O'nun hiçbir şeye benzemediği, ezel, sâbık, nefis, kelime, heyûlâ, tenzil, te'vil, Rûhulkudüs, âlem, varlık, tabiat, zaman, felek, nefh, kıyamet gibi yetmiş konuyu ve kavramı ele alıp işleyen hacimli bir eser olup bir nüshası Hindistan'ın Sûret şehrinde Hamdânî koleksiyonu içinde bulunmaktadır (geniş bir tanıtımı için bk. Poonawala, Essays on Islamic Civilization, s. 275-283; Ebû Ya'kūb'un eserlerinin geniş bir listesi için bk. Ivanow, Ismaili Literature, s. 27-31; Poonawala, Biobibliography of Ismaagılı Literature, s. 85-90).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn (nşr. Ârif Tâmir, el-Meşrık içinde), sy. 2, Beyrut 1967, s. 138-146; ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, a.e., s. 136-137; a.mlf., Kitâbü İsbâti'n-nübûʾât (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1982, nâşirin mukaddimesi; a.mlf., Keşfü'l-mahcûb (nşr. H. Corbin), Tahran 1988, nâşirin mukaddimesi, s. 5-25; a.mlf., Kitâbü'l-İftihâr (nşr. Mustafa Galib), Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 25, 43-46, 82, 111; Bîrûnî, Tahkıku mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 48; Bağdâdî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 283; Deylemî, Mezhebü'l-Bâtıniyye, s. 43, 48-53; İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâʾil (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 140-144; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 33-35; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 27-30; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 193-196; Ismail K. Poonawala, "Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalıd", Essays on Islamic Civilization, Leiden 1976, s. 274-283; a.mlf., Biobibliography of Ismaagılı Literature (ed. T. Joseph), California 1977, s. 82-90; Mustafa Galib, Târîhu'd-daʿveti'l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 173-174; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s.

472-474; Safâ, Edebiyyât, I, 253; S. M. Stern, “Abu Yaʿkub al-Sidjzı”, EI^{2} (İng.), I, 160; P. E. Walker, “Abu Yaʿqūb Sejestānī”, EIr., I, 396-398.

Avni İlhan

EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ

أبو يعلى الفرّاء

Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’ (ö. 458/1066)

Tanınmış Hanbelî hukukçusu, kelâm âlimi, muhaddis ve müfessir.

27 (veya 28) Muharrem 380 (26 veya 27 Nisan 990) tarihinde Bağdat’ta doğdu. Babası Hanefî mezhebine mensup fakih ve muhaddis, anne tarafından

dedesi Ebü’l-Kāsım İbn Hanîfâ muhaddis, ağabeyi Ebû Hâzim de Mu‘tezile mezhebine meyyal bir muhaddisti. Küçük yaşta hadis okumaya başladı. Başta dedesi İbn Hanîfâ, Hâkim en-Nîsâbûrî ve İbn Ebü’l-Fevâris olmak üzere Ebü’l-Kāsım es-Saydelânî, Ümmü’l-Feth Emetü’s-Selâm el-Bağdâdiyye, Ebü’l-Kāsım İbn Habbâbe, Ebû Abdullah İbnü’l-Bağdâdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ma‘rûf el-Bezzâz, Ebü’l-Hasan es-Sükkerî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hammâmî gibi birçok muhaddisten hadis dinledi. Ayrıca ilim tahsili için gittiği Mekke, Dımaşk ve Halep’te Ebû Nasr es-Siczî ve Abdurrahman b. Ebû Nasr gibi hadisçilerden dersler aldı.

Hanbelî fıkhına temayülü, on yaşında iken babasını kaybetmesiyle başladı. İbn Müfriha adlı bir âlimden Hırakī’nin el-Muhtasar’ından bazı bölümler okuyan Ebû Ya‘lâ, hocasının yönlendirmesiyle meşhur Hanbelî hukukçusu İbn Hâmid’den fıkıh dersleri alarak bu mezhebi benimsedi. 402’de (1012) çıktığı hac yolculuğu sırasında kendisini vekil bırakan hocası İbn Hâmid’in ölümünden sonra (ö. 403/1012) onun meclisinde öğretime ve fetva vermeye başladı. 414 (1024) yılında hacca gitti. Dönüşünde yine ders vermeyi sürdürdü; aynı zamanda fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, ilm-i hilâf, tefsir gibi çeşitli ilim dallarında eserler telif etti.

Zamanla hadis alanında da uzmanlaşan Ebû Ya‘lâ, cuma namazından sonra Mansûr Camii’nde Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah’ın minberinde hadis

dersleri verir, devlet adamları ve meşhur âlimlerin de katıldığı ders halkasında büyük bir izdiham olurdu. Birçok rivayeti bulunan Ebû Ya‘lâ, Hatîb el-Bağdâdî’ye göre sika* bir râviydi. Safedî ise hadis metin ve senedlerindeki illetler hususunda mahareti bulunmadığını, usul ve fürû meselelerinde delil olarak birçok vâhî* hadis kullandığını belirtmektedir (el-Vâfî, III, 8). Zehebî’nin kanaati de bu yöndedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 90). Hadis alanındaki görüşleri Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Saydü’l-hâtır’ı, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in el-Bâʿisü’l-hasîs’i, Süyûtî’nin Tedrîbü’r-râvî’si gibi çeşitli eserlerde iktibas edilmiştir.

Yetiştirdiği talebeler arasında, hadis sahasında oğulları Ebü’l-Kasım Ubeydullah ve Tabakatü’l-Hanâbile müellifi Ebü’l-Hüseyin Muhammed ile Hatîb el-Bağdâdî, Hibetullah b. Abdülvâris eş-Şîrâzî, Ebü’l-Fazl İbn Hayrûn, Ebü’l-Hasan İbn Rıdvân, Ali b. Muhammed ed-Dâmeganî, Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî; fıkıh sahasında ise Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, Kelvezânî, İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî gibi birçok âlim vardır.

Ebû Ya‘lâ, 421 (1030) veya 422 (1031) yılında Kadılkudât Ebû Abdullah İbn Mâkûlâ’nın yanında şahitlik (noterlik) yapması yönündeki ilk teklifi reddetti. Ancak 428’den (1037) sonra ısrarla tekrarlanan ikinci teklifi geri çeviremedi. Kāim-Biemrillâh, İbn Mâkûlâ’nın ölümü üzerine (447/1055) boşalan Dârülhilâfe ve Harim kadılığı görevini son derece güven ve saygı duyduğu Ebû Ya‘lâ’ya teklif etti. Önce olumsuz cevap veren Ebû Ya‘lâ, ısrarlar üzerine tören alaylarına, sultanı karşılama merasimlerine katılmamak, saraya çıkmamak, sorumlusu olduğu Nehrülmuallâ ve Bâbülezc’deki kaza merkezlerine de ayda birer gün gitmek şartıyla bu görevi kabul etti. Aslında Harim kadılığına Ebü’t-Tayyib et-Taberî gibi değerli bir âlimin adaylığı söz konusu iken Kāim-Biemrillâh Ebû Ya‘lâ’yı tercih etti. Ardından Harim kadılığına Harran ve Hulvân kadılığı da eklendi. Daha sonra Bâbülezc’e Cîlî’yi tayin eden Ebû Ya‘lâ, onun bazı hatalarını görünce kendisini azlederek nikâh ve borç akidleriyle ilgili davalara bakmak üzere talebesi Ebû Ali Ya‘kub’u görevlendirdi. Buradaki akarla ilgili davalar için Ebû Abdullah İbnü’l-Bakkal’ı, Dârülhilâfe ve Nehrulmuallâ’ya ise Ebü’l-Hasan es-Sîbî’yi nâib tayin etti. Bütün bu görevleri ömrünün sonuna kadar sürdüren Ebû Ya‘lâ ilmî ehliyeti, sağlam şahsiyeti ve titiz hizmet anlayışıyla halifenin sürekli artan güven ve

iltifatına mazhar oldu.

19 Ramazan 458 (14 Ağustos 1066) tarihinde vefat eden Ebû Ya‘lâ’nın cenaze namazını Mansûr Camii’nde oğlu Ebü’l-Kāsım Ubeydullah kıldırdı ve cenazesi Bâbü Harb Mezarlığı’nda Ahmed b. Hanbel’in kabrinin yakınına defnedildi.

Hanbelî fıkhında otorite olan Ebû Ya‘lâ, mezhep taassubuna kapılmayarak gerektiğinde mezhep imamının görüşlerine aykırı bazı ictihadlarda bulunan bir âlimdir. Ahmed b. Hanbel’in ictihad metodunu (usul) benimsemiş olması, fürû ile ilgili meselelerde bulduğu farklı delilleri değerlendirerek müstakil ictihadlar yapmaktan onu alıkoymamıştır. Özellikle Şâfiîler başta olmak üzere zaman zaman diğer mezhep mensuplarının görüşlerine itibar ettiği de olmuştur. Ebû Ya‘lâ, İbn Akīl, İbn Kayyim ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi mezhep âlimleri tarafından mutlak müctehid olarak vasıflandırılmıştır. Onun yolunda giden İbn Akīl, Kelvezânî ve Şerîf Ebû Ca‘fer gibi talebeleri o dönemde kapanmaya başladığına inanılan ictihad kapısının mutlak olarak açılması gerektiğini savunma cesaretini göstermişlerdir.

Ebû Ya‘lâ ayrıca tefsir ve kırâat-i aşereyi de iyi bilirdi. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Zâdü’l-mesîr fî ʿilmi’t-tefsîr’i gibi bazı eserlerde özellikle ahkâm âyetleriyle ilgili olmak üzere Ebû Ya‘lâ’nın tefsirlerinden birçok alıntı bulunmaktadır. Tefsir sahasındaki eserlerinin en önemli özelliği, iyi bir hukukçu ve kelâm âlimi olmasının da etkisiyle akaid ve ahkâm âyetlerinin tefsirine büyük önem vermesidir. Ayrıca İsrâiliyat’tan uzak durmaya ve zâhiren çelişkili gibi görünen âyetleri telif etmeye çalışması da diğer özellikleri arasındadır (tefsir sahasındaki bazı görüşleri için bk. M. A. Ebû Fâris , s. 109-129).

Kāim-Biemrillâh’ın kadılık teklifini kabul etmeden önce ileri sürdüğü şartlardan da anlaşılacağı gibi şahsiyetli bir âlim olan Ebû Ya‘lâ ilmi yanında zühd ve takvâsıyla da şöhret bulmuştur (bu husustaki menkıbeleriyle ilgili olarak bk. İbn Ebû Ya‘lâ, II, 222-230). Zalim devlet adamlarının meclislerinde bulunmaz, idarecilerin hediyelerini kabul etmez, dünyalığa fazla önem vermezdi. Emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münkerden geri kalmayan Ebû Ya‘lâ ilmiyle amel etmeye büyük gayret gösterir,

bid‘atlarla mücadele ederdi. Emevî hânedanını devirerek iktidara gelen ve Endülüs Emevîleri’yle ilişkileri hiç de iyi olmayan Abbâsîler’in idaresi altında yaşamasına rağmen Tebrîˀetü Muˁâviye adlı bir eser yazacak kadar ilmî cesaret gösterebilmiş olması da ayrıca zikre değer bir vasfıdır. Talebelerine sadece ilmiyle değil zühd ve takvâsıyla da örnek olmuştur. Biri Şâfiî, diğeri Hanefî mezhebine mensup İbn Mâkûlâ ve Dâmeganî gibi kadılar, doğru sözlülüğünden emin oldukları Ebû Ya‘lâ’nın kendi yanlarında şahitlik yapması için ısrar etmiş, hatta tekliflerini geri çevirmemesi için itibar sahibi aracılardan yardım talebinde bulunmuşlardır.

Eserleri. Fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i hilâf, tevhid, tefsir gibi çeşitli ilim dallarında altmış civarında eser kaleme aldığı belirtilen Ebû Ya‘lâ’nın günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

1. el-Ahkâmü’s-sultâniyye*. Devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili fıkhî ahkâmı bir araya toplayan bu kitap en meşhur eseri olup Muhammed Hâmid el-Fıkı tarafından neşredilmiş (Kahire 1357/1938), daha sonra da bu neşrin çeşitli ofset baskıları yapılmıştır (meselâ Beyrut 1983). 2. et-Taˁlîku’l-kebîr fi’l-mesâˀili’l-hilâfiyye beyne’l-eˀimme. İlm-i hilâfla ilgili bir eserdir. Ele aldığı meselelerde önce Ahmed b. Hanbel ve talebelerinin ictihadlarıyla diğer mezheplerden paralel görüşleri ortaya koyduktan sonra muhalif fikirlere geçmektedir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde sunduğu Hanbelîler’in delilleriyle kısmen aktardığı muhaliflerinin delilleri arasında karşılaştırma yaparak genellikle kendi mezhebine ait olanları savunmaktadır. On bir cilt olduğu kaydedilen eserin İstanbul’da Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, nr. 695) ve Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Fıkhü’l-Hanbelî, nr. 140) hac ve alışveriş konularını ihtiva eden IV. cildinin birer nüshası ile Câmiatü’d-düveli’l-Arabiyye Ma‘hedü’l-mahtûtât’ta (İhtilâfü’l-fukahâ, nr. 18) bunun bir kopyası mevcuttur. 3. Kitâbü’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn. Fürû-i fıkıh, usûl-i fıkıh ve akaid olmak üzere üç cüzden oluşmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 1121) bir nüshası bulunan eserin fürû-i fıkıhla ilgili kısmı, Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim tarafından el-Mesâilü’l-fıkhiyye min Kitâbi’r-Rivâyeteyn ve’l-vecheyn adıyla üç cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1985). Yirmi altı bölümden oluşan bu cüzde çeşitli fıkhî meselelere dair Ahmed b. Hanbel’den gelen farklı rivayetler değerlendirilmektedir. Müellif, derlediği bu rivayetlerin sıhhat derecesini ve ilgili görüşlerin İbn Hanbel’e ait olup

olmadıklarını tartışmakta, bunlar arasında Kur'an ve Sünnet'ten tesbit ettiği çeşitli delillere uyan görüşleri tercih etmektedir. Eserin usûl-i fıkıhla ilgili bölümü de aynı kişi tarafından el-Mesâ˒ilü'l-usûliyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn adıyla yayımlanmıştır (Riyad 1985). 4. el-Câmiʿu's-sagīr. Hanbelî fıkhıyla ilgili bir eser olup Küveyt'te Vizâretü'l-evkāf'ta bir nüshası vardır. 5. Şerhu Muhtasari'l-Hırakī. Hırakī'nin el-Muhtasar adlı fıkha dair eserinin şerhi olup tamamı altmış dört bölümden meydana gelmektedir. el-Muhtasar'ın önemli şerhlerinden biri olan eserin Dımaşk Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de iki ciltlik bir nüshasının II. (nr. 57) ve üç ciltlik bir başka nüshasının III. cildinin (nr. 58) yazmaları mevcuttur. 6. el-ʿUdde* fî usûli'l-fıkh. Hanbelî usûl-i fıkhına dair temel kaynaklardan biri olup aynı zamanda bugüne ulaşan ilk Hanbelî fıkıh usulü kitabı sayılmaktadır. Eser Ahmed Ali el-Mübârekî tarafından neşredilmiştir (I-III, Beyrut 1980; I-V, Riyad 1414/1993, 3. bs.). Müellif eserini Muhtasarü'l-ʿUdde adıyla ihtisar etmiş, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. 7. el-Kifâye fî usûli'l-fıkh. Beş ciltlik bir eserdir. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Usûlü'l-fıkh, nr. 365) IV. cildinin yazma bir nüshası ile Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye Ma'hedü'l-mahtûtât'ta (Usûlü'l-fıkh, nr. 90) bunun bir kopyası bulunmaktadır. Bu cilt, "Kitâbü'r-Rehn" ile başlayıp "Kitâbü'l-Müsâkat" ile sona eren on bir bölümden oluşmaktadır. Müellif bu eserini Muhtasarü'l-Kifâye adıyla ihtisar etmişse de bu muhtasar günümüze ulaşmamıştır. 8. el-Emr bi'l-maʿrûf ve'n-nehy ʿani'l-münker. Yirmi dokuz fasıldan ibaret olup Dımaşk Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlı mecmuanın (nr. 42) 96-125 varakları arasında bir nüshası mevcuttur. 9. Mesâ˒ilü'l-îmân. İman meseleleriyle ilgili dokuz soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlı mecmuanın (nr. 42) 63-95 varakları arasında bir nüshası bulunan eser Mes'ûd b. Abdülazîz el-Halef tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Riyad 1410/1990). 10. Muhtasarü'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn. Kelâm ilmine dair olup kendisine nisbet edilen el-Muʿtemed adlı eserin muhtasarıdır. Eserde, "Babam İmam Ebû Ya'lâ son olarak bu görüşü tercih etti" tarzında bazı ifadelerin yer alması, onun Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya aidiyetini şüpheli hale getirmekte ve Ebû Ya'lâ es-Sagīr olarak da tanınan (Abdülkādir Bedrân, s. 210) oğlu Ebû Hâzim el-Ferrâ'ya ait olması ihtimalini akla getirmektedir. Ancak eserin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ tarafından telif edildiği hususunda ittifak vardır. Ayrıca bu tür ifadeleri, eserin Ebû Hâzim tarafından istinsah edilmiş olması ile açıklamak da mümkündür. Uzunca bir mukaddime ile on babdan

oluşan ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Tevhîd, nr. 45) yazma bir nüshası bulunan eseri Vedî' Zeydân Haddâd el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn adıyla neşretmiştir (Beyrut 1972, 1974). 11. Kitâbü'l-Müfredât. Diğer kaynaklarda adı geçmeyen eserin bir nüshası Brockelmann tarafından zikredilmektedir (GAL Suppl., I, 686).

Ebû Ya'lâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Ahkâmü'l-Kurʾân, Îzâhu'l-beyân, el-Kelâm fî hurûfi'l-muʿcem ve'l-katʿ ʿalâ hulûdi'l-küffâr fi'n-nâr, el-Mücerred fi'l-mezheb, ʿUyûnü'l-mesâʾil, İbtâlü'l-hiyel, Şerhu'l-Mühezzeb, Şürûtu ehli'z-zimme, el-Kelâm fi'l-istivâʾ, Erbaʿa mukaddimât fî usûli'd-diyânât, er-Red ʿale'l-Eşʿariyye, er-Red ʿale'l-Kerrâmiyye, er-Red ʿale'l-Bâtıniyye, er-Red ʿalâ İbni'l-Lebbân, İbtâlü't-teʾvîlât li-ahbâri's-sıfât, Muhtasaru İbtâli't-teʿvîlât, İsbâtü imâmeti'l-hulefâʾi'l-erbaʿa, er-Risâle ilâ imâmi'l-vakt, Fezâʾilü Ahmed, Mukaddime fi'l-edeb, Kitâbü't-Tıb, Kitâbü'l-Libâs, et-Tevekkül, Zemmü'l-gınâʾ, Tafzîlü'l-fakr ʿale'l-gınâʾ (eserlerinin bir listesi için bk. Ebû Fâris, s. 245-248).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkı), Beyrut 1403/1983, nâşirin mukaddimesi, s. 11-18; a.mlf., el-Mesâʾilü'l-fıkhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn (nşr. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim), Riyad 1405/1985, nâşirin mukaddimesi, I, 5-30; a.mlf., el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, nâşirin İngilizce girişi, s. 13-28; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 256; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, II, 193-230; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 246; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, XV, 259-260; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, tür.yer.; a.mlf., el-Muntazam, VIII, 343-344; IX, 4; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 413-414; a.mlf., el-Kâmil, X, 52; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, Kahire 1323, I, 445; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 8992; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 267-270; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, IV, 212; Safedî, el-Vâfî, III, 7-8; Sübkî, Tabakat, VI, 123, 163; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 460; XII, 94-95; Ali b.

Süleyman el-Merdâvî, el-İnsâf fî maʿrifeti’r-râcih mine’l-hilâf (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1378/1958, XII, 46, 48, 259-260; Uleymî, el-Menhecü’l-ahmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 128-142; Keşfü’z-zunûn, I, 19, 564, 571; II, 1416, 1421, 1433, 1498, 1593, 1668, 1732; Abdülkadir Bedrân, el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Dımaşk 1919, s. 40-41, 210, 216, 231, 241; Brockelmann, GAL, I, 502; Suppl., I, 311, 686; Sezgin, GAS, I, 513; Müneccid, Muʿcem, IV, 38; V, 38; a.mlf., Fihrisü’l-mahtûtâti’l-ʿArabiyye fî mektebeti Ferrûc Selâtyân, Beyrut 1965, s. 81; Âyide İbrâhim Nasîr, el-Kütübü’l-ʿArabiyye’lletî nüşiret fî Mısr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 57; M. Abdülkādir Ebû Fâris, el-Kadî Ebû Yaʿlâ el-Ferrâʾ ve kitâbühû el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Beyrut 1403/1983; Abdullah es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaddad fî esmâʾi kütübi mezhebi’l-İmâm Ahmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 19-20; G. Lecomte, “Abû Yaʿlâ Ibn al-Farrâʾ, Kitâb al-Muʿtamad fî usûl al-dîn”, Arabica, XXII/1, Leiden 1976, s. 93; H. Laoust, “Ibn al-Farrâʾ”, EI² (İng.), III, 765-766.

Cengiz Kallek

KELÂM.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Selefiyye’ye mensup olmasına rağmen bazı konular dışında kelâmî terim ve metotları kullanarak akaid esaslarını inceleyen âlimlerin başında yer almıştır. Hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinin yanı sıra kelâmî konularla ilgilenerek bu alanda yazdığı eserlerle Selefiyye’nin belli başlı temsilcileri arasına girmiştir. Ehl-i sünnet kelâm mekteplerinin teşekkül edip yaygınlaştığı ve tesirini icra ettiği bir dönemde yetişen Ebû Ya‘lâ, akaidi Hanbelî âlimi İbn Hâmid’den okuduğu için başlangıçta onun etkisinde kaldı. Delil getirme ve karşı delilleri eleştirme usullerini öğreten cedel ilmine dair yazdığı eserlerle de meşhur oldu. Kaderiyye, Mürcie, Sâlimiyye gibi mezheplerin görüşlerini nakledip eleştirmiş, özellikle Sâlimiyye hakkında verdiği bilgilerle mezhepler tarihi alanında da dikkat

çeken bir âlim olmuştur. Onun Mu‘tezile’ye ait usûl-i hamse*yi Ehl-i sünnet esaslarına göre yorumlaması da ilginçtir. Ona göre tevhid Allah’ın ezelî sıfatlarla nitelenen yegâne varlık olması, adalet Allah’ın mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesi, va‘d ve vaîd Allah’ın va‘dinden dönmemesi, el-menzile beyne’l-menzileteyn fiilde kulun kâsib, Allah’ın hâlik olması, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ise sapıklara ait görüşleri ortaya koyup dini iptal etmek isteyenlerce öne sürülen delillerin çürütülmesi demektir (el-Muʿtemed, s. 209-221). Ebû Ya‘lâ’nın, Eş‘arî kelâmcılarından İbn Fûrek’in haberî sıfatların te’vilini ihtiva eden Müşkilü’l-hadîs adlı eserine karşı yazdığı İbtâlü’t-teʾvîlât li-ahbâri’s-sıfât adlı reddiyesi (İbn Teymiyye, Mecmûʿu Fetâvâ, VI, 54) devrin halifesi Kadir-Billâh tarafından beğenilmiş, ancak eserinde zayıf veya uydurma hadislere, bazan da İsrâiliyat türünden rivayetlere dayanarak Allah’ı insanlara benzettiği iddiasıyla kendi mezhebine mensup âlimlerce eleştirilmiştir. Bunun üzerine halifenin dârülhilâfede düzenlediği ilmî meclislerde Eş‘arî âlimlerinin de katıldığı bazı tartışmalar yapılmış ve sonunda Vezir Ali b. Mesleme’nin gayretiyle her iki tarafın ortak bir görüşe varması sağlanmıştır (Zehebî, XVIII, 90).

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın itikadî görüşlerini, günümüze ulaşan el-Muʿtemed (veya Muhtasarü’l-Muʿtemed) fî usûli’d-dîn ve Mesâʾilü’l-îmân adlı eserleriyle oğlu İbn Ebû Ya‘lâ’nın bunlardan özetleyerek yaptığı nakillerden, ayrıca Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin iktibaslarından tesbit etmek mümkündür. Ebû Ya‘lâ’nın kelâmî görüşleri şöylece özetlenebilir:

1. Bilgi Problemi. Bilgi kaynakları duyular, aklın zaruri ilkeleri, nazar ve istidlâl ile mütevâtir haberden oluşur. Akıl zaruri bilgilerin bir kısmını bilme yeteneğidir; nazar ve istidlâl, zaruri olarak bilinemeyen ve duyularla algılanamayan hususların bilgisine ulaştıran akıl yürütme tarzıdır. Kurallarına uyularak gerçekleştirilen nazar ve istidlâl ile doğru bilgiler üretilir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de bir taraftan insanlardan nazar ve istidlâlde bulunmaları istenmiş (el-A‘râf 7/185; el-Gāşiye 88/17-20), diğer taraftan nazarı terkedip başkalarını taklit edenler kötülenmiştir (el-Bakara 2/170; Lokmân 31/21). Eğer nazar ve istidlâl ile doğru bilgiye ulaşmak mümkün olmasaydı yazının yazarına, binanın da yapanına delâlet etmemesi gerekirdi. Bununla birlikte insanın dinî bakımdan sorumlu tutulabilmesi için akıl yürütme gücüne sahip kılınması yeterli değildir, peygamberin davetine

de muhatap olması gerekir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de, insanların ileri sürecekleri bir mazeretleri kalmaması için peygamber gönderildiği belirtilmek suretiyle (en-Nisâ 4/165; el-İsrâ 17/15) peygamberin davetine muhatap olmayanların meşrû mazeret sahibi olduklarına ve dolayısıyla mâzur görülebileceklerine işaret edilmiştir. İnsanlar hakikatleri kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve akıl yoluyla idrak edebilirler (el-Muʿtemed, s. 19-26, 31, 101-102).

2. Ulûhiyyet. Allah'ın varlığına ilişkin bilgi zaruri değil nazarî ve iktisâbîdir. İnsanların büyük çoğunluğu evrendeki varlıkların değişkenlik, sonradan oluş gibi özelliklerini göz önünde tutarak yaratılmış olduklarını ve her yaratılanın da bir yaratıcısı bulunması gerektiğini idrak etmek suretiyle Allah'ın varlığına ulaşabilir. Âlimler ise varlıkları kadîm, araz ve cevherlerden müteşekkil hâdis varlıklar şeklinde ayrıntılı tahlillere tâbi tutarak Allah'ın varlığına istidlâlde bulunurlar (a.g.e., s. 29-40; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruz, I, 104; VII, 442-443; VIII, 348). Tek ve benzersiz bir varlık olduğundan hakkında kemiyet ve keyfiyet düşünülemeyen Allah'ın sıfatları zâtî, mânevî, fiilî ve haberî gruplarına ayrılır. İlâhî sıfatların hepsi kadîmdir. Henüz hiçbir mahlûk yok iken de Allah mütekellim, hâlik vb. sıfatlarla muttasıftı. Allah zâtıyla bâkî olup O'na ayrıca beka sıfatını nisbet etmek gerekli değildir. Sıfât-ı ma'neviyyeyi ispat etmek ahval*i de ispat etmeyi gerektirir. Buna göre Allah'ın kadir ve âlim oluşu zâtında mevcut kudret ve ilim hallerinden dolayıdır. Yaratma fiiliyle (tekvin) yaratılan şey (mükevven) birbirinden ayrı kavramlar değildir. İlâhî sıfatlar hakkında "nasıl" sorusu sorulamayacağı gibi fiilleri hakkında da "niçin" diye sorulamaz. Bundan dolayı sıfatların keyfiyeti bilinemez; Allah'ın fiilleri herhangi bir illete bağlı olmayıp tamamen iradîdir. Naslara göre Allah zâtıyla âlemin içinde değil fevkindedir. Akıl da O'nun yaratıkların fevkinde olduğuna hükmeder. Naslarda yer alan ve Allah'a cihet, eyniyet (mekân), istivâ, nüzûl, mecî, ayn, kadem, ısbâ' gibi kavramlar nisbet eden sıfatları aynen benimsemek gerekir. Bu nasları zâhirî mânalarının dışında bir mâna ile te'vil etmek câiz olmadığı gibi zâhirî mânadan hareket ederek Allah'ı yaratıklara benzetmek de mümkün değildir. Haberî sıfatları te'vil etmemek teşbih ve tecsîmi gerektirmez. Zira bunları Allah'a nisbet eden naslardır. Bunları olduğu gibi nakleden ve Allah'ı insanlara benzemekten tenzih eden âlimlerin Müşebbihe ve Mücessime'den sayılması haksızlıktır. Naslarda Allah'a atfedilmesi yasaklanmamış olmak

şartıyla uygun anlamlar taşıyan isimleri Allah'a vermek câizdir (el-Muʿtemed, s. 35-57; İbn Ebû Ya'lâ, II, 208-212, 226; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruz, II, 74-75; V, 35, 409-410; VI, 207-209; VII, 131-132; VIII, 54-56; IX, 395). Allah'ın dünya ve âhirette hem gözlerle hem de rüyada görülmesi mümkündür. Âhirette ise müminlerce görüleceğine inanmak farzdır. Hz. Peygamber mi'racda dünya gözü ile Allah'ı görmüştür. İbn Teymiyye, Ebû Ya'lâ'nın önce tekvin ile mükevveni aynı saydığı halde daha sonra fikir değiştirerek onları ayrı şeyler olarak kabul ettiğini nakleder (a.g.e., II, 264).

Kulların hayır - şer, iman - küfür, hidâyet - dalâlet türünden bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların, Allah'ın yarattığı şerden yine Allah'a sığınmaya davet edilmesi bunun açık delilidir (el-Felak 113/2). Buna bağlı olarak Allah'ın saptırması, insanları zorla inkâr ve dalâlete sevketmesi demek olmayıp onlarda inkâr ve isyan etme gücünü yaratması demektir. Ecel dahil insanların başına gelecek olan her şey takdire bağlıdır (el-Muʿtemed, s. 82-85, 129-134, 148-149).

3. Nübüvvet ve Âhiret. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi ve gönderdiği peygamberlerin doğruluğunu mûcize ile teyit etmesi aklen mümkündür. Bu konuda yahudi, hıristiyan ve müslüman milletlerce Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed'in mûcize gösterdiklerine ilişkin nakledilen haberlerin yalan olması ihtimal dahilinde değildir. Bundan başka akıllı ve bilgili insanların uyarılması, cahil kimselerin de öğretilmesi peygamberlerin gönderilmesiyle gerçekleşebilir. Peygamberler ilâhî buyrukları insanlara tebliğ etme hususunda hataya düşmezler, fakat şahsî hayatlarında hata edebilirler. Nitekim Kur'an'da da bunu teyit eden deliller vardır (Tâhâ 20/121; el-Feth 48/2; a.g.e., s. 153, 247; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruz, IX, 52).

Kabir azabı veya nimeti, ölen insanın ruhunun bedenine iade edilmesiyle gerçekleşir. Hesap sırasında insanların amelleri bir terazide tartılacak ve ilân edilecektir. Değerlendirilmeye alınacak iyilikleri bulunmadığından kâfirlerin hesaba çekilmelerine gerek görülmeyecektir.

Âhirette müminlere sürekli nimet vermek veya kâfirleri sürekli azaba tâbi tutmak Allah'a vâcip değildir. Müminlerin çocukları babalarıyla birlikte cennete, kâfirlerin çocukları da babalarıyla birlikte cehenneme girecektir.

Zira Kur'an'da bu hususa işaret edilmiştir (et-Tûr 52/21; el-Muʿtemed, s. 83, 110-120, 175-179; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruz, VIII, 435, 492).

Dünyanın dışında bir âhiret âleminin olmadığı inancına dayanan tenâsüh telakkisi âhiret hayatı ve diriliş inancıyla bağdaşmaz. Zira tenâsüh akîdesine göre insan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bir cisim olan ruh bedenin canlılık taşıyan bütün unsurlarına yayılmıştır. Ruh cevher ve araz olmadığı gibi hayattan da ibaret değildir. Zira hayat insanı canlı kılan bir arazdır. Bu sebeple insanın canlılığını sağlayan ruh değil hayattır. Kur'an'da ruhtan nefis diye söz edilmiş ve Allah'ın ölüm anında ruhları (enfüs) kabzettiği belirtilirken (ez-Zümer 39/42) ikisi birleştirilmiştir. Kur'an'da, Allah yolunda öldürülenlerin gerçekten ölmediklerinin ve Allah katında rızıklandırıldıklarının bildirilmesi (Âl-i İmrân 3/169), ruhun ölümden sonra yok olmayıp varlığını sürdürdüğünü gösteren bir delildir. Zira âyetin anlatmak istediği husus şudur: "Allah yolunda öldürülenlerin ruhlarını ölmüş zannetmeyin, zira onlar cennettedir" (el-Muʿtemed, s. 95-96).

4. İman - Küfür. Sözlükte "kalbin bir şeyi bilerek tasdik etmesi" mânasına gelen iman, ıstılahta bâtınî ve zâhirî taatlerin bütününe verilen isimdir. Buna göre tasdikin unsurları ikrar ve ameldir. Kişinin tam bir mümin olabilmesi için kalbin tasdikinden başka bütün ibadetleri yerine getirip yasakların tamamından kaçınması gerekir. Namaz dışındaki vecîbeleri yerine getirmeyen kişi mümin olmakla birlikte fâsıktır. İslâm kelime-i şehâdeti kalben inanarak söylemek, iman ise taat ve ibadetlerin tamamını ifa etmektir. Bundan dolayı her mümin müslimdir, fakat her müslim mümin değildir (a.g.e., s. 188-190; Ebû Fâris, s. 193-194). Günah işlemek mümini imandan çıkarmamakla birlikte azaba müstahak olmasını gerektirir (el-Muʿtemed, s. 122).

Allah'ı cisimlere benzetmek, sıfatlarının hâdis olduğunu söylemek, açık bir nasla haram kılınan ve haram oluşu hususunda ittifak edilen bir şeyi helâl telakki etmek küfürdür. Bundan başka Kaderiyye, Muʻtezile, Cehmiyye, Lafzıyye, ayrıca Hz. Osman'ı ve Hz. Ali'yi tekfir eden Hâricîler'le ashabı tekfir eden veya onları fâsık kabul edip cehennem azabına müstahak olduklarını söyleyen Şiîler tekfir edilir. Kendilerine peygamber daveti ulaşmayan kâfirler mâzur görülür (a.g.e., s. 160, 267, 271).

5. İmâmet. Müslümanların kendilerine bir halife tayin etmeleri aklen değil naklen gereklidir. Halife ehlü'l-hal ve'l-akd*in yapacağı seçimle belirlenir. Şîa'nın "gāib imam" görüşü hiçbir temele dayanmaz. Zira imam, hakkı yerine getirip bâtıl görüşlerle mücadele etmek, müslümanları düşmanlara karşı korumak, mazlumun hakkını zalimden almak, helâl ve haram olan şeyleri açıklamak gibi hususları gerçekleştirmek için tayin edilir. Gāib imamın bunları yapması ise imkânsızdır. Gāib imam görüşü Şîa'nın, herkesin dinini imamdan öğrenmesi gerektiğine dair görüşüyle de çelişir. Peygamberler kulluk vazifeleriyle ilgili konularda bazan hata yaptıkları halde imamların mâsum olmaları mümkün değildir. Hz. Ali ile muhalifleri arasında meydana gelen olayları tartışma konusu yapmamak ve gruplardan herhangi birinin haklılık veya haksızlığına hükmetmemek gerekir (a.g.e., s. 222-223, 231-232, 247, 258-259).

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ âlemin hudûsü, Allah'ın varlığı ve nübüvvet konularında Selef'in nasçı tutumundan uzaklaşıp kelâmcıların metodunu benimsemiş, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Felâsife'ye ait bazı görüşleri aklî delillere dayanarak eleştiren bir kelâm âlimi görünümü kazanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye kelâm problemlerini tahlil ederken onu daima Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi kelâmcılar arasında zikretmiştir (meselâ bk. Derʾü teʿâruz, I, 103, 303). İlâhî sıfatlar konusunda ahval teorisini de benimseyen Ebû Ya'lâ, haberî sıfatlara ilişkin görüşlerinden dolayı Selefî ve Eş'arî âlimlerce şiddetle eleştirilmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Ya'lâ'nın özellikle sıfatlara ilişkin olarak bazı dinî metinleri anlayacak seviyede bulunmadığını ifade eder (el-ʿAvâsım, s. 283, 306). İbn Teymiyye, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin Ebû Ya'lâ'ya nisbet ettiği teşbihe götüren bazı görüşlerin asılsız olduğunu ve bu görüşü rivayet eden kişinin bilinmediğini kaydederek İbnü'l-Arabî'ye karşı onu savunmuş, diğer taraftan da haberî sıfatlar ve kader konusunda birçok uydurma rivayete dayandığı, ayrıca kelâmcıların tabiat felsefesini benimsediği için onu eleştirmiştir (Derʾü teʿâruz, V, 237-238; VIII, 417). Hanbelî âlimlerinden Ebû Muhammed et-Temîmî de Ebû Ya'lâ'nın haberî sıfatlar konusunda mezheplerine asla temizlenemeyecek bir leke sürdüğünü söylemiştir (Safedî, III, 8). Yine aynı mezhebe mensup olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû Ya'lâ'nın İbtâlü't-teʾvîlât adlı eserinde teşbihe düştüğünü ileri sürerek bu görüşün mezheplerine mal edilemeyeceğini göstermek amacıyla Defʿu

şübheti't-teşbîh adlı bir eser yazmıştır. İbnü'l-Cevzî'ye göre Ahmed b. Hanbel bazı haberî sıfatları te'vil ettiği halde Ebû Ya'lâ onların hepsini zâhirî mânada anlamakla imamın mezhebinden sapmıştır (Defʿu şübheti't-teşbîh, s. 24-25). İzzeddin İbnü'l-Esîr de İbnü'l-Cevzî'nin bu görüşüne katılmıştır (el-Kâmil, X, 52).

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın, haberî sıfatlar konusunda Selef'in "bilâkeyf" ilkesine itibar etmemesini ve bu tür sıfatları ısrarla zâhirî mânada anlamaya çalışmasını Selefiyye'nin genel tutumuyla bağdaştırmak mümkün değildir. Bununla birlikte Vezir Ali b. Mesleme'nin gayreti neticesinde Eş'arî âlimleriyle vardığı anlaşma üzerine bu husustaki görüşlerini yumuşattığı düşünülebilir. Nitekim bu yumuşamanın tesiri öğrencisi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'de açıkça görülmektedir. Ebû Ya'lâ'nın Ehl-i sünnet dışında kalan itikadî mezheplerin çoğunu tekfir etmesi

de âlimlerin bu konudaki müsamahakâr tavrıyla bağdaşmamaktadır. Onun, peygamberlerin bazı kulluk görevlerinde hataya düşebileceklerini kabul etmesine karşılık ashap arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda hiçbirinin hatasına hükmedilemeyeceğini ileri sürmesi tutarlı görünmemekte ve bu tutarsızlığın, Şîa'nın aşırılığına karşı ashabı savunma gayretinden kaynaklandığı kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 19-26, 29-31, 34-44, 49-62, 70, 73, 82-86, 95-96, 101-102, 110-129, 132-134, 148-153, 160, 175-179, 186-190, 208-223, 231-232, 247, 258-259, 267, 271; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, II, 208-212, 226; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Tâlibî), s. 283, 285, 306; İbnü'l-Cevzî, Defʿu şübheti't-teşbîh, Dımaşk 1345, s. 5-9, 14, 22-25, 32, 42-44, 47, 54-55, 61-71, 75-76; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 52; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 54; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 16, 103-104, 303, 347-348; II, 74-75, 244-245, 264; III, 72, 246, 323, 381; V, 35, 45, 237-238, 409-410; VI, 54,

207-209; VII, 34-35, 131-132, 442-443; VIII, 54-56, 348, 417, 435, 492; IX, 52, 395; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 90-91; Safedî, el-Vâfî, III, 8; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 307; M. Abdülkadir Ebû Fâris, el-Kadî Ebû Yaʿlâ el-Ferrâʾ ve kitâbühû el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 129, 193-194, 251; Abdülkādir Bedrân, el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Beyrut, ts. (Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 210, 231.

Yusuf Şevki Yavuz

EBÛ YA‘LÂ el-MEVSILÎ

أبو يعلى الموصلي

Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsılî (ö. 307/919)

Hadis âlimi.

3 Şevval 210’da (17 Ocak 826) Musul’da doğdu. Babası Ali b. Müsennâ muhaddis, dayısı Muhammed b. Ahmed b. Ebü’l-Müsennâ hadis hâfızıydı. Kur’an öğreniminden sonra babasının ve dayısının yakın ilgisi sebebiyle tanınmış âlimlerle görüştü. Çok erken sayılabilecek bir yaşta hadis tahsili için ilim muhitlerini dolaşmaya başladı. Henüz on beş yaşında iken önce Bağdat’a, daha sonra Basra, Abadan, Ahvaz gibi şehirlere gitti. Bu sırada Ebû Zür‘a er-Râzî ile arkadaş oldu. Ahmed b. Hanbel’le birlikte Ali b. Ca‘d’dan hadis rivayet etti. Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Osman b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb gibi muhaddislere talebe oldu. Buhârî ve Müslim gibi âlimlere yetiştiği halde onlardan rivayette bulunmamasını eksiklik sayanlara, bir önceki tabakaya mensup muhaddislere talebelik ettiği belirtilerek bunun bir kusur sayılamayacağı ifade edilmiştir. Kendisine de Nesâî, İbn Hibbân, Ebü’l-Feth el-Ezdî, Taberânî, Ebû Bekir Ahmed el-İsmâilî, İbn Adî, İbnü’s-Sünnî ve Ebü’ş-Şeyh gibi muhaddisler talebe oldular.

İbn Hibbân, Dârekutnî, Hâkim, Zehebî onun güvenilir bir âlim olduğunu söylemektedirler. Fıkıh ilmini İmam Ebû Yûsuf’un talebelerinden öğrendi ve Ebû Hanîfe’nin görüşlerini benimsedi. Hanefî fıkhıyla bir hayli meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Ali en-Nîsâbûrî, eğer Bişr b. Velîd el-Kindî’den Ebû Yûsuf’un kitaplarını okumakla zaman kaybetmeseydi onun Basra’da Süleyman b. Harb ve Ebü’l-Velîd et-Tayâlisî gibi büyük muhaddislerin seviyesine çıkabileceğini söylemektedir. Nesâî’den beş yaş büyük olan Ebû Ya‘lâ’nın ona nisbetle daha kıdemli hocalara talebelik ettiği bilinmektedir.

Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, 14 Cemâziyelevvel 307 (12 Ekim 919) Salı günü

Musul’da vefat etti ve orada gömüldü. Şehir halkı dükkânlarını kapatarak onun cenazesine katıldı.

Yumuşak huylu, sabırlı ve edep sahibi bir kimse olarak anılan Ebû Ya‘lâ’nın hadis rivayetinde hiçbir maddî menfaat gözetmediği özellikle belirtilmektedir. İbn Adî, hiçbir müsnedi üstad huzurunda dinlemediği halde Ebû Ya‘lâ’nın el-Müsned’ini sadece Allah rızâsı için hadis okutması sebebiyle dinlediğini söylemektedir. İbn Adî’nin onu tedlîs* yapmakla suçlaması doğru bulunmamış, fakat yalancı bir râvi sayılan Ali b. Muhammed ez-Zührî’nin kendisinden asılsız haberler rivayet etmesi sebebiyle eleştirilmiştir. Buna karşılık Ebû Ya‘lâ’nın eserlerinde hadis diye uydurulmuş rivayetler bulunmadığı, başkasının ona asılsız rivayetler isnat etmesinden de sorumlu olmadığı ifade edilmiştir. Ebû Abdullah İbn Mende’nin babası İshak b. Muhammed’in, devrin âlimlerinin Ebû Ya‘lâ’nın güvenilir ve sağlam bir muhaddis olduğunda fikir birliğine varması sebebiyle kendisinden hadis okumak üzere yanına geldiğini söylemesi onun çağdaşları arasındaki itibarını göstermektedir. Yaşadığı dönemde mezhepler arasındaki görüş ayrılıkları zaman zaman çekişmelere kadar varmış, fakat Ebû Ya‘lâ bu tür olaylara karışmamıştır. Bazı mezheplerin aleyhinde ondan nakledilen görüşler ise doğru değildir.

Eserleri. 1. el-Müsned. Horasan yöresinde büyük rağbet gören eser İbnü’l-Mukrî el-İsfahânî’nin (ö. 381/991) rivayetiyle gelmiştir. Ebû Amr b. Hamdân vasıtasıyla rivayet edilen nüsha ise muhtasardır. Eser Hz. Osman ve Saîd b. Zeyd dışındaki aşere-i mübeşşere*nin müsnedleriyle başlamaktadır. el-Müsned’de Hz. Peygamber’in hadisleri yanında sahâbeye ait bol miktarda haberler ve bazı hadis âlimlerince zayıf sayılan mürsel rivayetler de vardır. Eser Hüseyin Selîm Esed tarafından Müsnedü Ebî Yaʿlâ el-Mevsılî adıyla on üç cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk - Beyrut 1404-1410/1984-1990). 7555 hadis ihtiva eden eserdeki hadislerin yedide biri, nâşirin tesbitlerine göre talebesi İbn Hibbân’ın Sahîḥ’inde mevcuttur. Nûreddin el-Heysemî, Kütüb-i Sitte’de bulunmadığı halde bu eserde yer alan rivayetleri (eserin zevâidini), el-Maksadü’l-ʿalî fî zevâʾidi Ebî Yaʿlâ el-Mevsılî adındaki eserinde bir araya getirmiştir. Bilinen tek nüshası Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde (nr. 233) bulunan eser, Nâyif b. Hâşim ed-Daîs (Cidde 1402/1982) ve Seyyid Kisrevî Hasan (I-II, Beyrut 1413/1993) tarafından yayımlanmıştır. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî (ö.

840/1436) Tayâlisî, Müsedded b. Müserhed, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, İbn Ebû Ömer, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Menî, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme'nin müsnedleriyle birlikte Ebû Ya'lâ'nın müsnedindeki zevâidi İthâfü'l-hıyere bi-zevâ'idi'l-mesânîdi'l-ʿaşere (Brockelmann, GAL, II, 79-80; Suppl., II, 72) adlı eserinde bir araya getirmiştir. 2. el-Muʿcem. Muhammed adını taşıyanları en başa almak suretiyle alfabetik olarak sıraladığı 330 kadar hocasından birer hadis rivayet ettiği eserde hocaları hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Kitap Hüseyin Selîm Esed tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1989). 3. el-Mefârîd. el-Mefârîd ʿan Resûlillâh sallellahu ʿaleyhi ve sellem diye de anılan eser, kırk beş sahâbî ile on bir tâbiînin Hz. Peygamber'den tek başlarına (ferd*) rivayet ettikleri muhtelif konulara dair 114 hadisi ihtiva etmekte olup Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' tarafından yayımlanmıştır (Dâhiye 1405/1985).

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin zühd ve rikāk* konusunda eserleri olduğu da söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsnedü Ebî Yaʿlâ el-Mevsılî (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk 1404-10/1984-90, I, nâşirin mukaddimesi; İbn Abdülhâdî, Tabakatü ʿulemâ'i'l-hadîs (nşr. Ekrem el-Bûşî), Beyrut 1409/1989; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ', XIV, 174-182; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 707-708; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VII, 377; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâz, (Ömer), s. 306; Keşfü'z-zunûn, I, 6, 557; II, 1679; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 71; Dihlevî, Bustânü'l-muhaddisîn, s. 77-78; Brockelmann, GAL, II, 79-80; Suppl., II, 72; Sezgin, GAS, I, 170-171.

Mücteba Uğur

EBÛ YEZÎD en-NÜKKÂRÎ

أبو يزيد النكّاري

Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd el-Yefrenî ez-Zenâtî en-Nükkârî (ö. 336/947)

İbâzıyye'nin Nükkâr koluna mensup olan ve Kuzey Afrika'da Fâtımî hânedanını kuruluş dönemlerinde ciddi şekilde sarsan Hâricî reisi.

Babası Kastîliye bölgesindeki Tûzer (Takyûs) şehrinde yaşayan Zenâteli Berberî bir tâcir, annesi Tedmeketli Sebîke adlı bir câriye idi. Ebû Yezîd, babasının Sudan'a göç etmesi üzerine burada muhtemelen 270 (883) yılı dolaylarında doğdu. İbâzıyye inancı çerçevesinde gördüğü öğrenimden sonra Tâhert'te sıbyan mektebinde hocalık yaptı. O sıralarda Nükkâriyye'nin reisi olan Ebû Ammâr Abdülhamîd el-A'mâ'ya katıldı. Ubeydullah el-Mehdî'nin Mağrib'in doğusunda İfrîkıye'de yeni bir Şiî devleti kurması üzerine Tûzer'e geçti, orada 316'da (928) Fâtımî idaresi aleyhinde propagandaya başlayarak halkı "emir bi'l-ma'rûf, nehiy ani'l-münker'e" çağırdı ve Şîa'ya karşı cihada davet etti. Daha sonra Evrâs dağına giderek Benû Kemlân'ın Hevvâre kabilesi mensupları arasında çok sayıda sağlam taraftar kazandı. Hatta Nükkârîler'in imamı Ebû Ammâr reisliği ona devretti. O sıralarda altmış yaşlarında olan Ebû Yezîd, giriştiği faaliyetler sonucunda Tûzer'de hapsedildi. Bunu duyan Ebû Ammâr, kırk kadar adamı ile bir gece hapishaneyi basarak onu kurtardı ve birlikte Sümâta'ya gittiler. Ebû Yezîd burada bir yıl kaldıktan sonra tekrar Evrâs'a döndü. Elinde asâsı, sırtında abâsı, başında sarığı ve boynunda tesbihi ile halkı devamlı olarak isyana çağıran Ebû Yezîd, 332 (943) yılında Kāim-Biemrillâh'ın hilâfeti sırasında isyanını başlattı. Önce Begāye ve Kastîliye'yi muhasara etti; Tebisse ve Mermâcenne'yi ele geçirdi. Burada kendisine meşhur eşeği hediye edildi ve o tarihten sonra "sâhibü'l-himâr" lakabıyla tanındı. Ardından sırasıyla Urbus (8 Ağustos 944) ve Bâce'yi (5 Eylül 944) aldı. 15 Ekim 944'te Kayrevan'a girdi ve şehrin kumandanı Halîl b. İshak ile Kadı Ahmed b. Bahr'ın boyunlarını vurdurdu. Kayrevan'ın Sünnî halkı ve hatta Mâlikî fakihleri, Ebû Yezîd bir İbâzî olmasına rağmen, Kaim'in Şiî inancı ve Fâtımîler'in Hz. Ebû Bekir'le Hz.

Ömer'e ta'netmeleri yüzünden ona yardım ederek Kayrevan'ın zaptı sırasında tam bir destek sağladılar (İbn İzârî, I, 217-218; İdrîs İmâdüddin, s. 294-295). Ancak bir süre sonra âsilerin aşırı hareketleri ve haraç istemeleri halkın kendilerinden soğumasına sebep oldu. Diğer taraftan Ebû Yezîd'in, faaliyetine başlarken yaşadığı sade ve zâhidâne hayatı terkedip Kayrevan'da gösterişli bir hayat sürdürmeye başlaması adamlarının da kendisinden uzaklaşmalarına yol açtı.

Yezîd, Yûnus, Eyyûb ve Fazl adlarındaki dört oğlundan ikisini Kayrevan'da bırakan Ebû Yezîd, Mehdiye'yi ele geçirmek üzere harekete geçti. Şehre 35 km. mesafedeki İhvân mevkiinde Kāim'in kumandanı Meysûr'u 2 Kasım 944 tarihinde hezimete uğrattı ve onu öldürerek başını Kayrevan'a gönderdi. Mehdiye'ye yaklaşınca Kāim-Biemrillâh şehrin etrafına hendekler kazılmasını emretti. Ebû Yezîd 21 Ocak 945'te şiddetli bir hücumla taarruza geçti ve şehri kuşattı. Ancak bundan bir sonuç alamayınca 30 Ocak 945'te Mehdiye'den 11 km. uzaklıktaki Ternût'a döndü. Ebû Yezîd bunu takip eden aylarda Mehdiye'ye üç defa daha taarruz da bulunduysa da başarılı olamadı ve pek çok askerini kaybetti. Ancak bu hücumlar 25 Haziran 945'te ve bundan on yedi gün sonra tekrar vuku buldu. Bu sonuncu hücumda Ebû Yezîd hayatını zor kurtardı ve Eylül 945'te Kayrevan'a döndü. Ebû Ammâr'ın sert ikazı üzerine yaşadığı lüks hayattan tövbe ederek eski sade ve zâhidâne hayatına döneceğine söz verdi. Kayrevan halkı onun eski haline döndüğünü görünce tekrar etrafında toplandı.

Ebû Yezîd bu defa Tunus üzerine, Kaim de Bâce'ye birer ordu gönderdiler. Her iki yerde çarpışmalar oldu ve Tunus birkaç defa el değiştirdi. 15 Ekim 945 tarihinde Kāim'in kuvvetleri Ebû Yezîd'in adamlarını Tunus'tan sürerek büyük bir kısmını öldürdüler. Bunun üzerine

Ebû Yezîd, aralarında oğlu Eyyûb'un da bulunduğu bir kuvveti önce Tunus'a sevketti ve burayı yeniden ele geçirdi. Sonra bu kuvvet Bâce üzerine yürüdü ve orayı da zaptetti. Ancak Kāim bu defa Hasan b. Ali kumandasında bir kuvveti Tunus üzerine sevketti. Bunlar önce Vâdirreml'de Ebû Yezîd'in adamlarıyla karşılaştılar ve onları öldürerek Tunus'a girdiler; Kütâme'ye yerleşip Tîcis ile Begāye'yi de alarak Ebû Yezîd'in gerisinde sağlam bir bölge elde etmiş oldular. Ebû Yezîd, 13 Ocak 946'da Sûse'yi İfrîkıye halkı ve Berberîler'den oluşan kuvvetleriyle

muhasara etti.

13 Şevval 334 (18 Mayıs 946) tarihinde Kāim-Biemrillâh öldü ve yerine Mansûr - Billâh geçti. Yeni halife Sûse'ye Mehdiye'den bir süvari müfrezesi gönderdi. Bu müfreze 27 Mayıs 946'da Sûse önünde Ebû Yezîd kuvvetlerini dağıtmaya muvaffak oldu. Bunun üzerine Ebû Yezîd Kayrevan'a döndü. Ancak bu sıralarda Kayrevan halkı şehirde bulunan Ebû Ammâr'a karşı ayaklandığı için Ebû Yezîd'i şehre sokmadı. Esasen Mansûr 28 Mayıs 946 tarihinde Kayrevan'a girdi. Ebû Yezîd de karısı ile beraber Sebîbe nahiyesine gitti. Ebû Yezîd Haziran ve Ağustos aylarında Fâtımî kuvvetleri üzerine bir hayli saldırıda bulunduysa da 14 Ağustos 946 tarihinde Mansûr'un kuvvetlerinin siperlerden çıkarak âni hücumları karşısında batıya doğru çekilmek zorunda kaldı; fakat Mansûr peşini bırakmadı. Nitekim 25 Ekim 946'da Kayrevan'dan ayrılan Mansûr Begāye'ye vardı ve buradan itibaren Ebû Yezîd'i Billizme, Tubne ve Biskire'ye kadar takip etti, sonra tekrar Tubne'ye döndü. Ebû Yezîd'i 9 Aralık 946 tarihinde Makkara dolaylarında bozguna uğrattı ve Mesîle'ye girdi. Ebû Yezîd ise Cebel-i Sâlât'a kaçtı ve Mansûr onu aramakla meşgul iken Mesîle'yi kuşattı. Bunun üzerine Mansûr geri döndü, 30 Ocak 947 tarihinde Mesîle'ye girdi. Ebû Yezîd Akar ve Kiyâne dağlarına sığındı. Mansûr da Mesîle'yi terkederek Kiyâne'yi kuşattı ve 13 Ağustos 947 tarihinde şiddetli bir savaştan sonra şehri zaptetti. Ebû Ammâr öldürüldü; Ebû Yezîd de yaralı olarak ele geçirildi ve yaralarının tesiriyle beş gün sonra öldü. Vücudu samanla doldurularak Mehdiye'de halka teşhir edildi. Ebû Yezîd'in oğlu Fazl, Mayıs 948'de öldürülünceye kadar Avrâs ve Kafsa'da birtakım hadiseler çıkardı. Diğer oğulları ise Kurtuba'da Emevî sarayına sığındılar.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 422-441; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, I, 216-220; III, 262; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 40-44; VII, 13-17; İdrîs İmâdüddin, Târîhu'l-hulefâʾi'l-Fâtımiyyîn bi'l-magrib: el-Kısmü'l-hâs min Kitâbi ʿUyûni'l-ahbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 294-295, 338;

Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer, DTCF Ktp., İsmâil Sâib, nr. 1/1568, vr. 133ª vd.; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1969, VIII, 73-74; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye beyne'l-fırakı'l-İslâmiyye, Kahire 1396/1976, s. 298-303; a.mlf., el-İbâzıyye fi'l-Cezâʾir, Gardâye 1985, I, 154; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir, Kitâbü Siyeri'l-eʾimme ve ahbârihim (nşr. İsmâil el-Arabî), Beyrut 1399/1979, s. 116-123, 128-129; A. Bell, el-Fıraku'l-İslâmiyye fi'ş-şimâli'l-İfrîkıa (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 162-163; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 103, 117; Abdülazîz el-Mecdûb, es-Sırâʿu'l-mezhebî bi-İfrîkıyye ilâ kıyâmi'd-devleti'z-Zîriyye, Tunus 1985, s. 198-205; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîhu Şimâli İfrîkıyye (nşr. Ahmed b. Mîlâd – Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 324-330; M. Cherbonneau, "Documents inédits sur l'hérétique Abou-Yezid-Mokhalled - Ibn - Kidad de Tademket", JA, seri IV, XX (1852), s. 470-510; "Voyage du Scheikh et-Tidjani dans la Régence de Tunis" (trc. M. Alphonse Rousseau), a.e., seri IV, XX (1852), s. 96-98, 101-103, 106; seri V, I (1853), s. 363-369; Roger Le Tourneau, "La révolte d'AbûYazîd au Xme Siècle", Les Cahiers de Tunisie, sy. 1/2, Tunus 1953, s. 103-125; İhsan Abbas, "Mesâdiru sevreti Ebî Yezîd", Eşgalü'l-müʾtemeri'l-evvel li-târîhi'l-magribi'l-ʿArabî ve hadâretih, I, Tunus 1979, s. 111-130; R. Basset, "Ebû Yezîd", İA, IV, 58-59; Tadeusz Lewicki, "Nükkâr", a.e., IX, 370-373; S. M. Stern, "Abu Yazıd", EI[2] (İng.), I, 163-164.

Ethem Ruhi Fığlalı

EBÛ YÛSUF

أبو يوسف

Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa‘d el-Kûfî (ö. 182/798)

Ebû Hanîfe’nin önde gelen talebesi, müctehid hukukçu ve ilk kadılkudât.

113 (731) yılında Kûfe’de doğdu. Daha çok künyesiyle meşhur olmuştur. Bazı kaynaklarda mevcut seksen dokuz yaşında vefat ettiği şeklindeki bilgiyi göz önünde bulunduran M. Zâhid Kevserî, doğum tarihinin 93 (711) olması gerektiği sonucunu çıkarmaktaysa da altmış dokuz yaşında vefat ettiğine dair tabakat kitaplarında yer alan bilgiler karşısında bu değerlendirme zayıf kalmakta ve daha sonraki araştırmacılar tarafından da kabul görmemektedir. Ebû Yûsuf’un büyük dedesi Sa‘d b. Büceyr sahâbeden olup henüz küçük yaşta bulunduğu için Uhud Gazvesi’ne iştirak etmekten alıkonulmuş, genç yaşta katıldığı Hendek Gazvesi’nde ise büyük yararlıklar göstermiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber’in onu çağırtıp hem kendisi hem de soyu için hayır duada bulunduğu rivayet edilir. Ebû Yûsuf bu hadiseyi övünçle hatırlar ve, “O anın bereketi şu an bile bizimle beraberdir” derdi. Sa‘d b. Büceyr daha sonra Kûfe şehrine yerleşti. Hz. Ali’nin hilâfeti döneminde düşünce ve siyaset hayatında önemli roller üstlenmiş olan Kûfe aynı zamanda bir ilim merkezi haline geldi. Bu şehir bazı sahâbî ve tâbiîlerin üstün gayretleriyle oluşan zengin bir ilmî miras ve geleneğe sahip bulunmaktaydı. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere çeşitli âlimlerin de katkılarıyla Kûfe Abbâsîler döneminde gelişme göstermiş ve o bölgenin diğer ilim merkezlerinden Basra’yı bir hayli geride bırakmıştı. Ebû Yûsuf’un yetişmesinde şahsî kabiliyet ve arzusunun yanı sıra ilmî gelenek ve mirasa sahip böyle bir ortamda doğup büyümüş olmasının da önemli payı vardır.

Ebû Yûsuf çok çocuklu ve yoksul bir aileye mensuptu. Kaynaklar, çocukluk ve gençlik yıllarının büyük sıkıntılar içinde geçtiği, ailesi tarafından bir iş tutmaya zorlandığı, bütün bu olumsuzluklara rağmen tahsil hayatını sürdürdüğü konusunda ortak ifadelere sahiptir. Yine kaynakların belirttiğine

göre Ebû Yûsuf, evlendikten sonra da ailesinin nafakasını temin etmek için zaman zaman Ebû Hanîfe'nin ders halkasından uzak kalmış, fakat hocası azmini ve zekâsını çok takdir ettiği bu öğrencisinin nafakasını üzerine alarak derslerine düzenli şekilde devam etmesini sağlamıştır. Bu rivayetten, Ebû Yûsuf'un henüz öğrenim hayatını tamamlamadan evlendiği anlaşılmaktadır. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Bezzâzî, Takıyyüddin et-Temîmî, Zeynüddin İbn Nüceym, M. Zâhid Kevserî gibi müellifler tarafından nakledilen ve Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf'a yaptığı söylenen tavsiyeler arasında (bk. Bezzâzî, II, 365-370; Temîmî, I, 160-169), öğrenim hayatını tamamlayıp iyi bir iş sahibi olmadan evlenmeme, evliliğin ilim öğrenmeye büyük bir engel teşkil ettiği hususları da yer almaktadır. Bu bilgi ilk bakışta Ebû Yûsuf'un talebeliği sırasında evlendiğine dair yukarıdaki rivayetle çelişiyorsa da bu tür vasiyetnâmelerin genel hayat tecrübelerine dayanan tesbitlere yer verdiği, bu sebeple aslında gelecek nesillere öğütte bulunmayı

hedeflediği de söylenebilir. Ebû Yûsuf Kûfe'de çok sayıda âlimden ders aldı. En önemli hocası Ebû Hanîfe olmakla birlikte İbn Ebû Leylâ, Ebû İshak eş-Şeybânî, Süleyman et-Temîmî, A'meş, Hişâm b. Urve, Muhammed b. Yesâr, Hasan b. Dînâr ve İsmâil b. Ümeyye gibi âlimlerin de onun yetişmesinde önemli payları vardır. Hadis ilminde en büyük hocası ise Husayn b. Abdurrahman'dır.

Ebû Yûsuf, devrinin ilmî geleneğine uyarak belli temel dersleri aldıktan ve özellikle hadis tahsil ettikten sonra fıkıh öğrenimine yöneldi; bu amaçla İbn Ebû Leylâ'nın derslerine devam etmeye başladı. Dokuz yıl boyunca ondan yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh okudu, ardından Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldı. Bu ayrılışın sebebi olarak muhtelif hadiseler gösterilmekteyse de içlerinde en mâkul olanı, çeşitli vesilelerle hakkında bilgi sahibi olduğu Ebû Hanîfe'nin fıkıh metodunun kendisine daha uygun gelmesidir. Hocasının vefatına kadar yaklaşık on yedi yıl onun derslerine devam eden Ebû Yûsuf, bu süre içinde Kûfe'ye gelen İbn İshak'tan bir ay kadar megāzî* dersi alması gibi kısa süreli bazı kesintiler dışında Ebû Hanîfe'nin derslerine hiç ara vermemiştir. Bu sırada hadis öğrenimini de ihmal etmemiş, fırsat buldukça hadis meclislerine devam ederek buralarda dinlediği hadisleri Ebû Hanîfe'nin ders halkasında müzakereye açmış, bu sayede hadisçilerin görüş ve temayüllerinin de tartışılıp değerlendirilmesine

imkân hazırlamıştır. Bu meclislerde birçok hadis üstadı yanında Haccâc b. Ertât ile de tanışan Ebû Yûsuf'un kuvvetli bir hâfızaya sahip olması sebebiyle hadisçiler tarafından da takdirle karşılandığı, fıkıh ilminde olduğu gibi hadis ilminde de derinleştiği ve ehl-i re'y içinde hadisi alınabilen en güvenilir kişi olarak tanındığı belirtilir.

Hocası Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra (150/767) kadılık görevine başlayıncaya kadar yaklaşık on beş yıl süre ile Ebû Yûsuf'un ne işle meşgul olduğu tam olarak bilinmemektedir. Hocasının yerine bir diğer talebesi olan Züfer b. Hüzeyl'in geçmesiyle hiç değilse bunun vefatına kadar (ö. 158/775) geçen süre içinde o halkada ders verme imkânını bulamadığı anlaşılmaktadır. Kûfe Camii'nde özel bir ders halkası açıp açmadığı, geçimini temin etmek için ne işle uğraştığı gibi hususlarda da bilgi bulunmamaktadır.

Ebû Yûsuf, geçim sıkıntısı sebebiyle Abbâsî Halifesi Mehdî - Billâh zamanında (775-785) ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşti. Burada halife ile tanıştı ve bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre 166 (782) yılında kadılık görevine getirildi. Daha sonra Cürcân'a vali tayin edilen veliaht Mûsâ el-Hâdî ile oraya giden Ebû Yûsuf'un yerine oğlu Yûsuf kadı olarak tayin edilmiş, bu süre içinde aralarında birçok kazâî yazışmalar olmuştur. Mehdî'nin vefatı üzerine halife olarak Bağdat'a gelen Hâdî ile birlikte Ebû Yûsuf da Bağdat'a döndü ve kadılık görevine devam etti. Halife Hârûnürreşîd de onu görevinde bırakmış ve ilk defa onun zamanında (786-809) "kādılkudât"lık kurumu oluşturularak yargılama hukukunda ve uygulamada birliğin sağlanması yönünde önemli bir adım atılmış, Ebû Yûsuf da İslâm yargı tarihinin ilk kadılkudâtı unvanını almıştır. Hatta Abbâsî hilâfetine bağlı bütün bölgelerdeki kadıları tayin ve azletme yetkisine sahip olduğu için "kādî kudâti'd-dünyâ" diye anılmıştır. Makrîzî'nin ifadesine göre Ebû Yûsuf'un bu makama gelmesinden sonra Irak, Horasan, Şam ve Mısır bölgelerinde onun onayı olmaksızın kadı tayin edilmemiştir. Hayatının sonuna kadar bu görevde kalan Ebû Yûsuf, yakın arkadaşı Bişr b. Velîd el-Kindî'nin kaydettiğine göre 5 Rebîülevvel 182 (26 Nisan 798) tarihinde altmış dokuz yaşında Bağdat'ta vefat etti. Seksen dokuz yaşında vefat ettiği şeklindeki rivayetlerin zayıf bulunması yanında 172 (788) veya 181 (797) yılında, yahut rebîülâhir ayında vefat ettiğine dair rivayetlerin de tabakat âlimleri arasında pek kabul görmediği bilinmektedir.

Cenaze namazını bizzat kıldıran Hârûnürreşîd, namazdan sonra cenazenin önünde yürümüş ve onu kendi aile kabristanına defnettirmiştir. Kabri Bağdat'ın Kâzımiye bölgesinde, Kâzımeyn Türbesi'ne bitişik olan ve kendi adıyla anılan caminin yanındadır.

Gerek çağdaşları gerekse daha sonraki dönemlere mensup âlimler Ebû Yûsuf'un ilminin yanı sıra şahsiyetinden, ahlâk ve karakterinden övgüyle söz ederler. Bezzâzî, Kāsım b. Züreyk'ın Ebû Yûsuf'u yatağının üzerinde ufacık cüssesiyle görünce hayret ederek, "Allah, ilmi bir kuşun kursağına koymayı dileseydi koyardı" dediğini rivayet etmekte (Menâkıbü Ebî Hanîfe, II, 397), bundan da onun küçük yapılı bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf üstün bir zekâya, güçlü bir hâfızaya ve intikal yeteneğine sahipti. Elli altmış hadisi bir defa dinlemekle yanlışsız olarak ezberlediği rivayet edilir. Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin anlattığına göre Ebû Yûsuf bir hac yolculuğu sırasında hastalanmış, kendisini ziyarete gelen Süfyân b. Uyeyne'den dinlediği kırk hadisi ileri yaşına, yolculuk yorgunluğuna ve hastalığına rağmen ezberlemiş, sonra da etrafındakilere yazdırmıştır. Devlet adamlarıyla yakından görüşmeye başladığı günlerde Hârûnürreşîd'in veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin Ebû Yûsuf'a, eyyâmü'l-Arab*ı bilmediği için sultanlarla sohbetin tam olarak hakkını veremediğini söylemesi üzerine bir ay eve kapanarak bu konuda çalışmış, neticede edindiği bilgiler onu dinleyenleri hayrete düşürmüştür. A'meş'in öğrencisi olduğu günlerde bir soruyu cevaplandırırken yaptığı açıklamalara hayret eden hocası bu cevabı nereden bulduğunu sormuş, o da, "Bize daha önce öğretmiş olduğunuz şu hadisten" diye cevap verince, "Ben bu hadisi sen daha ana rahmine düşmeden önce biliyordum, fakat yorumunu ancak şimdi öğrendim" demiştir (Muhammed b. Hasan el-Hacvî, I, 433-434).

Ebû Yûsuf fazilet sahibi bir kişi olarak tanınır. Yokluk ve sıkıntı içinde geçen günlerini hatırlayarak hayatı boyunca ihtiyaç sahiplerine yardım elini uzatmış, aynı zamanda velinimeti olan Ebû Hanîfe'yi hayır dua ile anmaktan geri kalmamıştır. Vefatından önce Mekke, Medine, Kûfe ve Bağdat halkına yüzer bin dinar dağıtılmasını vasiyet ettiği söylenir.

Halife nezdinde ve saray çevresinde büyük bir itibara ve buna paralel olarak büyük bir servete sahip olan Ebû Yûsuf zaman zaman, yöneticilerin arzuları

doğrultusunda fetvalar vererek bu noktaya yükselmekle itham edilmiştir. Takvâsı, ahlâkı, seciyesi ve karakteriyle ilgili olarak nakledilen bilgilerin yanı sıra Kitâbü'l-Harâc'ın mukaddimesinde Hârûnürreşîd'e hitaben yazdığı şu satırlar onun bu ithamları hak etmediğini göstermeye yeterlidir: "Bugünün işini yarına bırakma... Allah'ın sana verdiği görevde bir saat bile olsa hakkı yerine getir. Kıyamet gününde yöneticilerin en mutlusu halkı en mutlu olandır. Sen doğru yoldan ayrılma ki halkın da ayrılmasın. Arzularına uymaktan ve öfkelenip intikam almaktan sakın..." (Kitâbü'l-Harâc, s. 3-4).

Ebû Yûsuf, ilmin ve ilim sahibinin üstün mevkiini insanlara göstermek

düşüncesiyle en güzel yerde oturur, en güzel şekilde giyinir, en değerli takımlarla donatılmış atlara binerdi. Bu davranışını yadırgayanlara da, "Bir terzi çocuğunun ilim sayesinde nerelere kadar yükselebildiğinin herkes tarafından görülmesini istiyorum" diye cevap verirdi. Aynı sebeple, yargı işine bakan fakihlerin halk katında seçkin bir konumda görülmeleri ve kendilerine gerekli saygının gösterilmesi için onların siyah sarık ve cübbeden oluşan özel bir kıyafet giymelerini sağlamıştır (İbn Hallikân, VI, 379). Hârûnürreşîd'e Ebû Yûsuf'a niçin bu kadar çok değer verildiği sorulduğunda, "İlimdeki kemali, hâfıza gücündeki üstünlüğü, mezhepteki istikameti ve dindeki muhafazakârlığı sebebiyle" cevabını vermiştir. Ebû Yûsuf bu meziyetlerinden dolayı halifeye çok yakın olmuş, onunla yolculuk etmiş, 170-181 (786-797) yılları arasında birkaç defa beraber hacca gitmişlerdir.

Ebû Yûsuf'un ders halkasına ve ilim meclislerine birçok talebe katılmıştır. Kendisinden fıkıh öğrenmek veya hadis rivayet etmek suretiyle ilim tahsil eden öğrencilerin en tanınmışları Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Bişr b. Velîd el-Kindî, Bişr b. Gıyâs, Yahyâ b. Maîn, Hilâl b. Yahyâ er-Re'y, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, Esed b. Furât ve Yahyâ b. Âdem'dir.

Ebû Yûsuf, fıkıh ve hadis bilgisinin yanı sıra tefsir, siyer, megāzî ve eyyâmü'l-Arab sahalarında da döneminin seçkin âlimlerindendi. Çağdaşları onun bu alanlardaki bilgisinden övgüyle söz ederler.

İctihad Usulü. Ebû Yûsuf'un ictihad usulünden söz etmeden önce onun

bağımsız (mutlak) bir müctehid sayılıp sayılmayacağı konusundaki tartışmalara temas etmek gerekir. İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kemal ve İbn Âbidîn gibi bazı âlimler Ebû Yûsuf'un mutlak müctehid olmayıp ancak mezhepte müctehid olduğunu ileri sürmüşler, Şemsüleimme es-Serahsî, İbn Hazm, Şehâbeddin el-Mercânî, son dönemde Ali el-Hafîf, Muhammed Ebû Zehre ve M. Zâhid Kevserî gibi âlimlerle müsteşriklerden J. Schacht ise onun mutlak müctehid olduğu görüşünü savunmuşlardır. Nevevî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, "Müzenî'nin bütün tercihlerinin tahrîc grubuna girdiğini ve Şâfiî mezhebine râci olduğunu görüyorum, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise böyle değildir, onlar Ebû Hanîfe'nin usulüne de muhalefet etmişlerdir" dediğini nakletmektedir (Tehzîb, II, 285). Ebû Yûsuf'un mutlak müctehid olduğu görüşünü benimseyen son dönem âlimlerine göre, Ebû Yûsuf ve arkadaşlarının Ebû Hanîfe'ye sadece fürû ile ilgili konularda muhalefet ettiklerini, usulle ilgili meselelerde daima ona bağlı kaldıklarını söylemek doğru değildir. Çünkü o dönemde usul ilmi henüz tam anlamıyla oluşmuş ve olgunlaşmış değildi. Gerçi görüşler belirtilip fetvalar verilirken dikkat edilen bazı noktalar mevcuttu; ancak bu noktaların tamamını Ebû Hanîfe'nin tesbit ettiğini, öğrencilerinin sadece o kuralları benimsemek ve uygulamakla yetindiklerini söylemek mümkün değildir. Çünkü Hanefî fıkhının oluşumunda Ebû Hanîfe'nin önderliği ve yön verici rolü bilinmekle beraber arkadaşları ve öğrencilerinin, hatta çağdaşı Kûfeli fakihlerin de bu oluşumda belli oranda paylarının bulunduğu inkâr edilemez. Kaldı ki söz konusu kuralların Ebû Hanîfe tarafından konulduğu, Ebû Yûsuf ve arkadaşlarının bu kuralları benimsediği kabul edilse bile bu husus onun mutlak müctehid olmasına halel getirmez. Çünkü Ebû Yûsuf ve arkadaşları, kabul ettikleri her konuyu taklit yoluyla değil araştırma sonucu ulaştıkları ilmî kanaatleri sebebiyle benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe ile uygunluk arzeden görüşleri de ona ters düşen görüşleri kadar taklitten uzak olup delile dayanmaktadır. Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den ders okumuş olmasının, onun hocasından bağımsız olarak ictihadda bulunmasına engel teşkil ettiğini ileri sürenlerin mantığına göre Ebû Hanîfe'nin de mutlak müctehid olduğunu söylemek imkânsız olur. Çünkü o da İbrâhim en-Nehaî ve Hammâd b. Ebû Süleyman gibi hocalardan ders okumuş, birçok konuda onlarla aynı görüşü paylaşmıştır (M. Ebû Zehre, s. 310).

Eğer ictihad, zamanın getirdiği meselelerin şer'î hükmünü ortaya koymak için bütün gücün sarfedilmesi demekse ve bunun tek şartı da edebî ve dinî

yönüyle Kur'ân-ı Kerîm'i, metin ve sened yönünden sünneti, ayrıca icmâ edilen hususları ve kıyas usulünü bilmekse Ebû Yûsuf bağımsız, mutlak bir müctehiddir; aynı zamanda Kûfe'de Ebû Hanîfe başkanlığında faaliyet gösteren fıkıh heyetinin de en seçkin üyesidir. Hemen hemen hiç ara vermeden on yedi yıl bu grup içinde en faal üye olarak yer alan Ebû Yûsuf'un olağan üstü sayılabilecek zekâ ve hâfıza gücü ile ilme olan düşkünlüğü birlikte mütalaa edilince tabii olarak böyle bir sonuca ulaşılır. Bizzat Ebû Hanîfe tarafından "yeryüzündeki en âlim kişi" olarak nitelendirilmesi de bu görüşü desteklemektedir (Kevserî, Hüsnü't-tekādî, s. 27-28).

Ebû Yûsuf başta olmak üzere Ebû Hanîfe'nin Muhammed b. Hasan ve Züfer b. Hüzeyl gibi talebeleri, hem usulde hem de fürûda hocalarına veya birbirlerine muhalefet ettikleri ve aralarında serbest bir tartışma ortamı bulunduğu halde (Debûsî, s. 11-99), görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle beraber tedvîn edilmesi ve bunların hepsinin Hanefî mezhebi olarak adlandırılıp benimsenmesi, bu ekolün fıkhî esaslarını Ebû Hanîfe'nin kurduğu ve öğrencilerinin bu çerçevede ictihad ettiği anlamına gelmemelidir. 1105 (1693) yılında Mekke Şerifi Sa'd b. Zeyd tarafından sorulan bir soru üzerine Abdülganî en-Nablusî'nin kaleme aldığı el-Cevâbü'ş-şerîf li'l-hazreti'ş-şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanîfe adlı risâlede Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerinin Ebû Hanîfe'den kaynaklandığı, bu sebeple bütün görüşlerin Ebû Hanîfe'ye nisbetinin doğru olduğu tezi savunulmuş, İbn Âbidîn de bu görüşe katılmıştır. İbn Kemal'in, Ebû Yûsuf'u mutlak müctehid saymayıp mezhepte müctehid olarak kaydeden tasnifi veya Ebû Hanîfe'nin hayatı ve görüşleriyle ilgili olarak kaleme alınan menâkıb kitaplarında yer alan mübalağalı ifadeler de bu yöndeki görüş ve kanaatler için uygun bir malzeme teşkil etmiştir. Ancak mezhebin sonradan Ebû Hanîfe'ye nisbetle adlandırılmasının başka izahları da yapılmaktadır (bk. HANEFÎ MEZHEBİ). Meselâ M. Zâhid Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hepsinin görüşlerinin toplamına "Hanefî mezhebi" adı verilmesi genel kabule dayanan bir adlandırmadan başka bir şey değildir (Hüsnü't-tekādî, s. 28, 73).

Ebû Yûsuf'un ictihadda bulunurken takip ettiği metodu kendisinin yazdığı bir usul kitabında bulma imkânı mevcut değildir. Her ne kadar bütün

mezhepler içinde ilk fıkıh usulü kitabının Ebû Yûsuf tarafından telif edildiği çeşitli kaynaklarda belirtilmişse de bugüne kadar böyle bir esere rastlanmamıştır. Bu durumda onun ictihad usulünü ancak vermiş olduğu fetvalardan ve bazı sözlerinden çıkarmak mümkün olabilir. Kaynaklarda Ebû Yûsuf'un son günlerinde şu şekilde dua ettiği belirtilir: "Allahım! Sen biliyorsun ki önüme çıkan her hadisenin hükmü için önce senin kitabına baktım ve orada bir çıkış yolu bulduysam

aldım. Eğer bulamadıysam peygamberinin sünnetine baktım. Orada da bir çıkış yolu bulamadıysam ashabın sözlerine baktım" (Mahmûd Matlûb, s. 129). Bu ifadeden, re'y ekolünün seçkin bir imamı olarak kıyasa sıkça başvurduğu bilinen Ebû Yûsuf'un sahâbî kavlini kıyasa tercih ettiği anlaşılmaktadır. Serahsî de Kerhî'den yaptığı nakilde bu görüşü desteklemekte ve onun birçok meselede kıyasa göre hükmün ne olduğunu belirttikten sonra o hükmü sahâbî kavlinden dolayı terkettiğini kaydetmektedir (el-Usûl, II, 105). Ebû Yûsuf'un verdiği hükümler incelendiğinde bu delillerin yanı sıra icmâ, kıyas, istihsan, şer'u men kablenâ, örf gibi diğer aslî ve fer'î delilleri de belli bir sıra ve metot içinde kullandığı söylenebilir.

Re'y ekolüne mensup fakihler içinde hadis ilminde en güçlü âlimlerden biri kabul edilen Ebû Yûsuf'un hadisten çokça faydalanması ve kıyasa sıkça başvurması tabiidir. Ancak uzun süre siyasî ve idarî mekanizma ile iç içe olan yargı kurumunda görev yapmış olduğundan bazan istihsanı ön planda tuttuğu da görülmektedir. Meselâ Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre Hz. Peygamber faiz yasağıyla ilgili olarak bir maddenin ölçekle (keylî) veya tartıyla (veznî) alınıp satılmasını hükme bağlamışsa bu maddenin her zaman bu şekilde alınıp satılması gerekir. Bu konuda örfe itibar edilmez. Ebû Yûsuf ise örfün değişmesi halinde ölçekle olanın tartıyla, tartıyla olanın ölçekle alınıp satılabileceği görüşündedir (İbnü'l-Hümâm, V, 282-283). Aynı şekilde Hz. Ömer'in haraç vergisi olarak belirlediği miktara bağlı kalmamış, onu gününün şartlarına göre yeniden tesbit etmekte sakınca görmemiştir (Kitâbü'l-Harâc, s. 84). Bu örnekler Ebû Yûsuf'un, zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişebileceğini ifade eden küllî fıkıh kuralına göre hareket ettiğini göstermektedir. Güçlüğü ortadan kaldırmak ve izdihama sebebiyet vermemek için bir şehirde iki ayrı camide cuma namazı kılınmasına, taşınma imkânı bulunamayan ganimetlerin henüz dârülharpten

çıkmadan askerler arasında paylaştırılmasına ve ihtiyaçtan dolayı “müzâraa” ve “müsâkāt” akidlerine cevaz vermiş olması da zaruret prensibine dayanmaktadır. Diğer taraftan cuma namazının bir şehirde iki yerde kılınmasının câiz olduğunu belirttikten sonra daha fazla mescidde kılınmasının câiz olmadığını söylemesi de zaruretlerin kendi miktarınca takdir edilmesi gerektiği kuralına uygun düşmektedir. Hamile kadının bir çocuk doğurma ihtimali iki veya daha fazla çocuk doğurma ihtimalinden daha kuvvetli olduğu için mirastan yalnızca bir çocukluk pay ayrılması (Serahsî, Mebsût, XXX, 52), “Nâdir olana değil yaygın olana itibar edilir” kuralı ile açıklanabilir. Ebû Yûsuf’un, borçlanılan paranın değer kaybetmesi halinde bu paranın aynı miktarının (misl) değil değerinin ödenmesi gerektiğine fetva vermesi de bu arada zikredilebilir. Bütün bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebû Yûsuf Kitap ve Sünnet’e bağlılığının yanı sıra hikmeti teşrîiyyeyi iyi kavramış bir müctehiddir; bu şekilde yetişmesinde, hocası Ebû Hanîfe’nin hem bir müctehid-imam olmasının hem de medresesini bir fıkıh komisyonu gibi görüp derslerini buna göre yapmasının büyük katkısı olmuştur.

Fıkıh İlmindeki Yeri. Uzun süre İbn Ebû Leylâ’nın, daha sonra da Ebû Hanîfe’nin talebesi olan Ebû Yûsuf en çok Ebû Hanîfe’nin etkisinde kalmıştır. Ancak gerek yetişmesini sağlayan ders halkalarında takip edilen metot sebebiyle, gerekse kendi özel yetenekleri sayesinde hiçbir zaman mukallit olmamış, tercih ve görüşlerini açıkça ifade etmiş, zaman zaman Ebû Hanîfe’nin görüşüne muhalefet ettiği de olmuştur. Hayatının daha sonraki dönemlerinde bu fikir ayrılıklarının oranında artış olduğu gözlenmektedir. Yalnız büyük bir feyze sahip olduğuna inandığı, kendisine son derece hürmet ve minnet duyduğu Ebû Hanîfe ile olan görüş ayrılıklarını özellikle açığa vurma gayreti içinde olmadığı gibi bir meselede Ebû Hanîfe ile ittifak halinde olduğu sürece kalbinde bir ışığın parladığını belirtirdi. Ancak onun hocasına karşı duyduğu bu saygı ve bağlılık, fıkhî meseleleri kendi görüş ve insiyatifiyle değerlendirmesine engel teşkil etmemiştir. İlk dönemden itibaren Hanefî fıkıh literatüründe mezhebin öncüleri arasındaki görüş ve yaklaşım farklılıklarına geniş ölçüde yer verilir. Bu arada Ebû Yûsuf’un İmam Muhammed’le birlikte veya tek başına Ebû Hanîfe’nin görüşüne katılmadığı yüzlerce meseleden söz edilir. Diğer fıkıh mezheplerinde mezhep içindeki farklı görüşler genellikle sonraki dönem hukukçularınca geliştirilmişken Hanefî mezhebinde bu

husus, genelde Ebû Hanîfe ile talebeleri Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer tarafından oluşturulmuştur. Bundan dolayı Hanefî mezhebindeki doktriner görüş zenginliğinde Ebû Yûsuf'un şüphesiz önemli payı vardır.

Bazı konularda Ebû Yûsuf'tan iki değişik fetva nakledilmesi, onun özellikle kadı olduktan sonra bir kısım fetvalarını değiştirdiği izlenimini uyandırmaktadır. Öte yandan sözü edilen görüş değişikliklerine dikkat çeken müsteşrik Schacht'ın, bu değişikliklerin her zaman daha mükemmele doğru seyretmediğini söylemesini (EI² [İng.], I, 165) anlamak kolay değildir. Çünkü mükemmel kavramı izâfîdir ve bir görüşün iyi ve mükemmel olduğu hükmü, ancak mevcut şartların ve uygulama alanının ayrıntılı şekilde bilinmesi halinde yapılacak bir değerlendirme ile verilebilir. Ebû Yûsuf'un, olayları Ebû Hânîfe'ye göre daha farklı bir açıdan değerlendirmesini sağlayan bazı sebepler vardır. Meselâ çok sayıda hadis âlimiyle görüşmesi, onlardan hadis alması ve Ebû Hanîfe zamanında tevsik edilmeyen birçok hadisin onun zamanında tevsik edilmesi gibi sebepler bu arada zikredilebilir. Ebû Yûsuf hadis öğrenimine fıkıhtan önce başlamış, hem hâfızasının hem de intikal yeteneğinin güçlü oluşu sayesinde hadisleri kolay ezberlediği gibi onların anlam ve delâletlerini de kavramakta zorluk çekmemiştir. Bu sebeple re'y ekolüne mensup fakihler içinde hadise en çok bağlı olan imamın Ebû Yûsuf olduğu ifade edilmiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-huffâz, I, 293). Ayrıca Hârûnürreşîd ile birlikte seyahat etmesi, bu seyahatleri esnasında Medine'ye uğrayarak Mâlik b. Enes ile görüşmesi, ondan hadis alıp bazı fıkhî konuları kendisiyle tartışması da Ebû Yûsuf'un bir kısım görüşlerini değiştirmesinde etkili olmuştur. Hatta bu görüşmeler sayesinde fıkıhta Irak ekolü ile Hicaz ekolünün bakış açıları birbirine yaklaşmıştır. Ebü'l-Müeyyed el-Hârizmî, Câmiʿu'l-mesânîd adlı eserinde Şâfiî'nin Ebû Yûsuf'a nebîz*le ilgili bir soru sorduğunu, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de Şâfiî ile Ebû Yûsuf'un hem Mekke'de hem de Medine'de Hârûnürreşîd'in huzurunda münazarada bulunduklarını kaydetmektedir. Ancak bu husus M. Zâhid Kevserî tarafından kesinlikle reddedilmekte, bu rivayetlerin tarihî gerçeklere ters düştüğü ve mezhep taassubundan kaynaklandığı ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır (Hüsnü't-tekadî, s. 54-59). Bazı önemli gelişmeler ve ciddi isnatlar söz konusu görüşmeye dayandırıldığı için Kevserî'nin bu konu üzerinde hassasiyetle durduğu dikkati çekmektedir.

Ebû Yûsuf'un, bazı konularda Ebû Hanîfe'den farklı düşünmesinin diğer bir sebebi de önce kadı, daha sonra kadılkudât sıfatıyla yargı görevinde bulunmuş olmasıdır. Bu görev Ebû Yûsuf'a önemli ölçüde tecrübe kazandırmış, nazarî hükümleri uygulama veya bunların uygulanabilirliğini gözleme imkânı sağlamış, sonuçta da özellikle kazâî fıkhın onda bir meleke haline gelmesini sağlamıştır. Meselâ hâkimin davalı istemese bile davacıya yemin teklif etmesini, sözleşmeleri ve diğer tasarrufları korumak için sefihin ancak hâkim kararıyla hacr altına alınmasını câiz görmesini ve eşin, seyahate çıkacak olan kocasından alacağı nafakaya karşılık kefil istemesine izin vermesini, Ebû Yûsuf'un görevi sırasında edindiği tecrübelerin bir sonucu olarak görmek mümkündür. Bu sebeple, başta yargılama hukuku olmak üzere fıkhın çeşitli dallarında Ebû Yûsuf'un, sonraki dönem Hanefî fakihlerince benimsenip mezhep içinde "müftâ bih" görüş olarak adlandırılan birçok tercih ve fetvası mevcuttur. Öte yandan Ebû Yûsuf, kadılkudâtlık mevkiinde bulunması dolayısıyla, kadıların tayin işlerinde birinci derecede söz sahibi olduğu ve bu sırada daha çok Hanefî mezhebine mensup kadılara görev verdiği için bu mezhebe karşı ilgi ve iltifatın artmasını sağlamış, Hanefî mezhebinin yayılıp genişlemesinde onun gayretlerinin önemli payı olmuştur.

Ebû Yûsuf, o dönemde revaçta olan akaid ve kelâm konularında zaman zaman tartışmalara katılmış, döneminin tartışmalı kelâmî meseleleri hakkında daha çok selefî bir tavır sergilemiştir. Meselâ Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimseyenleri sert bir dille tenkit etmiş, böyle kimselerle konuşup selâmlaşmanın bile doğru olmadığını söylemiştir. Ebû Yûsuf'un, Allah'ın helâllerinin ve haramlarının olduğu gibi kabul edilmesini ve müteşâbih âyetlere inanılıp başka kavimlerle ilgili kıssalardan ibret alınmasını tavsiye etmesinden bu konulardaki tartışmaları hoş görmediği anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf, Hz. Peygamber ve ashabının iman konularını hiç tartışmadıklarını, sadece amelî hayatla ilgili meseleleri konuştuklarını ifade eder, itikadî konularda kavgacı ve tartışmacı bir tavır benimseyenlerden yüz çevirmenin Allah emri olduğunu söylerdi.

Eserleri. Hanefî mezhebinde eser telif eden ilk fakih olan Ebû Yûsuf'un başlıca eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Harâc*. İslâm fıkıh tarihinde malî hukuk sahasında yazılan en önemli eserlerden biri olup bu alanda günümüze kadar ulaşan ilk telif olduğunda şüphe yoktur. Genel olarak

devletin ekonomik siyasetinin portresini çizmek gayesiyle telif edilen eserde dinî ve sosyal konularla ilgili bilgiler de yer almakta, bu sebeple bazı araştırmacılar tarafından içinde fıkıh, hadis, muhasebe, hukuk, sosyoloji, edebiyat, coğrafya vb. konuların bulunduğu bir hazine olarak değerlendirilmektedir. Birçok defa basılan eser (Bulak 1302; Kahire 1352; Beyrut 1405/1985 [nşr. İhsan Abbas]) Türkçe'ye ve bazı Batı dillerine de tercüme edilmiştir. 2. İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ. Ebû Yûsuf bu eserinde hocaları Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ'nın ihtilâf ettiği konuları zikretmektedir. Kitabı Ebû Yûsuf'tan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayet etmiştir. Serahsî, İmam Muhammed'in esere bazı ilâvelerde bulunduğunu söylemişse de son dönem âlimlerinden Muhammed Ebû Zehre ve Ebû Yûsuf üzerine çalışan Mahmûd Matlûb, ilâve yapıldığını gösteren herhangi bir işarete rastlamadıklarını ifade etmişlerdir. Çok sayıda fıkıh babını ihtiva eden eser Ebü'l-Vefâ el-Efganî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1357). Ayrıca İmam Şâfiî'nin el-Üm adlı eserinin sonunda Hâzâ ma'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ ʿan Ebî Yûsuf adıyla da mevcuttur (VII, 87-150). 3. Kitâbü'r-Red ʿale's-Siyeri'l-Evzâʿî. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed'e imlâ yoluyla devletler hukuku (siyer) konusunda bir kitap yazdırmıştır. İmam Muhammed'e nisbet edilen ve es-Siyerü's-sagīr adıyla anılan bu eserdeki görüşler Evzâî tarafından kaleme alınan Kitâbü Siyeri'l-Evzâʿî adlı eserde tenkit edilmiş, Ebû Yûsuf da Evzâî'ye cevap vermek amacıyla söz konusu eseri telif etmiştir. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî'nin neşrettiği eser (Kahire 1357), ayrıca el-Ümm'ün içinde Kitâbü Siyeri'l-Evzâʿî başlığıyla mevcuttur (VII, 303-336). 4. Kitâbü'l-Âsâr. Oğlu Yûsuf'un babası yoluyla Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği bazı hadisleri ve fıkhî görüşleri ihtiva etmekte olup Ebû Hanîfe'nin müsnedi mahiyetindedir. Abdest, gusül, cünüplük, iddet, av ve alışveriş gibi konuları içine alan eser Ebü'l-Vefâ el-Efgānî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1355). Kitâbü'l-Âsâr, nâşirin de önsözde belirttiği gibi tam değildir; ancak eksik kısmın son taraftan çok az bir bölüm olduğu tahmin edilmektedir.

Kaynaklarda Ebû Yûsuf'a nisbet edilen eserler de şunlardır: 1. Edebü'l-kadî. Kâtib Çelebi ile diğer bazı müellifler tarafından zikredilen eserin bir nüshası Tunus Millî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Üzerinde Ebû Yûsuf'a ait olduğuna dair bir ibare bulunan ve Fuat Sezgin tarafından da ona nisbet edilen eserin, Mahmûd Matlûb tarafından yapılan incelemeden sonra Ebû Yûsuf'a nisbetin doğru olmadığı kanaatine varılmıştır (Ebû Yûsuf, s. 100).

Zira kitapta Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/951), Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi âlimlerin görüşlerine de yer verilmiştir. 2. el-Mehâric*. M. Zâhid Kevserî, müsteşrik J. Schacht tarafından Muhammed b. Hasan'a nisbet edilerek basılan Kitâbü'l-Mehâric'in Ebû Yûsuf'a ait olduğunu söylemekteyse de bu görüşünü teyit edecek bir delil bulunmamaktadır (Mahmûd Matlûb, s. 102). Bunlardan başka el-Mebsût, Kitâbü'l-Cevâmiʿ, Kitâbü'r-Red ʿalâ Mâlik b. Enes, Kitâbü İhtilâfi'l-emsâr, Kitâbü'l-Emâlî, Kitâbü'n-Nevâdir, Müsnedü'l-İmâm Ebî Yûsuf adlı eserler de Ebû Yûsuf'a nisbet edilmektedir.

Ebû Hanîfe hakkında yazılan eserlerde ve umumi tabakat kaynaklarında Ebû Yûsuf'un biyografisine, fıkıh ilmindeki yeri ve görüşlerine önemli ölçüde yer verilmesinin yanı sıra bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Zehebî, Menâkıbü Ebî Yûsuf (nşr. M. Zâhid Kevserî – Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1366); Ebü'l-Berekât Muharrem b. Muhammed ez-Zeylaî, Menâkıbü Ebî Hanîfe ve sâhibeyh Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan (Sezgin, I, 412); M. Zâhid Kevserî, Hüsnü't-tekadî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kadî (Kahire 1948); Hâdî el-Ahdar Dervîş, Ebû Yûsuf el-Kadî hayâtühû ve kitâbühü'l-Harâc (Tunus 1984); Mahmûd Matlûb, Ebû Yûsuf: Hayâtühû ve âsâruhû ve ârâʾühü'l-fıkhiyye (Bağdad 1972); Ahmed İbrâhim Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf kadi'l-kudât (Bağdad 1948).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc, Kahire 1382, s. 3-4, 84; a.e. (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1405/1985, nâşirin önsözü, s. 13-36; İbn Sa'd, et-Tabakat, VI, 52; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, VIII, 397; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 228; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 499; Vekî', Ahbârü'l-kudât, III, 254-265; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, IX, 201-202; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 350-351; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 171; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 256-257; Sehmî, Târîhu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 487-488; Debûsî, Teʾsîsü'n-nazar

(nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 11-99; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih,

Haydarâbâd 1394/1974, s. 90-102; İbn Hazm, el-İhkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Âsıme), II, 672; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-ilmiyye), II, 130-131; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIV, 242-267; Şîrâzî, Tabakatü'l-fukahâ, s. 134; Serahsî, el-Usûl, I, 10; II, 105; a.mlf., el-Mebsût, XXX, 52; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1401/1981, I, 463-508; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 182; Nevevî, Tehzîb, II, 285; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 378-390; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 292-294; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 535-539; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 12-14; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, IV, 212-213; Yafiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cubûrî), I, 395-400; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 180-182; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, III, 611-613; Bezzâzî, Menâkıbü Ebî Hanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 365-370, 389-417; Makrîzî, el-Hıtat, II, 333; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Kahire), V, 282-283; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 282-283; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 234-241; Temîmî, et-Tabakatü's-seniyye, I, 160-169; Keşfü'z-zunûn, I, 46, 164; II, 1415, 1581, 1680; Zürkanî, Şerhu'z-Zürkanî ʿalâ Muvattaʾi'l-İmâm Mâlik, Beyrut 1407/1987, I, 3; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 25; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 225; Serkîs, Muʿcem, I, 488-489; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1353/1935, II, 198-203; M. Zâhid Kevserî, Hüsnü't-tekadî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kadî, Kahire 1948; a.mlf., İhkaku'l-hak, Medine 1408/1988, s. 24-26; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 536; Muhammed el-Hudarî, Târîhu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Kahire 1964, s. 233-234; Sezgin, GAS, I, 412, 419-421; Mahmûd Matlûb, Ebû Yûsuf: hayâtühû ve âsâruhû ve ârâʾühü'l-fıkhiyye, Bağdad 1972; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 301-306; a.mlf., "Abu Yusuf", EI² (İng.), I, 164-165; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Medine 1396/1976, I, 433-435; M. Ebû Zehre, Usûlü'l-fıkh, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 310-311; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 356; Mustafa eş-Şek'a, el-İmâmü'l-Aʿzam Ebû Hanîfe en-Nuʿmân, Beyrut 1403/1983, I, 205-218; İsâm Muhammed Şebârû, el-Kadâʾ ve'l-kudât fi'l-İslâm: el-ʿasrü'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1983, s. 233-241; C. de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1921-26 → 1984, III, 306-313; Subhî

Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi'l-hak, Beyrut 1985, s. 71-102; a.mlf., “Kadî kudâti Bagdâd ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî”, MMİDm., sy. 40 (1965), s. 118-136; Saffet Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25-27; Zafar Ishaq Ansari, “An Early Discussion on Islamic Jurisprudence: Some Notes on ʿal-Radd ʿala Siyar al-Awzaʿıʾ”, Islamic Perspectives (ed. Khursid Ahmad – Zafar Ishaq Ansari), Leicester 1979, s. 147-167; Muhammed Necâtullah Sıdkı, “el-Fikrü'l-iktisâdî li-Ebî Yûsuf” (trc. Rıdvân Ahmed Fellâhî), Mecelletü Ebhâsi'l-iktisâdi'l-İslâmî, II/2, Cidde 1985, s. 67-87; Ali Hüsnî el-Harpûtî, “el-Harâc li-Ebî Yûsuf”, Tİ, IV, 602-605; Kasım Kufralı, “Ebû Yusuf”, İA, IV, 59-60.

Salim Öğüt

EBÛ YÛSUF el-KAZVÎNÎ

أبو يوسف القزويني

Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed b. Yûsuf b. Bündâr el-Kazvînî (ö. 488/1095)

Mu‘tezile kelâmcısı ve tefsir âlimi.

Muhtemelen 391 (1001) yılında Kazvin’de doğdu. Dedelerinden birine nisbetle İbn Bündâr diye de anılır. Babası Muhammed ve amcası İbrâhim’in yanında öğrenime başladı. Daha sonra Rey şehrine giderek ünlü Mu‘tezile âlimi Kādî Abdülcebbâr’dan kelâm okudu ve onun tesirinde kalıp akaidde Mu‘tezile, fıkıhta Zeydiyye mezhebini benimsedi. Gençlik yıllarında Hemedan, İsfahan, Harran, Âmid (Diyarbakır), Dımaşk, Trablus, Bağdat, Mısır gibi belli başlı kültür merkezlerini dolaşarak birçok ilim adamıyla görüştü. Hemedan’da Ebû Tâhir b. Seleme, İsfahan’da Ebû Nuaym el-İsfahânî, Harran’da Ebü’l-Kāsım ez-Zeydî, Trablus’ta İbnü’l-Berrâc onun faydalandığı âlimlerden bazılarıdır. Bu seyahatleri esnasında daha çok Bağdat, Trablus ve özellikle Mısır’da ikamet etti. Kırk yıl kaldığı Mısır’da, içinde altmış ayrı bilgine ait tefsir kitaplarının bulunduğu zengin bir kütüphane kurdu; daha sonra büyük bir kısmını yanına alıp Bağdat’a döndü ve buraya yerleşti. Bağdat’ta Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün huzuruna çıkarak ona Mısır’dan getirdiği değerli kitaplar hediye etti. Vezirin yanında bulunan Hanbelî âlimlerinden Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî ile tanıştı. Gazzâlî de kendisiyle görüşüp sohbetine katılanlardandır. Kaynaklarda “kādî” unvanıyla anılması kadılık yaptığına dair bir işaret sayılabilirse de üstlendiği görevler ve ilmî faaliyetleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Tercih edilen görüşe göre 14 Zilkade 488 (15 Kasım 1095) tarihinde Bağdat’ta vefat etti ve Ebû Hanîfe’nin kabri yanındaki Hayzürân Mezarlığı’na defnedildi.

Kaynaklarda zâhid, müttaki, hitabeti güçlü ve zeki bir âlim olarak tanıtılan Ebû Yûsuf el-Kazvînî aynı zamanda “allâme” unvanıyla da anılır. Bu husus, onun devrinin ileri gelen âlimlerinden biri olduğunu gösterir. Nitekim V.

(XI.) yüzyılda Mu‘tezile’nin reisi ve en önemli savunucusu olduğunda ittifak vardır. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin tabakat kitaplarında kendisinden söz edilmediği gibi kelâm ilmine dair ne tür eserler yazdığı da bilinmemektedir. Ebû Yûsuf çocukluk döneminde hadis dinleyip daha sonra rivayet edenlerdendir. Muhaddis Ebû Hâtim er-Râzî’ye ait büyük bir hadis cüzünü dinleyip nakletmiştir. Bir Mu‘tezile kelâmcısı olmasına rağmen hadisle ilgilenmesi dikkat çekicidir. Onun asıl meşhur olduğu ilim dalı ise tefsirdir. 300, 400 veya 700 cilt (cüz) olduğu nakledilen Hadâˀiku zâtü behce adlı tefsiri, diğer tefsirlerde bulunmayan bazı bilgileri ihtiva etmesi bakımından son derece faydalı bir kitap olarak nitelendirilir. Ancak gerek bu tefsire gerekse başka bir eserine bugüne kadar rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî zikri ehli’l-ˁilm bi-Kazvîn, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2010, vr. 245[a]; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 253; Zehebî, Aˁlâmü’n-nübelâˀ, XVIII, 616-620; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, III, 1208; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 433; Sübkî, Tabakat, V, 121-122; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudıyye, II, 421; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 11-12; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 156; Dâvûdî, Tabakatü’l-müfessirîn, I, 302; Keşfü’z-zunûn, I, 634; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 385; Hediyyetü’l-ˁârifîn, I, 569; Nüveyhiz, Muˁcemü’l-müfessirîn, I, 283-284.

Avni İlhan

EBÛ YÛSUF el-MANSÛR

أبو يوسف المنصور

Ebû Yûsuf el-Mansûr-Billâh Ya'kūb b. Yûsuf b. Abdilmü'min el-Muvahhidî (ö. 595/1199)

Muvahhidler Devleti hükümdarı (1184-1199).

4 Rebîülevvel 554'te (26 Mart 1159) Merakeş'te veya Kasrülkebîr'de doğdu. Babası Yûsuf b. Abdülmü'min onun eğitim ve öğretimiyle yakından ilgilendi. Babasının 18 Rebîülâhir 580 (29 Temmuz 1184) tarihinde Endülüs'te İspanyollar'la yaptığı savaşta şehid düşmesi üzerine 1 Cemâziyelevvel (10 Ağustos) günü "emîrü'l-mü'minîn" unvanıyla tahta geçti. Başlangıçta kendi ailesinden bazılarının muhalefetiyle karşılaştıysa da muhaliflerini susturmayı başardı.

Ebû Yûsuf tahta geçtiği sırada, Murâbıtlar'a tâbi olarak önce Belensiye (Valencia) ve Kurtuba'da, daha sonra el-Cüzürü'ş-Şarkıyye'de (bugünkü Balear takımadaları)

hüküm süren Benî Ganiye, Muvahhidler tahtındaki ihtilâfları fırsat bilerek Tunus ve Cezayir'e donanma gönderdi ve Cezayir'i ele geçirdi. Ebû Yûsuf Benî Ganiye üzerine karadan ve denizden asker gönderdi. Ancak Benî Ganiye bölgedeki Oğuzlar'la (Guzlar) ittifak yaptığından yapılan ilk savaşta Muvahhidler başarılı olamadılar. Fakat 1186 yılındaki ikinci hücumda Benî Gāniye'yi mağlûp ederek Kuzey Afrika'daki varlıklarına son verdiler.

Benî Gāniye ile olan mücadelesi sırasında, Libya ve Tunus'ta oturan Benî Hilâl, Benî Cüşem ve Benî Süleym kabilelerine mensup Araplar'ın da Muvahhidler'in siyasî bütünlüğü açısından ciddi bir tehdit oluşturdukları Ebû Yûsuf'un gözünden kaçmamıştı. Ebû Yûsuf bu tehlikeyi bertaraf etmek için adı geçen kabilelerin 584'te (1188) Atlas Okyanusu sahillerine yakın bölgelere yerleştirilmelerini sağladı. Böylece Libya'dan Fas'a kadar bütün Kuzey Afrika'nın siyasî bütünlüğünü yeniden sağlamış oldu.

1175-1187 yıllarında gerçekleştirilen seferler sırasında Şerefeddin Karakuş, İbrâhim Silâhdar ve Zeyneddin Boz-aba gibi Eyyûbî emîrleri Tunus ve Cezayir'in önemli bir bölümünü Muvahhidler'in elinden aldılar. Seferlerin bir kısmı Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin isteği dışında yapılmıştı. Bununla beraber bu seferler Muvahhidler'le Eyyûbîler'in arasını açmış olmalıdır. Nitekim Selâhaddîn-i Eyyûbî 586 (1190) yılında Şemsüddevle Ebü'l-Hâris Abdurrahman b. Muhammed'i Ebû Yûsuf'a göndererek Haçlılar'a karşı donanma yardımı istediğinde Muvahhidler yardımda bulunmadılar.

585 (1189) yılında Haçlı kuvvetleri Endülüs'e saldırdılar ve Şilb (Silves) şehrini istilâ ettiler. Ebû Yûsuf bu saldırılara karşı koymak için hemen Endülüs'e geçerek Santaver'e (Şentemeriye) hücum etti. Önemli bir başarı sağlayamamakla beraber hıristiyanları barış yapmaya zorladı ve beş yıl süreli bir antlaşma imzalandı. Ancak hıristiyanlar çok geçmeden antlaşma şartlarını ihlâle başladılar. Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso, Ebû Yûsuf'un hastalanmasını fırsat bilerek Vâdilkebîr'e (Guadalquivir) kadar ilerledi. Bunun üzerine Ebû Yûsuf Berberîler, Araplar ve Türkler'den oluşan büyük bir ordunun başında tekrar Endülüs'e hareket etti. Kurtuba ile Rabah Kalesi arasında Erek (Alarcos) mevkiinde 595 (1199) yılında cereyan eden savaşta Endülüs müslümanlarının da desteklediği Muvahhid ordusu büyük bir zafer kazandı. Bunun üzerine VIII. Alfonso barış istemek zorunda kaldı ve taraflar arasında beş yıl süreli yeni bir antlaşma imzalandı. Erek zaferi, müslümanların Endülüs'te kazandığı büyük zaferlerin sonuncusu olup önemi bakımından Murâbıtlar'ın Endülüs'te hıristiyanlara karşı kazandıkları Zellâka (Sagrojas) zaferine benzemektedir. Bu zaferden sonra "Mansûr-Billâh" lakabını alan Ebû Yûsuf'un Endülüs ve Mağrib müslümanları nazarında itibarı artmış, hakkında menkıbeler anlatılan efsanevî bir şahsiyet haline gelmiştir.

Savaşın ardından Mağrib'e dönen Ebû Yûsuf kısa bir süre sonra hastalandı. İdarî işleri oğlu Nâsır - Lidînillâh Muhammed'in sorumluluğuna bırakarak kendisi daha çok hayır işleriyle uğraşmaya başladı. Ömrünün sonlarında, daha önce akrabalarından bazılarını haksız yere öldürttüğü için büyük bir vicdan azabı içine düştüğü rivayet edilmektedir. Hatta bundan kurtulmak için Mağrib'i terkederek Mısır'a yerleşmek istediyse de 22 Rebîülevvel 595 (22 Ocak 1199) tarihinde âniden vefat etti.

Ebû Yûsuf cesur, atılgan, adaletten ayrılmayan, müttaki ve güzel konuşan bir hükümdardı. Onun dönemi, kazandığı zaferlerle siyasî alanda olduğu kadar yaptırdığı mimari eserlerle bayındırlık alanında da Muvahhidler Devleti'nin en parlak dönemi olmuştur. Muvahhidler tarafından gönüllü mücahidler için yaptırılan ordugâh (ribâtü'l-feth) Ebû Yûsuf zamanında büyük bir gelişme gösterdiği gibi sarayın bulunduğu Sâliha semti de onun tarafından kurulmuş, ayrıca Merakeş'te bir hastahane inşa ettirmiştir. Dinî mimari alanında ise Rabat (Ribat) Camii ve Medresesi'ni, Merakeş'teki Ulucami ile Kütübiyyûn Camii'ni, Rabat'taki Hasan Camii'ni, İşbîliye'deki Ulucami'yi ve bugün Melviye (Giralda) adıyla anılan meşhur minareyi yaptırmıştır.

Kendisini halife (emîrü'l-mü'minîn) kabul eden Ebû Yûsuf âlim ve şairlere değer veren bir hükümdardı. Bununla beraber fukahanın tesirinde kalarak zaman zaman İbn Rüşd gibi filozofların eserlerini ve çeşitli mezheplerle ilgili kitapları yaktırmıştır. Ancak daha sonra bu davranışlarından pişmanlık duymuş ve İbn Rüşd'ü sarayına getirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sâhibüssalât, Târîhu'l-menn bi'l-imâme ʿale'l-müstazʿafîn (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1964, s. 515; İbnü'l-Kerdebûs, Târîhu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 125; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 507-508; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telhîsi ahbâri düveli'l-magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân – Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 378 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 4 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (Kettânî), s. 155-158; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. Mustafa Ebû Dayf Ahmed), Dârülbeyzâ, ts., s. 442 vd.; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 241 vd.; Himyerî, Sıfatü Cezîreti'l-Endelüs (nşr. E. Levi-Provençal), Kahire, ts., s. 12-13, 20; İbnü'l-Kadî, Cezvetü'l-iktibâs, Rabat 1973-74, II, 555-556; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 154; II, 309-313; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 268, 295, 321-322; Selâvî, Kitâbü'l-İstiksâ, Kahire 1984, I, 164 vd.; Ziriklî, el-Aʿlâm, X, 267-268; Muhammed Abdülkādir İnân, ʿAsrü'l-Murâbıtîn ve'l-

Muvahhidîn fi'l-Endelüs, Kahire 1964, II, 140-248; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Mezâhirü'n-nehdati'l-hadîsiyye fî ʿahdi Yaʿkūbe'l-Mansûri'l-Muvahhidî, Tatvan 1402/1982, I, 49 vd.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 57-58; J. Simonet, Historia de Los Mozarabes de Espanêa, Madrid 1983, IV, 762 vd.; İbrâhim Harekât, el-Magrib ʿabre't-târîh, Dârülbeyzâ 1984, I, 273-280; İsâm Sâlim, Cüzürü'l-Endelüsi'l-Mensiyye, Beyrut 1984, s. 318 vd.; C. Sanchez-Albornoz, Espana Musulmana, Madrid 1986, II, 323-333; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Dirâsât fî târîhi'l-Magrib ve'l-Endelüs, İskenderiye, ts., s. 345 vd.; Sa'd Zağlûl, "el-ʿAlâka beyne Selâhiddîn ve Ebî Yûsuf Yaʿkūb el-Mansûr b. Yûsuf b. ʿAbdilmüʾmin el-Muvahhidî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VI-VII, İskenderiye 1952-53, s. 84-100; A. Huici Miranda, "Abū Yūsuf Yaʿkub", EI² (İng.), I, 165-166.

Mehmet Özdemir

EBÛ ZEHRE, Muhammed

(bk. MUHAMMED EBÛ ZEHRE)

EBÛ ZER el-GIFÂRÎ

أبو ذر الغفاري

Ebû Zer Cündeb b. Cünâde b. Süfyân el-Gıfârî (ö. 32/653)

Servet terâkümü konusundaki görüş ve mücadelesiyle tanınan sahâbî.

Künyesiyle meşhur olduğundan adı âdeta unutulmuştur. Bu sebeple adının Berîr, Büreyr, Yezîd, Yüreyr, babasının adının Seken veya Abdullah olduğu da söylenmektedir. Haram aylar*da bile baskın yapmaktan, yağmacılıktan ve yol kesmekten çekinmeyen Gıfâr kabilesine

mensuptur. Müslüman olmadan önce Ebû Zerr'in de yol kesip yağmacılık yaptığı, hatta kabilesinin en atılgan ve gözü pek yağmacılarından olduğu nakledilir. Ancak Gıfâr halkı gibi putlara tapmaz, onlardan nefret ederdi. Bizzat belirttiğine göre İslâmiyet'i kabul etmeden iki üç yıl önce Allah'a ibadet etmeye başladı. Hanîfler'le yakın ilgisi olduğu anlaşılan Ebû Zer, Mekke'de Hz. Peygamber'in bir olan Allah'a inanmaya davet ettiğini duyunca oraya gitti ve birçok güçlükten sonra Resûlullah'ı bularak müslüman oldu. Yine kendisinden nakledildiğine göre Hz. Peygamber Gıfâr kabilesinden birinin gelip müslüman olmasına hayret etmiş, Allah Teâlâ'nın dilediğine hidâyet nasip edeceğini söylemiştir (İbn Sa'd, IV, 223). İlk bedevî müslüman diye bilinen Ebû Zerr'in dördüncü veya beşinci kişi olarak İslâmiyet'i kabul ettiğine dair rivayete göre bu olayın bi'setin ilk yıllarında meydana geldiği söylenebilir. Kâbe'nin yanına giderek Müslümanlığını ilân eden Ebû Zer müşrikler tarafından kıyasıya dövüldü; ancak Abbas b. Abdülmuttalib'in araya girmesiyle ölümden kurtuldu. Ertesi gün yine aynı yerde müslüman olduğunu söyleyip dövülünce Hz. Peygamber onu, kabilesinin halkını İslâmiyet'e davet etmek üzere geri gönderdi ve çağrılmadıkça Mekke'ye gelmemesini istedi. Ebû Zer aldığı emri aynen uyguladı ve gayretleri sayesinde kabile halkının yarısı İslâmiyet'i kabul etti. Bu dönemde onun Kureyş kervanlarına baskınlar düzenlediği, bunlardan kelime-i şehâdet getirenlere mallarını geri verdiği, ele geçirdiği ganimetleri kabilesinden sadece müslüman olanlara dağıttığı

rivayet edilmektedir (İbn Sa‘d, IV, 222, 224).

Ebû Zer Uhud (3/625) veya Hendek (5/627) Gazvesi’nden sonra Medine’ye hicret etti. Ashâb-ı Suffe ile beraber Mescidi Nebevî’de yatıp kalktığı için her an Hz. Peygamber’in yanında ve hizmetinde bulundu. Hatta ashâb-ı Suffe akşam yemeklerinde zengin sahâbîlerin evlerine dağıtıldığı zaman bile o hep Resûl-i Ekrem’in evine misafir olurdu (İbnü’l-Cevzî, Telbîsü iblîs, s. 173).

Ebû Zer, Medine yakınlarında Gabe mevkiinde Hz. Peygamber’in sağmal develerine çobanlık ederken Uyeyne b. Hısn’ın baskınına uğradı ve çıkan çatışmada oğlunu kaybetti (Muharrem 6/Haziran 627). Bu yılın muharrem ayında yapılan Zâtürrika‘ Gazvesi ile şâban (aralık) ayında yapılan Benî Mustalik Gazvesi esnasında Resûl-i Ekrem’in vekili olarak Medine’de kaldığına dair rivayetler zayıf görünmektedir. Aynı yılın şevval ayında (Şubat 628) Hz. Peygamber’in çobanlarını öldüren Ureyneliler’i yakalayan yirmi kişilik grubun içinde o da vardı. Emirlik isteği Hz. Peygamber tarafından uygun bulunmadı ve bu konuda yetersiz olduğu kendisine ifade edildi (Müslim, “İmâret”, 16-17). O günden sonra Ebû Zer ölünceye kadar hiçbir devlet görevine talip olmadı, verilen görevleri de kabul etmedi. Mekke fethinde ve Huneyn Gazvesi’nde kendi kabilesinin sancağını taşıdı. Hz. Peygamber onun hep yanında bulunmasını ister ve bazı konularda görüşünü alırdı. Resûl-i Ekrem son hastalığı sırasında da Ebû Zerr’i yanına çağırtmış ve kendisini kucaklamıştı.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra halifeliğe Hz. Ali’nin daha lâyık olduğu kanaatini taşımakla birlikte Hz. Ebû Bekir’e biat edildiğini görünce o da biat etti. Hz. Ömer’in hilâfeti söz konusu olunca hilâfetle ilgili görüşü değişmemekle beraber ona da biat etti. Hz. Ömer sahâbîlere maaş bağladığı zaman Bedir Gazvesi’ne katılmadığı halde Ebû Zerr’i Bedrî kabul ederek ona Bedrîler kadar atâ* bağladı. Bu dönemde muhtemelen fetihlere iştirak etmek üzere Suriye’ye gitti; kendisine bağlanan atâ ile cihad için at satın alıp besledi ve atları başka mücahidlerle nöbetleşe kullandı. Onun atlarının Humus’ta bulunduğu da söylenmektedir. Hz. Ömer ile birlikte Kudüs’ün (18/639), daha sonra da Amr b. Âs ile Mısır’ın fethine (20/641) katıldı. Mısır fethedildikten sonra orada bir müddet kaldı. Hz. Ömer’in hilâfetinin son yıllarında Medine’de bulunduğu anlaşılmaktadır (İbn Sa‘d, II, 336).

Hz. Osman’a ilk biat edenlerden biri olmakla beraber onun yaşlılığı ve yumuşak tabiatı sebebiyle başarılı olamayacağından endişe ediyordu. Bu dönemde de fetih hareketlerinin içinde bulundu. Muâviye’nin idaresinde Ammûriye’ye kadar giden ordu ile Anadolu fetihlerine (23/643-44), yine onun Suriye valiliği esnasında yapılan Kıbrıs fethine katıldı. Suriye’de bulunduğu sıralarda Muâviye’nin bazı harcamalarını ve müslümanların ihtiyaç fazlası mallarını Allah yolunda sarfetmeyip biriktirmelerini (kenz) şiddetle eleştirdi. Ebû Zerr’in bu görüşleri bilhassa fakir halk ile yönetime muhalif kimseler arasında ilgi gördü ve hem yönetim hem de zenginler aleyhine bir hareketin başlamasına sebep oldu. Suriye Valisi Muâviye ile araları açılınca Muâviye halkın onunla konuşmasını yasakladı ve kendisini ileri gelen bazı sahâbîlere şikâyet etti. Bu tedbirlerden bir sonuç alamayınca durumu Hz. Osman’a bildirdi. Hz. Osman Ebû Zerr’i Medine’ye çağırdı (30/650-51). Görüşlerini açıklamaktan orada da vazgeçmemesi üzerine Rebeze’ye gidip orada yaşaması uygun görüldü. Medine’ye 3 mil mesafede Mekke yolu üzerindeki bir su kenarında bulunan Rebeze’de Gıfâr kabilesinin bazı mensupları zaman zaman çadır kurup otururlardı; kendisi de Hz. Peygamber zamanında zekât develerini burada otlatırdı. Hz. Osman, tenha olması ve burada Ebû Zerr’in tanıdıklarının bulunması gibi sebeplerle bu yeri seçmişti. İbn Sa‘d ise Ebû Zerr’in Rebeze’ye kendi isteğiyle gittiğini kaydetmektedir (et-Tabakat, IV, 227); buna karşılık Ya‘kūbî (Târîh, II, 172) ve muhtemelen ondan faydalanan Mes‘ûdî (Mürûcü’z-zeheb, II, 350) onun Mekke, Basra, Kûfe veya Dımaşk’a gitmeyi arzu ettiğini, ancak Hz. Osman’ın bunu kabul etmediğini ileri sürmektedirler. Ebû Zerr’in Rebeze’ye halife ile aralarındaki anlaşmazlık sebebiyle gittiği kesin olmakla beraber burayı hangisinin uygun gördüğünü tesbit etmek mümkün değildir. Hz. Osman’ın Ebû Zerr’e Rebeze’ye giderken bir miktar deve ile iki hizmetçi verdiği, ayrıca günlük hesabıyla atâ bağladığı nakledilir (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 115). Ebû Zer ailesiyle birlikte Rebeze’ye hareket ettiği sırada Hz. Ali ile oğulları

Hasan ve Hüseyin, Ammâr b. Yâsir ve Akīl b. Ebû Tâlib bir müddet birlikte yürüyerek onu uğurladılar.

Rebeze’de iki yıl kadar münzevi bir hayat süren Ebû Zer, Hz. Osman’ın isteği üzerine zaman zaman Medine’ye gidip geldi. Halifeye isyan

edeceklerini söyleyerek kendisine liderlik teklif eden bazı yönetim aleyhtarlarına yüz vermediği gibi onlara halifeye bağlı kalmalarını ve onu küçük düşürecek hareketlerden uzak durmalarını tavsiye etti.

Ebû Zer el-Gıfârî, 32 yılının Zilhicce ayında (Temmuz 653) Rebeze'de vefat etti. Cenaze namazını, bir kafile ile oradan geçmekte olan Abdullah b. Mes'ûd'un kıldırdığı söylenir. Evinde Ebû Zerr'e yetecek kadar kefen bezi bulunmadığı, kafiledeki bir gencin onu kendisine ait bezlerle kefenleyip cenaze namazını kıldırdığı da nakledilir. Bir rivayete göre ise cenaze namazını Cerîr b. Abdullah kıldırmıştır. Diğer bazı sahâbîler gibi Ebû Zerr'in de İstanbul'da Ayvansaray semtinde bir makam - kabri bulunmaktadır (İst.A, IX, 4860-4861). Hanımı, kızı ve bir hizmetçiden ibaret ailesine üç merkep, birkaç keçi ile diğer bazı hayvanların miras kaldığı ve Hz. Osman'ın ailesini Medine'ye götürüp kendi ailesi arasına aldığı zikredilmektedir.

Ebû Zer esmer, iri cüsseli, uzun boylu ve gür saçlı bir kimseydi. İslâmiyet'ten önce yol kesen ve canlara kıyan bu sert tabiatlı insan İslâm'ın terbiyesiyle tamamen değişmiş, fakir ve düşkünlerin hâmisi olmuş, yaptığı bir kusurdan dolayı kendisini bağışlamasını istediği bir zencinin ayağının altına yanağını koyacak kadar mahviyetkâr, hizmetçisiyle aynı elbiseyi giyecek ve aynı yemeği yiyecek kadar mütevazi bir kimse haline gelmişti. Aynı zamanda cesur, doğru, açık kalpli bir kişiydi. Hz. Peygamber onun hakkında, "Gökkubbenin altında ve yeryüzünün üstünde Ebû Zer'den daha doğru sözlü kimse yoktur" demiştir (Tirmizî, "Menâkıb", 35; İbn Mâce, "Mukaddime", 11). Allah'ın emirlerine te'vile kaçmadan uyar, cihaddan geri kalmaz ve dünyevî zevklere değer vermezdi. Rivayet edildiğine göre Ebû Zer, insanın helâl rızık kazanmak ve âhireti elde etmek için yaşaması gerektiğine inanır, üçüncü bir hedefi zararlı görürdü. Dolayısıyla paranın da aile fertlerine helâl lokma yedirmek ve âhiret yolunda sarfetmek için kazanılması gerektiğini söylerdi. Hz. Peygamber'in onun hakkında, "Ebû Zer yeryüzünde Îsâ b. Meryem'in zühdüyle yürür" dediği nakledilmektedir (Tirmizî, "Menâkıb", 35).

Ebû Zerr'in ilmî kudret bakımından Abdullah b. Mes'ûd'un dengi olduğu rivayet edilir. Hz. Peygamber'le devamlı bir arada bulunması ve aklına takılan her şeyi ona sorması sebebiyle ilimde üstün bir seviye kazanmıştır.

Hz. Ali, Ebû Zerr'in Resûl-i Ekrem'den elde ettiği ilimde âciz kaldığını ifade eden sözüyle (İbn Sa'd, II, 346, 354; IV, 232) herhalde onun, bildiği her şeyi tam olarak öğretmeye ve yaymaya imkân bulamadığını anlatmak istemiştir. Çünkü Ebû Zer ömrünün büyük bir kısmını fetih hareketlerine katılarak geçirmiş, hayatının son döneminde de münzevi bir hayat yaşamak zorunda kalmıştır. Fakat ilmi yaymanın gerekli olduğuna inandığı ve Hz. Peygamber de kendisine bu yönde tavsiyede bulunduğu için, şartlar ne olursa olsun bildiği gerçekleri imkân ölçüsünde açıklamaktan geri kalmamış, duyduğu hadisleri rivayet etmiş ve kendisine sorulan konularda fetvalar vermiştir. Fazla hadis rivayet etmesi sebebiyle Hz. Ömer'in onu birkaç arkadaşıyla birlikte Medine dışına çıkarmadığı da söylenir (İbn Sa'd, II, 336; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel, I, 62). Halka bazı şeyler anlattığı bir sırada bir adamın Ebû Zerr'e yaklaşarak Hz. Osman'ın kendisini bundan menettiğini hatırlatması üzerine, bir kelime de olsa Hz. Peygamber'den duyduklarını anlatmaktan geri durmayacağını söylemesi (Buhârî, "ʿİlim", 10) onun bu konudaki titizliğini göstermektedir. Bununla beraber Ebû Zerr'in rivayetlerinin en çok yer aldığı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde tekrarlarıyla birlikte 281 hadisi bulunmaktadır; bu sayı Buhârî ve Müslim'de otuz üçtür. İlmî faaliyetlere yeteri kadar zaman bulamaması ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun yıllar yaşamaması, onun rivayetlerinin azlığının başlıca sebeplerini teşkil eder. Ebû Zer'den pek çok sahâbî ve tâbiî rivayette bulunmuştur. Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Ömer, Zir b. Hubeyş, Saîd b. Müseyyeb ve Atâ b. Yesâr bunlardan bazılarıdır.

Servet Hakkındaki Görüşleri. "Altın ve gümüşü Allah yolunda sarfetmeyip biriktirenleri" elem verici bir azap ile korkutan âyetlere dayanarak (et-Tevbe 9/34, 35) diğer sahâbîlerin aksine, ihtiyaç fazlası malın Allah yolunda harcanması gerektiğini savunur, hatta bazı rivayetlere göre Hz. Peygamber'in de bu kanaatte olduğunu söylerdi. Halbuki ashabın bir kısmı bu âyetlerin zekât âyetleriyle neshedildiğini, birçoğu ise bunların zekât vermeyenleri hedef aldığını söylüyordu. Hz. Ali âyetlerin, 4000 dirhemden fazla olan malı Allah yolunda harcamayarak biriktirenler hakkında indiğini, Muâviye ise bu âyetlerle Ehl-i kitabın kastedildiğini ileri sürmekteydi.

Zekât mükellefi olabilmek için elde ihtiyaç fazlası bir miktar malın bulunması gerektiğine göre ihtiyaç fazlası malın dağıtılması konusunda hassasiyet gösteren Ebû Zerr'in bu gerçeği bilmemesi ve burada sözü edilen

fazla malla zekât nisabına dahil malı kastetmiş olması düşünülemez. Eğer bu malı ihtiyaç fazlası olarak görüp onun da Allah yolunda harcanması gerektiği üzerinde durmuşsa, halkın büyük maddî sıkıntı içinde bulunduğu bir dönemde böyle bir ictihadı benimsemiş olduğu düşünülebilir. Nitekim ilk iki halife dönemiyle Hz. Osman devrinin ilk yıllarında onun bu görüşleri savunduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. İhtiyaç fazlası mallar konusunda farklı ictihadlarda bulunan diğer sahâbîlerden hiçbirinin yönetimle ihtilâfa düşmemesi, Ebû Zerr'in söz konusu ihtilâfının ictihadı dolayısıyla değil siyasî sebeplerle olduğunu göstermektedir. Zira onun görüşleri fakir halkla birlikte yönetim aleyhtarlarının da işine yaramış, böylece mesele siyasî bir veche kazanmıştı.

Ebû Zerr'in görüşlerinde sosyalizm ve komünizmin belirtilerini bulmak isteyenlerin bir sonuca varamamaları tabiidir. Zira onun imanı, sahip olduğu ahlâkî değerler ve İslâmiyet'in sosyal adalet anlayışının bir tezahürü olan görüşleriyle bu sistemleri telif etmek mümkün değildir.

Ebû Zer yaşadığı devirden itibaren dikkatleri üzerine çekmiş, hatta bazan istismar edilerek kendisiyle ilgili haberler uydurulmuştur (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 114). İbn Teymiyye onun rivayet ettiği, "Ey kullarım, ben zulmetmeyi kendime haram kıldım" meâlindeki hadîs-i kudsîyi şerhetmiş, Abdülalî Abdülhamîd Hâmid bu şerhi İnʿâmü'l-bârî fî şerhi hadîsi Ebî Zerri'l-Gıfârî

adıyla yayımlamıştır (Bombay 1407/1989). Ebû Zerr'in hayatına dair müstakil eserler de yazılmıştır. Bunlar arasında Salâh Azzâm'ın Şehîdü'l-kelime Ebû Zer el-Gıfârî (Kahire 1966); Abdülhalîm Mahmûd'un Ebû Zer el-Gıfârî ve'ş-şüyûʿiyye (Kahire 1976, 1981); Muhammed Ali es-Sûrî'nin Asdaku ehli zamânihî Ebû Zer el-Gıfârî el-iştirâki'l-mutârid (Beyrut 1979); Muhammed Azraf'ın Ebû Zer el-Gıfârî (Dakka 1980); Mahmûd Şelebî'nin Hayâtü Ebî Zer (Beyrut 1981); Muhammed Ali'nin Hel karaʾte Ebâ Zer (Beyrut 1981); Muhsin el-Emîn'in Ebû Zer el-Gıfârî (Beyrut 196?); Münîr Gadbân'ın Ebû Zer el-Gıfârî ez-zâhidü'l-mücâhid (Zerka 1390/1970); Abdülmecîd Muhammed el-Aktaş'ın Ebû Zer el-Gıfârî ve ârâʾühû fi's-siyâse ve'l-iktisâd (Amman 1405/1985); Ali b. Sâib el-Amrî'nin en-Nübze fî tercemeti Ebî Zer ve târîhi Rebeze (Riyâd 1407) ve Hüsni Şeyh Osman'ın Hâzâ Ebû Zer: Târîhu'l-hayâti'l-ictimâʿiyye ve's-siyâsiyye ve'l-iktisâdiyye

fi’l-müctemaʿi’l-İslâmî (Cidde 1410/1990) adlı eserleri sayılabilir. Ebû Zer hakkında Farsça olarak yazılmış eserler de vardır. Bunlardan Ali Rızâ Allahyârî’nin Ebû Zerr-i Gıfârî (Tahran 1964) ve Muhammed Muhammedî İştihârdî’nin Sîmâ-yi Ebû Zerr-i Gıfârî: Şehîd-i Rebeze (Kum 1974) adlı eserleri zikredilebilir. Ali Şeriatî’nin Ebû Zerr-i Gıfârî’si (Meşhed, ts.), Abdülhamîd Cûde es-Sehhâr’ın aynı adı taşıyan Arapça eserinin Şiî rivayetlerle genişletilmiş Farsça tercümesinden ibarettir. Ali Şeriatî’nin bu tercümesi Salih Okur tarafından Sosyal Adaletçi Ebû Zer-i Gıfârî adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1987). A. J. Cameron’un da Abû Dharr al-Ghıfârî an Examination of his Image in the Hagiography of Islam (London 1973) başlıklı bir çalışması vardır.

Türk Ansiklopedisi’nde Ebû Zer el-Gıfârî hakkında, “Hazreti Peygamber tarafından özellikle övülen dört uludan biridir (ötekiler: Ali, Selman ve Mikdâd)” denmesi (XIV, 283), bu konuda Şiî kaynaklara bağlı kalındığı kanaatini uyandırmaktadır. Zira çeşitli meziyetleri sebebiyle Hz. Peygamber’in övdüğü pek çok sahâbî vardır. Bu eserdeki bilgileri tekrarlayan diğer bazı ansiklopedilerde de Ebû Zer hakkında yanlış bilgilere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 144-181; Buhârî, “ʿİlim”, 10; a.mlf., et-Târîhu’l-kebîr, II, 221; Müslim, “İmâret”, 16-17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11; Tirmizî, “Menâkıb”, 35; Vâkıdî, el-Megazî, bk. İndeks; İbn Sa‘d, et-Tabakat, II, 80, 336, 346, 354; III, 555; IV, 219-237; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 62; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 2, 67, 152, 195, 252-253; Ya‘kūbî, Târîh, II, 124, 163, 171-174; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 510; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Abdülhamîd), II, 348-351; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 215; IV, 61-65; İbnü’l-Cevzî, Telkıhu fühûmi’l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 140, 174, 364; a.mlf., Telbîsü iblîs, Kahire 1340, s. 172, 173, 187, 190; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 113-116, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Üsdü’l-gābe (Bennâ), I, 357-358; VI, 99-101; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 46-78; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 327-332; İbn Hacer,

el-İsâbe, IV, 62-64; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, XII, 90-91; Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XIII, 311-318; Tecrid Tercemesi, V, 26-27; A. Süheyl Ünver, İstanbul'da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 28; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, s. 158-159; Münîr Muhammed Gadbân, Ebû Zer el-Gıfârî ez-zâhidü'l-mücâhid, Zerkā 1390/1970; Tabâtabâî, el-Mîzân fî tefsîri'l-Kurʾân, Beyrut 1393-94/1973-74, IX, 247-266; Rifʿat el-Avdî, el-İktisâdü'l-İslâmî ve'l-fikrü'l-muʿâsır I, Kahire 1974, s. 376-381; Ali Şeriatî, Ebû Zerr-i Gıfârî, Meşhed, ts.; Muhammed Cevâd Âlü'l-Fakıh, Ebû Zer el-Gıfârî, Beyrut 1400/1980; Abdülmecîd Muhammed el-Aktaş, Ebû Zer el-Gıfârî ve ârâʾühû fi's-siyâse ve'l-iktisâd, Amman 1405/1985; Hüsni Şeyh Osman, Hâzâ Ebû Zer, Cidde 1410/1990; Ulrich Haarmann, "Abu Dharr-Muhammad's Revolutionary Companion", MW, LXVIII/4 (1978), s. 285-289; Abdülhâdî el-Fadlî, "Kabru Ebî Zer", el-Mevsim, II/8, Şam 1990, s. 1357-1366; TA, XIV, 283; M. Th. Houtsma, "Ebû Zerr", İA, IV, 61; "Ebûzer el-Gaffârî", İst.A, IX, 4860-4861; J. Robson, "Abu Dharr", EI[2] (İng.), I, 114-115.

Abdullah Aydınlı

EBÛ ZER el-HALEBÎ

أبو ذر الحلبي

Ebû Zer Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (ö. 884/1480)

Muhaddis, Şâfiî fakihi, edip ve tarihçi.

9 Safer 818'de (20 Nisan 1415) Halep'te doğdu. Babaannesi, Ömer b. Muhammed el-Acemî'nin kızı olduğu için babası gibi Sıbt İbnü'l-Acemî olarak da tanınır. İlk tahsiline babasının yanında başladı. Daha sonra İbn Hatîb en-Nâsıriyye, İbn Mektûm er-Rahbî ve Şemsü's-Selâmî'den fıkıh, İbnü'l-Azâzî ve Şemsü'l-Malatî'den Arapça, İbn Hacer el-Askalânî ve diğer bazı muhaddislerden hadis okudu.

Ebû Zer önceleri edebiyata ilgi duymuş ve bu alanda birçok eser telif etmiştir. Daha sonra çalışmalarını hadis ve fıkıh sahasında yoğunlaştırmış, üstün zekâsı ve güzel ahlâkı sebebiyle hocası İbn Hacer'in takdirini kazanmıştır. Son yıllarında hâfızasını kaybetmiş ve gözleri görmez olmuştu. 15 Zilkade 884'te (28 Ocak 1480) vefat eden Ebû Zerr'in hayır sahibi, çevresinde daima saygı gören, zâhid ve alçak gönüllü bir ilim adamı olduğu rivayet edilir.

Eserleri. 1. Mevlidü'n-nebiyyi'l-ʿazam. Hz. Peygamber'in doğumundan ve kısaca hayatından bahseden bir eserdir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7886/2). 2. Kurretü'l-ʿayn fî fazli'ş-şeyhayn ve's-sıhreyn ve's-sıbtayn. Hulefâ-yi Râşidîn ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin hakkında yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1186/2); 3. en-Nâzırü's-sahîh ʿalâ Câmiʿi's-sahîh (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 72). Bunların dışında kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Tavzîh li-mübhemâti'l-Câmiʿi's-saḥîḥ Mübhemâtü Müslim, Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb (İbnü'l-Adîm'in Bugyetü't-taleb adlı eserine yazdığı zeyil), Şerhu'ş-Şifâʾ, Şerhu Mesâbîhi's-sünne, Risâle fi'l-ʿamel bi-rubʿi'l-usturlâb, ʿArûsü'l-efrâh fîmâ yukālü fi'r-râh, ʿİkdü'd-dürer ve'l-leʾâl fîmâ yukālü fi's-silsâl,

el-Hilâlü’l-müstenîr fi’l-ʿizâri’l-müstedîr, et-Tavzîh li’l-evhâmi’l-vâkıʿa fi’s-sahîh (Sehâvî, I, 198-199; Keşfü’z-zunûn, I, 292; Brockelmann, II, 76).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, ed-Davʾü’l-lâmiʿ, I, 198-200; Süyûtî, Nazmü’l-ʿikyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 30-31; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VII, 339; Keşfü’z-zunûn, I, 249, 292, 553; II, 1012, 1054, 1133, 1151, 1325, 1520, 1583, 1701, 2046; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîhi Halebi’ş-şehbâʾ, Halep 1342/1923, I, 2527; V, 279; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 222-223; Brockelmann, GAL Suppl., II, 76; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 134; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 85.

Ali Öngül

EBÛ ZER el-HEREVÎ

أبو ذر الهروي

Ebû Zer Abd b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 434/1043)

Sahîh-i Buhârî râvilerinden Horasanlı hadis hâfızı.

Kendisinden nakledildiğine göre 355 (966) veya 356 (967) yılında Herat'ta doğdu. Memleketinde, dedelerinden Semmâk'e nisbet edilerek İbnü's-Semmâk

diye tanındı. Ensârî, Mekkî nisbeleriyle ve oğlu Îsâ'dan dolayı Ebû Îsâ künyesiyle de anılır. Ebû Zer Herat'ta İbn Hamîrûye gibi muhaddislerden hadis okudu. Daha sonra tahsil için İslâm ülkelerini dolaşmaya başladı. Basra'da Hilâl b. Muhammed, Bağdat'ta Dârekutnî ve Bâkıllânî, Dımaşk'ta Abdülvehhâb b. Hasan el-Kilâbî, Mısır'da Ebû Müslim el-Kâtib, Mekke'de İbrâhim b. Muhammed ed-Dîneverî'den faydalandı. Sahîh-i Buhârî'nin üç meşhur râvisi Abdullah b. Ahmed b. Hammûye el-Hamevî'den 373'te (983-84) Serahs'ta, İbrâhim b. Ahmed el-Müstemlî'den 374'te (984-85) Belh'te, Muhammed b. Mekkî el-Küşmîhenî'den 387'de (997) Merv'de Sahîh-i Buhârî'yi okudu ve bu eseri daha sonra Horasan, Bağdat ve Mekke'de okuttu. Hatîb el-Bağdâdî Ebû Zerr'in Bağdat'ta hadis okuttuğunu, fakat o sırada kendisinin Bağdat'ta bulunmadığını söylemektedir. Mekke'de bir süre ikamet ettikten sonra civardaki havadar köylerden bir kadınla evlenerek oraya yerleşti. Kitapları Mekke'deki evinde dururdu. Hac mevsiminde hacceder ve talebelere hadis okuturdu.

Sahîh-i Buhârî'yi Buhârî'nin talebesi ve en önemli râvisi Firebrî'nin üç tanınmış öğrencisinden okumuş olması ve onlara ait üç nüshadan bir nevi tenkitli nüsha meydana getirerek onu Mekke'de hac mevsiminde yıllarca okutması kendisine ve nüshasına büyük şöhret kazandırdı. Bu hizmeti sebebiyle Sahîh-i Buhârî'nin üçüncü nesil râvileri içinde en önemlisi sayıldı. Sahîh-i Buhârî'nin güvenilir tenkitli bir metnini elde etmek isteyen Ali b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1302), kendisine kadar gelen pek çok

nüshayı göz önüne alarak bunları dört gruba ayırdı. “He” rumuzuyla zikrettiği Ebû Zer nüshasını bu dörtlü gruptan biri kabul etti. İbn Hacer el-Askalânî, daha eski nüshalara sahip olduğu halde Ebû Zer nüshasını Fethu’l-bârî adlı şerhine esas aldı. Pek çok hadis talebesi bu önemli hadis kitabını Ebû Zer’den dinlemek için Mekke’ye gelirdi. Ölümünden sonra Sahîh-i Buhârî nüshasını Mekke’de okutan oğlu Ebû Mektûm Îsâ b. Ebû Zer, eseri kendisinden iki defa okuyup Endülüslüler’e rivayet eden Ebû Abdullah İbn Manzûr, Ebü’l-Velîd el-Bâcî, İbn Dilhâs, şeyhülkurrâ İbn Şüreyh ve Ebû Sâlih el-Müezzin ona talebelik ettiler. İbn Abdülber enNemerî ile Hatîb el-Bağdâdî de kendisinden icâzet yoluyla rivayette bulundular.

Bağdat’ta bulunduğu sırada devrinin en büyük hadis âlimi sayılan hocası Dârekutnî’nin, yolda rastladığı genç âlim Bâkıllânî’yi kucaklayıp öpmesi Ebû Zerr’in Bâkıllânî’yi tanımasına vesile oldu. Bağdat’ta Ehl-i sünnet muhaliflerine karşı sünneti savunan Bâkıllânî’den kelâm ilmini ve Eş‘arî’nin görüşlerini öğrendi; sonra da onun gibi fıkıhta Mâlikî, itikadda Eş‘arî mezhebini benimsedi. Mekke’de kelâm ilmini Ebû Zer el-Herevî’den öğrenen Mağribli ve Endülüslü öğrencileri, daha önce aklî ilimlerin okutulmadığı memleketlerine bu ilimlerin girmesini sağladılar.

Ebû Zer 5 Zilkade 434’te (16 Temmuz 1043) Mekke’de vefat etti. 433 (1042) ve 435’te (1044) öldüğünü söyleyenler de vardır.

Eser yazmak ve talebe okutmak dışında bir şeyle meşgul olmayan Ebû Zer el-Herevî zâhidâne yaşar ve eline geçeni etrafındakilere dağıtırdı. Onun, talebesi Kayrevanlı fakih Ebû İmrân el-Fâsî ile arasında geçen şu olay dikkat çekicidir: Fâsî, Ebû Zerr’in köyde bulunduğu bir sırada Mekke’deki evine giderek kütüphanesine bakan memurdan, Herevî’den okuyacağı bazı kitapları istinsahına yardımcı olmasını istedi. Buna yetkisi bulunmadığını ifade eden kütüphane memuru istediği kitabı kendisinin alabileceğini söyledi; Fâsî de bazı kitapları istinsah etmeye başladı. Bunu duyan Ebû Zer hemen Mekke’ye geldi ve kitaplarını Fâsî’den geri alarak bunları ona rivayet etmeyeceğine yemin etti. Olayı nakleden Zehebî, hem Fâsî’nin hem de Herevî’nin davranışını aşırı bulur.

Eserleri. Ebû Zer el-Herevî’nin pek çok eser kaleme aldığı söylenir.

Bunlardan bazıları şunlardır: 1. Fevâʾid. Bir nüshası, Bağdat'ta Evkaf Kütüphanesi'nde bir mecmua içinde bulunmaktadır (nr. 2886/9, Talas 3240). 2. Ehâdîs. Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de nüshası mevcuttur (Sezgin, I, 231). 3. el-Müstedrek ʿalâ Sahîhi'l-Buhârî ve Müslim. Zehebî, el-Müsnedü's-sahîhi'l-mücerred ʿale'l-Buhârî ve Müslim diye de anılan eseri görüp ondan faydalandığını söyler. 4. Muʿcemü'ş-şüyûh. Bazı kaynaklar eserde 1100 âlim hakkında bilgi verildiğini kaydetmekte, ancak kitabı iyi tanıdığı anlaşılan Abdülhay el-Kettânî eserde 329 âlim ile 620 hadisin yer aldığını söylemektedir (Fihrisü'l-fehâris, II, 611). Bunun dışında, Ebû Zerr'in kendileriyle görüştüğü halde rivayette bulunmadığı âlimlere dair bir eseri olduğu kaydedilmektedir. Muhtemelen bu iki eserdeki âlimlerin sayısı 1100'ü bulmaktadır.

Ebû Zerr'in bunlardan başka, kendisine gelen rivayetlerden faydalanarak kaleme aldığı Allah'ın sıfatlarına dair es-Sünne ve's-sıfât ile ed-Duʿâʾ (ed-Deʿavât), Fezâʾilü'l-Kurʾân, Delâʾilü'n-nübüvve, Fezâʾilü Mâlik b. Enes, Mesânîdü'l-Muvattaʾ (el-Muvattaʾât), Kerâmâtü'l-evliyâʾ, el-Menâsik, Beyʿatü'l-ʿAkabe, Mâ ruviye fî bismillâhirrahmânirrahîm, Fezâʾilü'l-ʿîdeyn, Fazlü yevmi ʿâşûrâʾ, er-Rüʾyâ ve'l-menâmât, er-Ribâ, el-Yemînü'l-fâcire ve şehâdetü'z-zûr ve et-Tefsîr adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 141; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 255-256; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîhu Nîsâbûr (nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403, s. 1360; İbn Hayr, Fehrese, s. 286-287; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VIII, 115-116; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 514; Zehebî, Tezkîretü'l-huffâz, III, 1103-1108; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 554-563; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, V, 201-202; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 132-133; Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, V, 539-541; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn, I, 372-374; Keşfü'z-zunûn, I, 441; II, 1672-1673, 1735, 1830; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 437-438; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 104-105; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 157-158, 159; II, 610-611;

Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 65-66; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 66; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 253; Sezgin, GAS, I, 231; a.mlf., Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 177-191; J. Fück - Halle, “Beitrage zur Überlieferungsgeschichte von Buhârî’s Traditionssammlung”, ZDMG, sy. 92 (1938), s. 72-75; J. A. Wakin, “Abū Darr Heravī”, EIr., I, 269.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ ZEYD el-BELHÎ

(bk. BELHÎ, Ebû Zeyd)

EBÛ ZEYD el-ENSÂRÎ

أبو زيد الأنصاري

Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (ö. 215/830)

Basra mektebine mensup dil ve edebiyat âlimi.

119 (737) yılında Basra'da doğdu. Dedesi Ebû Zeyd Sâbit b. Zeyd el-Ensârî Hazrec kabilesinden olup Zeyd b. Sâbit başkanlığında Kur'ân-ı Kerîm'i toplayan heyet arasında yer almıştır. Ebû Zeyd kıraat ilmini ve Arap edebiyatını Ebû Amr b. Alâ ve Mufaddal ed-Dabbî, hadis ilmini de İbn Cüreyc, Saîd b. Ebû Arûbe gibi âlimlerden öğrendi. Talebeleri

arasında Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, İbn Sa'd, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî, Tirmizî ve Ebü'l-Aynâ gibi tanınmış âlim ve muhaddisler bulunmaktadır. İmam Şâfiî'nin dostu olan Ebû Zeyd, İmam Ebû Hanîfe ile de görüşmüş ve onun takdirini kazanmıştır.

İlme olan düşkünlüğü sebebiyle, Basra okuluna mensup olmasına rağmen geleneğin aksine Kûfeli Mufaddal ed-Dabbî'den ders almış ve ondan rivayette bulunmuştur. Halife Mehdî tanınmış âlimleri Bağdat'a çağırdığı zaman Ebû Zeyd'i de davet etmiştir.

Çağdaşları olan Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin onu otorite olarak kabul etmeleri ve Sîbeveyhi gibi bir âlimin ondan duyduklarını, "Sikadan duydum" diyerek rivayet etmesi Ebû Zeyd'in büyük bir dilci olduğunu göstermektedir. Müberred onun nahiv bilgisinin Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi ve Yûnus b. Habîb kadar olmamakla beraber lugat sahasında Yûnus derecesinde, nahivde Asmaî ve Ebû Ubeyde'den daha fazla bilgi sahibi olduğunu söyler. Câhiz, Ebû Ubeyd'in hata (lahn) yapmayan iki kişiden biri olduğunu kaydeder (el-Beyân ve't-tebyîn, II, 221).

Ebû Zeyd el-Ensârî Basra'da vefat etti. Çağdaşları onun iffetli ve dindar olduğunu özellikle belirtmektedir. Kaderiyye taraftarı olduğuna dair iddiayı

Ebû Hâtim er-Râzî reddetmiştir (bk. Yâkut, XI, 214). Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin sünenlerinde birer rivayeti yer alan Ebû Zeyd hakkında Yahyâ b. Maîn ile Ebû Hâtim er-Râzî sadûk* tabirini kullanmışlardır.

Eserleri. Başta dil ve edebiyat olmak üzere astronomi, meteoroloji ve botanik gibi çeşitli alanlarda otuzu aşkın eser telif ettiği kaydedilen Ebû Zeyd'in, çok azı zamanımıza kadar gelmiş olan eserlerinden dille ilgili olanları şevâhid yönünden çağdaşlarının eserlerine göre daha zengindir. Yayımlanan başlıca eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'n-Nevâdir (en-Nevâdir fi'l-luga). Ebû Zeyd bu eserinde, Mufaddal ed-Dabbî'den öğrendiği nâdir şiirlerle bizzat bedevîlerden duyduğu bazı nâdir recezleri ve garîb tabirleri toplamıştır. Ahfeş el-Asgar ve Ebû Hâtim es-Sicistânî tarafından yapılan lugat açıklamalarıyla günümüze kadar gelen eseri ilk defa Saîd eş-Şertûnî (Beyrut 1894, Âtıf Efendi Kütüphanesi'ndeki [nr. 2777/1] nüshadan ilâvelerin eklendiği tıpkıbasımı Beyrut 1387/1967), daha sonra da Ebû Zeyd el-Ensârî ve bu eseri hakkında bir çalışması (bk. bibl.) bulunan Muhammed Abdülkādir Ahmed yayımlamıştır (Beyrut 1981). 2. Kitâbü'l-Matar. Yağmur hakkındaki Arap atasözleri ve tabirlerini ihtiva eden eser, R. Gottheil (JAOS, XVI [1895], s. 288-312) ve Luvîs Şeyho tarafından (Beyrut 1905 ve el-Bulga fî şüzûri'l-luga adlı eser içinde [s. 100-106] Beyrut 1908) neşredilmiştir. 3. Kitâbü'l-Libe ͗ ve'l-leben. Ağız (yeni doğurmuş hayvanın ilk sütü) ve sütle ilgili kelime ve tabirleri ihtiva eden bu eseri de yine L. Şeyho el-Bulga fî şüzûri'l-luga içinde yayımlamıştır (s. 142-145). 4. Kitâbü'l-Hemz. L. Şeyho tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1911). 5. Kitâbü'n-Nebât. S. Nagelberg tarafından yayımlanmıştır (N. L. Kirchhein 1909). 6. Kitâbü'l-Emsâl. Bu eserden yapılmış bir seçmeyi, Halîl el-Atıyye Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki (nr. 1476) nüshayı esas alarak neşretmiştir (el-Mevrid, XV [Bağdad 1986], sy. II, s. 77-79; diğer eserleri için bk. Sezgin, VIII, 77-79).

İbrâhim Yûsuf es-Seyyid tarafından Ebû Zeyd el-Ensârî ve eserühû fî dirâsâti'l-luga adıyla ilmî bir çalışma yapılmıştır (Riyad 1400/1980).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 221; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 237; Sîrâfî, Ahbârü’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1955, s. 41-45; Tehzîbü’l-luga, I, 12-13; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakatü’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1984, s. 165-166; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 60; İbn Hazm, Cemhere, s. 373; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 77-80; İbn Hayr, Fehrese, s. 370-372; İbnü’l-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 125-129; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 212-217; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 30-35; Nevevî, Tehzîb, II, 235-236; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 378-380; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 494-496; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 126-127; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 8-9; Safedî, el-Vâfî, XV, 200-202; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 269-270; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IV, 4-5; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 582-583; a.mlf., el-Müzhir, II, 42; Dâvûdî, Tabakatü’l-müfessirîn, I, 186-187; Keşfü’z-zunûn, I, 265, 723; II, 1114, 1203, 1383, 1409, 1447, 1450, 1451, 1454, 1459, 1465, 1466, 1471, 1703; Hânsârî, Ravzâtü’l-cennât, IV, 48-50; Serkîs, Muʿcem, I, 312; Brockelmann, GAL, I, 103-104; Suppl., I, 162-163; a.mlf., “Ebû Zeyd”, İA, IV, 61-62; a.mlf., “Abu Zayd al-Ansarı”, EI² (İng.), I, 167; Îzâhu’l-meknûn, II, 221, 262, 277, 284, 286, 305, 316, 318, 322, 325, 332, 333, 339, 341, 344, 348, 351; Sezgin, GAS, IV, 332-333; VII, 344; VIII, 76-80; C. Zeydân, Âdâb, I, 408; M. Abdülkâdir Ahmed, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Nevâdirü’l-luga, Kahire 1980; Ahmed Şerkavî İkbal, Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 57, ayrıca bk. İndeks.

Hüseyin Elmalı

EBÛ ZEYD el-KUREŞÎ

أبو زيد القرشي

(ö. IV./X. yüzyıl [?])

İbn Ebü’l-Hattâb diye de anılan ve Cemheretü eşʿâri’l-ʿArab adlı eseriyle tanınan edip.

(bk. CEMHERETÜ EŞ‘ÂRİ’l-ARAB)

EBÛ ZEYD es-SEÂLİBÎ

(bk. SEÂLİBÎ, Ebû Zeyd)

EBÛ ZEYD es-SÎRÂFÎ

أبو زيد السيرافي

(ö. IV./X. yüzyıl)

Süleyman et-Tâcir’in Çin ve Hindistan’la ilgili seyahat hatıralarını, diğer müslüman seyyahların gezi notlarından faydalanarak tamamlayan seyyah.

(bk. AHBÂRÜ’s-SÎN ve’l-HİND)

EBÛ ZEYYÂN

أبو زيّان

Merînîler’den beş hükümdarın künyesi.

(bk. MERÎNÎLER)

EBÛ ZÜBEYD et-TÂÎ

أبو زبيد الطائي

Ebû Zübeyd Harmele b. Münzir b. Ma‘dîkerib et-Tâî (ö. 62/681-82 [?])

Hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşayan Arap şairi.

Hîre Meliki Nu‘mân b. Hayye'nin soyundan gelmektedir. Hz. Ömer, bu özelliği dolayısıyla mensup olduğu Tay kabilesi arasında saygınlığı bulunan Ebû Zübeyd'i, hıristiyan oluşuna bakmadan kabilesinin vergilerini toplamakla görevlendirmiştir. Câhiliye döneminde çeşitli devlet adamlarını, özellikle Acem şahlarını sık sık ziyaret etmesi ve onların hayat hikâyelerini iyi bilmesi sebebiyle Hz. Osman da kendisine değer verir ve meclisinde bulunmasını isterdi. Ebû Zübeyd, Hz. Osman'ın Kûfe valisi ve anne bir kardeşi olan Velîd b. Ukbe ile dostluk kurmuş ve bir süre onun yanında kalmıştır. Ebû Zübeyd'in Velîd'in nedimi olduğu, birlikte içki içtikleri ve bu yüzden Velîd'in görevinden azledildiği söylenmektedir.

Eski kaynakların çoğu Ebû Zübeyd'in hıristiyan olarak öldüğünü kaydetmekte, fakat Taberî, Hz. Osman devrinde Velîd b. Ukbe'nin yanında İslâmiyet'i kabul ettiğini ve iyi bir müslüman olduğunu belirtmektedir (Târîh, IV, 273). Ayrıca Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Ebû Zübeyd'in bazı kasidelerinde samimi bir müslüman ve İslâm'ın savunucusu olarak göründüğünü, diğer hıristiyan şairlerin aksine onun şiirlerinde hıristiyanlığını destekleyecek unsurların bulunmadığını söyler (Şuʿarâʾü İslâmiyyûn, s. 567-568).

150 yıl yaşadığı rivayet edilen (Yâkūt, X, 191) Ebû Zübeyd, 62 (681-82) yılı civarında Kûfe'de veya Rakka'da ölmüştür.

Ebû Zübeyd'in methiye, mersiye, hicviye, hamâse vb. türlerde şiirleri vardır. Câhiliye devrinde Münzirîler'le Gassânîler'e methiyeler yazmış, dostu Velîd b. Ukbe'yi şiirlerinde övmüştür. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin ölümleri üzerine de mersiyeler söylemiştir. Şiirlerinin büyük çoğunluğu

aslan tasvirine dairdir. Ebû Zübeyd'in şiirlerinin en önemli özelliği, uzun süre Câhiliye döneminde yaşamış olmasına rağmen eskileri taklide yönelmemesidir. Ayrıca maddî kazanç kaygısıyla şiir söylememiştir. Şiirlerinin dilciler tarafından çeşitli konularda delil olarak kabul edilmesi Ebû Zübeyd'in önemli bir şair olduğunu göstermektedir. İbn Sellâm el-Cumahî onu İslâmî dönem şairlerinin beşinci tabakasında zikreder.

Luvîs Şeyho, Ebû Zübeyd'in çeşitli edebiyat ve antoloji kitaplarındaki bir kısım şiirlerini Şuʿarâʾü'n-Nasrâniyye'de topladığı gibi (II, 65-91) Nûrî Hammûdî el-Kaysî de Şiʿru Ebî Zübeyd et-Tâʾî (Bağdad 1967) adıyla bir çalışma yapmış, ayrıca Şuʿarâʾü İslâmiyyûn adlı eserinde ona geniş yer vermiştir (s. 557-674).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 593; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 301-304; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 133, 140; XII, 127-139; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IV, 273-274; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, IV, 321-324; Yâkut, Muʿcem, X, 191-209; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 50-51; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, VI, 267-272; Brockelmann, GAL Suppl., I, 72; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Nasrâniyye, Beyrut 1980, II, 65-91; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 174; VII, 293; Sezgin, GAS, II, 161-162; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 295-297; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü şuʿarâʾi'l-câhiliyyîn ve'l-muhadramîn, Riyad 1983, s. 89; Nûri Hammûdî el-Kaysî, Şuʿarâʾü İslâmiyyûn, Beyrut 1984, s. 557-674; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 360-361.

Rahmi Er

EBÛ ZÜEYB el-HÜZELÎ

أبو ذؤيب الهذلي

Ebû Züeyb Huveylid b. Hâlid b. Muharris el-Hüzelî (ö. 28/648-49)

Şair sahâbî.

9 (630) yılında kabilesiyle birlikte İslâmiyet'i kabul etti. Çölde hayatını sürdürürken Hz. Peygamber'in hasta olduğunu haber aldı. Medine'ye vardığında Resûl-i Ekrem'in henüz vefat etmiş olduğunu öğrendi. Müslümanların ileri gelenleri Sakīfetü Benî Saîde'de toplanmışlardı, Ebû Züeyb de oraya gitti. Hz. Ebû Bekir'in ve Ömer'in konuşmalarını dinledi, Ebû Bekir'e biat edilmesi olayına şahit oldu. Hz. Peygamber'in cenaze namazına ve defnine katıldıktan sonra çöle döndü. Hz. Ömer'in kendisine Allah yolunda cihadı tavsiye etmesi üzerine Mısır ve Kuzey Afrika'nın fethine katıldı. Hz. Osman zamanında 26 (646-47) yılında Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasında yapılan Afrika seferinde bulundu. Bir fetih haberini Hz. Osman'a bildirmek üzere Abdullah b. Zübeyr ile birlikte geri dönerken Mısır'da vefat etti. Cenazesini Abdullah b. Zübeyr defnetti. Oğlu ve yeğeniyle birlikte Bizans'a karşı yapılan seferlerden birinde öldüğü de rivayet edilir.

Sâide b. Cüeyye el-Hüzelî'nin râvisi olan Ebû Züeyb, Hüzeyl kabilesinin yetiştirdiği en iyi şairdir. Kasidede binek tasviri yerine ilk defa yaban arısı tasvirine yer vermesi sebebiyle bir akımın öncüsü sayılmıştır. Şöhretini daha ziyade mersiyelerine borçlu olan Ebû Züeyb, ölümünden bir yıl önce Mısır'da çıkan bir veba salgınında beş oğlunu birden kaybetmesi üzerine ünlü "el-Ayniyye"sini meydana getirdi. Bu eser, Arap edebiyatı tarihinde en güzel mersiye örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatı üzerine söylediği mersiyesi de önemlidir. Ebû Züeyb'in divanı, Josef Hell tarafından Almanca çevirisiyle birlikte Dıvan Ebı Zü'eyb - Der Dıwan des Abu Du'ayb adıyla yayımlanmıştır (Hannover 1926).

Ebû Züeyb el-Hüzelî'ye dair Nûre Sâlih eş-Şemlân Ebû Züˀeyb el-Hüzelî hayâtühû ve şiˁruhû adıyla bir yüksek lisans tezi (Câmiatü Melik Suûd, Riyad 1400/1980), Nusret Abdurrahman el-Vâkıˁ ve'l-üstûre fî şiˁri Ebî Züˀeyb el-Hüzelî el-Câhilî adlı bir çalışma (Amman 1985) yapmıştır. R. Jacobi'nin de Der Islam'da "Die Anfänge der arabischen Gazalpoesie: Abu Duˀaib al-Hudalı" adıyla bir araştırması yayımlanmıştır (LXI [1984], s. 218-250).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Hâşimî), II, 683-697; Cumahî, Fuhûlü'ş-şuˁarâˀ, I, 123, 130; İbn Kuteybe, eş-Şiˁr ve'ş-şuˁarâˀ, II, 653-658; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, VI, 264-279; Yâkut, Muˁcemü'l-üdebâˀ, XI, 83-89; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe (Bennâ), II, 151; VI, 102-105; İbn Seyyidünnâs, Minehu'l-midah, (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 90-95; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 131-133; Mahmûd b. Muhammed el-Aynî, Şerhu Şevâhidi'l-kübrâ (Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb kenarında), Bulak 1299, I, 295, 398; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 422-423; V, 83-86; Brockelmann, GAL, I, 36-37; Suppl., I, 71; Ronart, CEAC, s. 142; Sezgin, GAS, II, 255-256; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuˁarâˀ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 57, 58; Nusret Abdurrahman, el-Vâkıˁ ve'l-üstûre fî şiˁri Ebî Züˀeyb el-Hüzelî el-Câhilî, Amman 1985; Von E. Braunlich, "Abu Duayb-Studien", Isl., XVIII (1929), s. 1-23; R. Jacobi, "Die Anfänge der arabischen Gazalpoesie: Abu Duˀaib al-Hudalı", a.e., LXI (1984), s. 218-250; A. Haffner, "Ebû Zü'eybülhüzelî", İA, IV, 65; G. E. von Grunebaum, "Abu Dhuˀayb al-Hudhalı", EI² (Fr.), I, 118.

Rahmi Er

EBÛ ZÜR‘A ed-DIMAŞKI

أبو زرعة الدمشقي

Ebû Zür‘a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkī (ö. 281/894)

Hadis hâfızı.

200 (815) yılından önce doğdu. Adnânoğulları’na mensup olan Nasr b. Muâviye’nin soyundan geldiği için Nasrî nisbesiyle de anılır. Velîd b. Müslim ve Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddislerden hadis rivayet etmiş olan babası, onu küçük yaştan itibaren Şam bölgesindeki âlimlerin hadis meclislerine götürdü. Bu sebeple Ebû Zür‘a, o devirde Dımaşk ve çevresinde yaşayan veya herhangi bir vesile ile oraya gelen birçok muhaddisten hadis rivayet ederek erken yaşta ulemâ arasındaki seçkin yerini aldı. Hocası Ebû Müshir onun hadis bilgisine hayran kalmış, bir diğer hocası Ahmed b. Ebü’l-Havârî ona “şeyhü’ş-şebâb” (gençlerin hocası) diye iltifat etmiştir. Ebû Zür‘a daha sonra Şam, Irak ve Hicaz bölgelerini dolaşarak Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Affân b. Müslim, Saîd b. Mansûr, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel gibi hocalardan hadis tahsil etti ve hadis hâfızlarıyla müzakerelerde bulundu. Hadis

konusundaki bilgisi ve âlî rivayetleriyle tanındı. Kendisinden de Ebû Dâvûd, Ya‘kub el-Fesevî, İbn Ebû Dâvûd, Tahâvî ve Taberânî gibi âlimler rivayette bulundular. İbn Ebû Hâtim, onun güvenilir bir âlim olduğuna işaret ederek babasıyla arkadaşlıkları bulunduğunu, kendisinden babasıyla birlikte hadis yazdıklarını söylemiştir. Bizzat Ebû Zür‘a er-Râzî’nin Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī’ye anlattığına göre, bazı Reyliler Dımaşk’a geldikleri zaman Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī’nin ilmine hayran kaldılar ve kendisiyle iftihar ettikleri hemşehrileri Ubeydullah b. Abdülkerîm’e “Rey’in Ebû Zür‘a’sı” anlamına gelmek üzere onun künyesini verdiler. Çeşitli hadis âlimleri ondan güvenilir bir muhaddis diye söz etmekte, arkadaşı Ebû Hâtim er-Râzî ise sadûk* olduğunu söylemektedir.

Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī Cemâziyelâhir 281’de (Ağustos 894) Dımaşk’ta

vefat etti. Onun 280 (893) ve 282 (895) yıllarında öldüğü de rivayet edilmektedir. Her biri muhaddis olan Muhammed, Amr ve Mahmûd adlarında üç oğlu ile bir kızı vardır. Kardeşinin torunu muhaddis Muhammed b. Abdullah b. Amr da Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī diye anılmaktadır.

Eserleri. 1. et-Târîh. Eserde Hz. Peygamber ile Hulefâ-yi Râşidîn'in hayatına, Hz. Fâtıma ile Resûl-i Ekrem'in hanımlarının vefat tarihlerine, Şam bölgesinde vefat eden sahâbîler, tâbiîler, âlimlerle Dımaşk, Filistin ve Merv kadılarına dair 2330 rivayet senedleriyle birlikte zikredilmektedir. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kucânî, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Fâtih, nr. 4210) yegâne nüshası üzerinde yüksek lisans çalışması yapmış, bu çalışma geniş bir fihristle birlikte iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1980). 2. el-Ehâdîs ve'l-hikâyât ve'l-ʿilel ve's-suʾâlât. Bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 15/3, vr. 42ª-155ª), sadece birinci cildin nüshası ise Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah, nr. 2169/4, vr. 48ª-60b) bulunmaktadır.

Ebû Zür‘a ed-Dımaşkı'nin bunlardan başka muhtelif kaynaklarda zikredilen et-Tabakat, el-İhve ve'l-ehavât, Tesmiyetü şüyûhi ehli Dımaşk, Tesmiyetü ehli Filistîn, Tesmiyetü ehli Hımıs, Tesmiyetü nefer zevî esnân ve'l-ʿilm, Tesmiyetü ashâbi'l-Evzâʿî, Men haddese bi'ş-Şâm mine'n-nisâʾ adlı eserleri bulunmaktadır. Onun eserlerini titiz bir şekilde araştıran Şükrullah b. Ni‘metullah, çeşitli kaynaklarda adları geçen yirmi beş kitabını zikretmekte ve bunların çoğunun et-Târîḫ ve et-Tabakat'ın muhtelif bölümleri olabileceğini söylemektedir. Brockelmann'ın, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4210) onun Sîretü'r-Resûl ve târîhu'l-hulefâʾi'r-râşidîn adlı bir kitabının bulunduğunu söylemesi bir zühul eseridir, zira bu kitap Ebû Zür‘a'nın et-Târîḫ'inden ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kucânî), Dımaşk 1980, nâşirin mukaddimesi, I, 10-94; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-

taʿdîl, V, 267; İbn Ebû Yaʻlâ, Tabakatü’l-Hanâbile, I, 205-206; Semʻânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 496; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 67-68, 311-316; XVII, 50; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, II, 624-625; Safedî, el-Vâfî, VIII, 209-210; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, VI, 236-237; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 87; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (Lecne), s. 270; Keşfü’z-zunûn, I, 584; II, 1440; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 177; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 130; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 21; Sezgin, GAS, I, 302; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 163; Şâkir Mustafa, et-Târîhu’l-ʿArabî ve’l-müʾerrihûn, Beyrut 1980-83, I, 132; II, 225-226.

M. Yaşar Kandemir

EBÛ ZÜR‘A el-IRÂKI

(bk. İBNÜ’l-IRÂKI)

EBÛ ZÜR‘A el-KADÎ

أبو زرعة القاضي

Ebû Zür‘a Muhammed b. Osmân b. İbrâhîm b. Zür‘a es-Sekafî ed-Dımaşkī (ö. 302/914)

Mısır ve Şam kadılığı yapan Şâfiî fakihi.

Dedesinin sonradan İslâmiyet’i kabul eden bir yahudi, kendisinin de Dımaşklı ve Sakıf kabilesinin mevlâ*sı olduğundan başka doğumu, gençliği, tahsili hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kadılık görevleriyle ilgili olarak verilen bilgiler de farklıdır. Kaynakların birçoğunda önce Mısır, sonra Şam kadılığı yaptığı belirtilirken bazılarında da aksi söylenmektedir. Ayrıca kadılık görevine Ahmed b. Tolun, oğlu Humâreveyh, onun oğlu Hârûn veya Abbâsî Halifesi Mu‘tazıd - Billâh (892-902) tarafından tayin edildiğine dair farklı bilgiler verilmektedir. Ancak İbn Asâkir’in verdiği bilgilerden, Ebû Zür‘a’nın Ahmed b. Tolun (868-884) ve oğlu Humâreveyh (884-896) zamanlarında Şam, Hârûn zamanında da (896-905) Mısır ve daha sonra tekrar Şam kadılığı yaptığı anlaşılmaktadır.

Hârûn b. Humâreveyh tarafından 284’te (897) Mısır’a kadı tayin edildiğinde Filistin, Ürdün, Humus ve Kınnesrîn gibi bölgeler de kendisine bağlandı. Mısır’a tayin edilen ilk Şâfiî kadı olan Ebû Zür‘a, 292 (905) yılında Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh’ın Kahire’yi ele geçiren kumandanı Muhammed b. Süleymân el-Kâtib tarafından azledilinceye kadar bu görevde kaldı. Daha sonra Şam kadılığına tayin edildi ve Rebîülâhir 302 (Kasım 914) tarihinde vefatına kadar bu görevini sürdürdü. Evzâî mezhebine bağlı olan Şam halkı onun gayretleriyle Şâfiî mezhebini benimsedi. Mısır kadısı iken kadıların tayin işiyle de görevli olduğu için Mısır ve Şam’a Şâfiî kadıların tayinini sağlamış, kendisinden sonra da kadılık görevine hep bu mezhepten olan kimseler getirilmiştir. Hatta Ebû Zür‘a’nın, Şâfiî mezhebinin kaynak eserlerinden olan Muhtasarü’l-Müzenî’yi ezberleyenlere 100 dinar verdiği rivayet edilmektedir.

İlmî ve kazâî faaliyetlerinin yanı sıra siyasetle de ilgilenen Ebû Zür‘a’nın Halife Mu‘temid-Alellâh ile, fiilen iktidarı elinde bulunduran kardeşi Ebû Ahmed el-Muvaffak arasındaki mücadelelerde halifenin tarafını tuttuğu bilinmektedir. Hatta Ahmed b. Tolun’un isteği üzerine Dımaşk’ta camide, kardeşi Mu‘temid’e karşı biatını bozan Muvaffak’ı veliahtlıktan aldığını ilân etmiştir. Mu‘temid’den sonra hilâfet makamına geçen Muvaffak’ın oğlu Mu‘tazıd - Billâh bundan dolayı Ebû Zür‘a’yı sorguya çekmişse de kendisinin zekâsı ve halifenin hoşgörüsü sayesinde affedilmiştir.

Hüküm vermede son derece dikkatli olduğu söylenen Ebû Zür‘a’dan Muhammed b. Yûsuf el-Herevî, Hasan b. Habîb el-Hasâirî ve başkaları hadis rivayet etmişlerdir. Resmî kadılık görevinin dışında halkın sağlığı ile de ilgilenmiş, çeşitli bitkilerden ilâçlar yaparak bazı hastalıkları tedavi etmeye çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve’l-kudât (Guest), s. 248, 480, 518-523; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, XV, 652-655; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, XXIII, 46-49; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 231-233; Safedî, el-Vâfî, IV, 82-83; Sübkî, Tabakat, III, 196-198; İsnevî, Tabakatü’ş-Şâfiʿiyye, I, 519-520; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 122-123; İbn Kadî Şühbe, Tabakatü’ş-Şâfiʿiyye, I, 101-102; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 183-184; Süyûtî, Hüsnü’l-muhâdara, I, 399; II, 145.

Osman Eskicioğlu

EBÛ ZÜR‘A er-RÂZÎ

أبو زرعة الرازي

Ebû Zür‘a Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî (ö. 264/878)

Hadis hâfızı ve münekkidi.

194 (809-10) yılında doğdu. 190’da (806), 200’de (816), hatta 200’den sonra doğduğu da söylenmektedir. Ebû Zür‘a künyesi ona, Dımaşk’ı ziyaretleri sırasında burada meşhur muhaddis Ebû Zür‘a ed-Dımaşkı’yi tanıyıp hayran kalan hemşehrileri tarafından verilmiştir. Daha sonra seksenden fazla kişi aynı künyeyi kullandığı halde Ebû Zür‘a denilince sadece Ebû Zür‘a er-Râzî hatıra gelir olmuştur.

Ebû Zür‘a İslâmî ilimlerle yakından ilgilenen bir aileden gelmektedir. Amcaları İsmâil ile Muhammed ve babası Abdülkerîm hadis okumuş ve okutmuşlardır. Küçük bir çocukken babası tarafından hadis meclislerine götürülen ve ondan hadis ve hadis râvileri konusunda çeşitli bilgiler öğrenen Ebû Zür‘a, o devrin önemli bir ilim merkezi olan Rey’deki muhaddislerden ve Rey’e gelen otuz kadar âlimden faydalandı. İlk ezberlediği hadis kitabı İmam Mâlik’in el-Muvatta᾽ı oldu. On üç yaşında iken diğer İslâm ülkelerindeki âlimlerden hadis öğrenmek maksadıyla seyahatlere başlayarak önce Kûfe’ye gitti ve burada sekiz ay kaldı. Hocası Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn’den bu sırada okumuş olmalıdır. 227-232 (842-847) yılları arasında yaptığı ikinci ve en uzun seyahatinde hac görevini ifa ettikten sonra Mısır’a geçti. Burada iki yıl kalarak Rebî‘ b. Süleyman el-Cîzî’den İmam Şâfiî’nin bütün eserlerini okudu. Şam ve Cezîre’yi dolaşarak 230 (845) yılında Bağdat’a, daha sonra Basra’ya uğradı. Üçüncü seyahatinde Şam, Irak ve Mısır bölgelerinde dört buçuk yıl dolaştı. Sınır boylarında yaşayan mücahid âlimlerden hadis öğrenmek maksadıyla oralara kadar gitti. Kazvin ve Nîşâbur gibi yakın şehirlere de kısa seyahatleri oldu. Daha Nîşâbur’a gitmeden önce, Buhârî’nin hocası hadis hâfızı ve münekkidi İshak b. Râhûye’ye Reyli genç muhaddis Ebû Zür‘a’nın gelmekte olduğu bildirilince, bilgisinden faydalanmak için ona 50.000’i

çeşitli kusurlar taşıyan 150.000 hadis okuyacağını söyledi. Defalarca gittiği Bağdat'ta Ebû Zür'a'nın istifade ettiği en önemli muhaddis Ahmed b. Hanbel oldu. Ahmed b. Hanbel de sağlamlığı konusunda tereddüt ettiği muhtelif hadisleri onunla müzakere ederek görüşlerinden faydalandı. Basra'da iken burada gördüğü en mükemmel muhaddis diye kendisinden söz ettiği Ebû Seleme et-Tebûzekî'den 10.000 hadis, yanında sekiz yıl hadis tahsil ettiği hocası İbrâhim b. Mûsâ el-Ferrâ ile Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin her birinden yüzer bin hadis yazdı.

Kıraat ilmini bu sahanın otoriteleri olan Kālûn, Halef b. Hişâm ve Dûrî gibi âlimlerden okuyan Ebû Zür'a, ezberindeki 600.000 sahih rivayetten 14.000'inin tefsir ve kıraate dair olduğunu söylemiş, Sa'dî el-Hâşimî onun hayatını incelediği eserinde 580 hocasının adını zikretmiştir (Ebû Zür῾a er-Râzî, I, 85-155).

Otuz iki yaşından itibaren hadis okutmaya başlayan Ebû Zür'a, her gün mescidde iki veya üç grup talebeye hadis dersleri verirdi. Kendisinden Harmele b. Yahyâ, Fellâs, Yûnus b. Abdüla'lâ gibi hocalarından başka Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, İbn Vâre, Tirmizî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, İbrâhim el-Harbî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Ebû Dâvûd gibi tanınmış âlimler hadis rivayet ettiler. Talebeleri arasında İbn Ebû Hâtim'in önemli bir yeri vardır. İbn Ebû Hâtim, babası Ebû Hâtim'in râviler hakkındaki görüşlerini kaleme alırken babasının arkadaşı olan Ebû Zür'a'nın aynı konudaki görüşlerine dokuz ciltlik el-Cerh ve't-ta῾dîl ile Aslü's-sünne ve i῾tikadü'd-dîn adlı kitaplarında geniş yer vermiştir.

Ebû Zür'a, 264 yılı Zilhicce ayının son gününde (2 Eylül 878) Rey'de vefat etti. Biyografisine yer veren hemen bütün kaynaklarda, ölümü esnasında yanında Ebû Hâtim, Ebû Vâre ve başka âlimlerin de hazır bulunduğu kaydedilir. Yanındakiler ona herhangi bir kimse gibi telkinde bulunmak yerine, son sözü "lâ ilâhe illallah" olanın cennete gideceğini müjdeleyen hadisin senedinden birkaç isim okudular. Arkadaşlarının kendisine telkinde bulunmak istediklerini anlayan Ebû Zür'a hadisi senediyle birlikte okumaya başladı. Hadisin, "Kimin son sözü lâ ilâhe illallah olursa..." kısmını okurken ruhunu teslim etti (Zehebî, A῾lâmü'n-nübelâʾ, XIII, 85). Ebû Hâtim er-

Râzî, zühdüne hayran kaldığı dört kişi arasında Ebû Zür‘a’nın adını da zikretmiş, devrin âlimleri zühdü ve takvâsı sebebiyle onu akranlarından üstün tutmuşlardır.

Hadis İlmindeki Yeri. Buhârî’nin hocalarından tanınmış muhaddis Kuteybe b. Saîd Rey’e geldiği zaman etrafına toplanan hadis talebeleri kendilerine hadis rivayet etmesini istemişlerdi; o da Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Hayseme ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe gelmeden rivayete başlamayacağını söylemişti. Reyliler, ona küçük bir çocuk olan Ebû Zür‘a’yı göstererek kendisinin daha önceleri çeşitli meclislerde rivayet ettiği hadisleri onun ezbere okuyabileceğini söylemeleri, Ebû Zür‘a’nın da bunu ispat etmesi üzerine Kuteybe b. Saîd hemen hadis okutmaya başlamıştı. Çoğu Ebû Zür‘a’dan yaşlı ve tecrübeli olan hadis otoritelerinin hemen hepsi onun hadis bilgisine duydukları hayranlığı farklı şekillerde dile getirmişlerdir. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe hâfızası Ebû Zür‘a’dan daha kuvvetli birini görmediğini söylemiş, İshak b. Râhûye onun bilmediği hadisin asılsız olduğunu ifade etmiştir. Ebû Zür‘a ile uzun bir süre hadis müzakere eden Ahmed b. Hanbel, sahâbe ve tâbiîn sözlerini de dikkate alarak 700.000 kadar sahih rivayet bulunduğunu, onun bunlardan 600.000’ini ezbere bildiğini belirtmiştir. Ebû Zür‘a, bizzat kendisi de 200.000 rivayeti İhlâs sûresi gibi ezbere bildiğini, 300.000 rivayeti ise hadisleri müzakere ederken okuyabileceğini söylemiş, ayrıca asılsız haberleri ve mevzû hadisleri tanımak maksadıyla ezberinde 10.000 uydurma rivayet bulunduğunu ifade etmiştir. Müslim, 250 (864) yılında el-Câmiʿu’s-sahîḥ’ini tamamladıktan sonra Ebû Zür‘a’nın tetkikine sunmuş ve onun uygun görmediği rivayetleri kitabına almamıştır. Son hastalığı sırasında kendisini ziyarete gelen hadis hâfızlarına tereddüt ettikleri bir hadisin senedini hemen okuması, ömrünün sonuna kadar hâfızasının hiç zayıflamadığını göstermektedir.

Yıllarca kendisiyle hadis müzakere ettiği arkadaşı Ebû Hâtim er-Râzî onun bir hadis otoritesi olduğunu belirtmiş, hadisin sağlamıyla sakatını birbirinden ayırma ve rivayetlerdeki ince kusurları (ilel) anlama hususunda Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî’den sonra onun geldiğini, fakat geride kendisi gibi birini bırakmadan vefat ettiğini söylemiştir.

İmam Mâlik'in hadislerini topladığı için "Mâlikî" diye tanınan Reyli hadis hâfızı Ali b. Hüseyin b. Cüneyd , İmam Mâlik'in el-Muvattaʾda bulunan ve bulunmayan bütün rivayetlerini Ebû Zür'a kadar mükemmel bilen başka bir kimseye rastlamadığını belirtmiş, Medine kadısı Ebû Mus'ab ez-Zührî, Mâlik b. Enes'i ve daha başkalarını da gördüğünü, fakat hayatta Ebû Zür'a gibi birine rastlamadığını ifade etmiştir. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, güçlü hâfızalarıyla isim yapanların genellikle abartıldığını, ancak Ebû Zür'a'nın şöhretinden daha büyük bir şahsiyet olduğunu söylemiştir.

Nâfile ibadete düşkün olan ve Ebû Zür'a'yı Bağdat'a geldiğinde misafir eden Ahmed b. Hanbel, o günden itibaren onunla hadis müzakere etmeyi nâfile namaz kılmaya tercih etmişti. Zehebî'nin işaret ettiği gibi Ebû Zür'a'nın son derece müttaki olması tenkit üslûbuna da yansımış, arkadaşı Ebû Hâtim'in aksine râvileri insaflı ifadelerle tenkit etmiştir.

Son derece basit giyinip sade bir hayat yaşamayı çok istemesine rağmen dünyayı terk ve ihmal etmediğini göstermek için giyimine de dikkat eden Ebû Zür'a er-Râzî hakkında Sa'dî el-Hâşimî, üç ciltten meydana gelen Ebû Zürʿa er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye adlı bir eser kaleme almıştır. Eserin I. cildinde Ebû Zür'a'nın hayatı ele alınmış, II. ciltte onun Kitâbü'd-Duʿafâʾ adlı eseri neşredilmiş, III. ciltte ise İbn Ebû Hâtim'in el-Cerh ve't-taʿdîl'i, Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl'i ve İbn Hacer el-Askalânî'nin Tehzîbü't-Tehzîb'i gibi eserlere dayanarak Ebû Zür'a'nın Kitâbü'd-Duʿafâʾda geçmeyen 274 râvi hakkındaki tenkidi, 825 râvi hakkındaki ta'dîl*i bir araya getirilmiştir.

Eserleri. Ebû Zür'a'nın günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü'd-Duʿafâʾ ve'l-kezzâbîn ve'l-metrûkîn min ashâbi'l-hadîs'tir. Eser, Berzaî'nin hadis râvileri hakkındaki sorularına Ebû Zür'a er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî'nin verdikleri cevaplardan meydana gelmektedir. Bu cevapların büyük kısmının Ebû Zür'a er-Râzî'ye ait olduğunu söyleyen Sa'dî el-Hâşimî, eseri Köprülü Kütüphanesi'ndeki yegâne nüshasına (nr. 40/3) dayanarak Ebû Zür'a hakkında hazırladığı üç ciltlik çalışmanın II. cildi olarak yayımlamıştır (Medine 1409/1989). Sa'dî el-Hâşimî'nin tesbitlerine göre muhtelif kitaplarda, Ebû Zür'a er-Râzî'nin günümüze ulaşmadığı anlaşılan şu eserlerinden dolaylı olarak söz edilmektedir: ez-Zühd, Fevâʾidü'r-râziyyîn, Fezâʾil, Aʿlâmü'n-nübüvve (Delâʾilü'n-nübüvve), es-Siyer, el-Muhtasar, el-

Eṭʿime, el-Ferâʾiz, es-Savm, el-Âdâb, el-Vudûʾ, eş-Şüfaʿ, el-Efrâd, el-ʿİlel, el-Cerh ve't-taʿdîl, Beyânü hataʾi Ebî ʿAbdillâh Muhammed b. İsmâʿîl el-Buhârî fî Târîhihî, et-Tefsîr, es-Sahâbe, el-Müsned.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, I, 328-349; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 326-337; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakatü'l-Hanâbile, I, 199-203; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, V, 47-48; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 65-85; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, II, 557-559; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, XV, 333-340; İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu ʿİleli't-Tirmizî (nşr. Nûreddin Itr) [baskı yeri yok], 1398/1978, I, 221-224; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VII, 30-34; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 148-149; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 64; Sezgin, GAS, I, 145; Sa'dî el-Hâşimî, Ebû Zürʿa er-Râzî ve cühûdühû fi's-sünneti'n-nebeviyye, Medine 1409/1989, I-III; a.mlf., "er-Ruvât ellezîne künnû bi - Ebî Zürʿa", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XV/58, Medine 1403, s. 29-70.

M. Yaşar Kandemir

EBÛBEKİR AĞA

(ö. 1172/1759)

Lâle Devri'nin ünlü hânende ve bestekârı.

Eyüp Sultan semtinde doğduğu için Eyyûbî lakabı ile tanınan bestekâr hayatını İstanbul'da geçirmiştir. Kaynaklarda doğum tarihi ve çocukluğu ile ilgili bir kayıt yoksa da genç yaşta Enderun'a alındığı bilinmektedir.

Güzel sesi ve mûsikiye olan kabiliyetiyle kısa zamanda meşkhânede mûsiki öğrenmeye başlayarak temel bilgileri edindi. Kiler ağaları arasına girip çavuş unvanını aldıktan sonra da mûsiki sahasında çalışmalarını sürdürüp kendini iyice yetiştirdi. Saray fasıl heyeti reisi olarak serhânendelik ve Enderun'da mûsiki hocalığı görevlerinde bulundu. Hacca gidip geldikten sonra vefat etti ve Çarşıkapı'daki Sinan Paşa Medresesi hazîresine defnedildi.

Mezar kitâbesinde seyyid olduğu belirtilen Ebûbekir Ağa'nın şöhretinin parlak zamanları III. Ahmed (1703-1730) ve I. Mahmud (1730-1754) devirleri olmuş ve sarayda bu iki padişahla devrin ileri gelenlerinden yakın ilgi görmüştür. Hânendeliğinin yanı sıra yaptığı bestelerle de Lâle Devri'nin önemli mûsikişinasları arasında haklı bir ün kazanmıştır. Ebû İshakzâde Esad Efendi Atrabü'l-âsâr'da, onun bir nazariyat kitabı olan Edvâr'ından ve 150 civarında bestesinden bahsetmekteyse de bugüne kadar adı geçen eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Ancak kendi tertiplediği ve içerisinde yapmış olduğu bestelerin güftelerine de yer verdiği mecmuasının müellif nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 5658). Gerek bu mecmuada gerekse başka yazma güfte mecmualarında "Bekir Çavuş", "Eyyûbî Bekir Ağa" gibi başlıklar altında birçok eserine rastlanan bestekârın bazı şiirler de kaleme aldığı söylenmektedir. Peşrev, saz semâisi, kâr, beste, semâi ve şarkı formundaki bu bestelerinden ancak kırk dokuzunun notası günümüze ulaşabilmiştir. Kaybolan eserleri arasında Kara İsmâil Ağa, İbrâhim Çavuş, Ahmed Çavuş, Hekimoğlu Ali Paşa ve Tab'î Mustafa Efendi ile beraberce besteledikleri altmış beş mısralık

bûselik-aşiran makamındaki kârı önemli eserlerindendir. Coşkulu bir üslûbun hâkim olduğu bestelerinde, bol ve orijinal melodilerle süslenmiş sağlam bir ses örgüsü dikkati çekmektedir. “Bir âfet-i meh-peyker ile nüktelerim var” mısraı ile başlayan darbeyn usulündeki mâhur bestesi onun şaheseri olarak kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebûbekir Ağa, Mecmua, İÜ Ktp., TY, nr. 5658, vr. 13ª, 72b, 79b, 81b, 89b, 90ª; Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 5b-6ª; Ezgi, Türk Musikisi, I, 67-68, 236-237; II, 116-117, 124-125, 145-148, 157-159, 188-189; III, 204-205, 209-212; IV, 100-107; İhsan Hisarlı, “Bestekârlarımızın Mezarlarına Dair Bir Tedkik”, MM, sy. 74 (1954), s. 38-39; Ahmed Refî, “Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Musiki San’atkârları Tezkiresi” (nşr. Rıfkı Melûl Meriç), İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 153-157; Rıfkı Melûl Meriç, “Ebûbekir Çavuş (Eyyubî)”, İst.A, IX, 4849-4851; Öztuna, BTMA, I, 241-242.

Nuri Özcan

EBÛBEKİR EFENDİ

(ö. 1297/1880)

Osmanlılar tarafından dinî eğitim vermek üzere Güney Afrika'ya gönderilen Hanefî âlimi.

Aslen Şehrizorlu olup ilk tahsilini burada atalarından Emîr Süleyman'ın kurduğu medresede yaptı. Babasının vefatı üzerine öğrenimini sürdürmek için İstanbul'a gitti ve beş yıl orada kaldıktan sonra Bağdat'a dönerek tahsilini tamamladı. Ardından ailesinin göç ettiği Erzurum'a gidip yerleşti. 1862 yılındaki bir kıtlık sebebiyle sıkıntı içine düşen kabilesine hükümetten yardım istemek üzere ikinci defa gittiği İstanbul'da hükümet tarafından Ümitburnu'ndaki müslümanlara dinî eğitim vermekle görevlendirildi. O sıralarda, Hollandalılar'ın Cava adalarından esir olarak getirdikleri 3 milyon civarında müslümanın yaşadığı Güney Afrika'nın İngilizler'in idaresine geçmesinden sonra buradaki müslüman cemaatin eğitimine ihtiyaç duyulmuştu. Zira bâtıl inançlara dayalı gruplaşmalar sık sık çatışmalara yol açıyor ve bu durum güvenlik bakımından sömürgeci İngiliz yönetimince endişe ile karşılanıyordu. Bu arada hacca gidenler, kendi inanç ve ibadetlerinin diğer müslümanlarınkinden farklı olduğunu görmüşler, bu hususu kendi imamlarına anlattıklarında ise hoş karşılanmamışlardı. Hacca gidip gelenler çoğaldıkça kargaşa daha da artmıştı. 1278 (1861) yılında müslümanlar bölgenin İngiliz genel valisine başvurarak İslâm dünyasının hâmisi olarak gördükleri Osmanlı Devleti'nden, kendilerine dinlerini doğru olarak öğretecek bir âlimin temin edilmesini istemişler, genel vali de konuyu Londra sefiri kanalıyla Osmanlı hükümetine aksettirmişti. Bunun üzerine uygun bir âlimin bulunması görevi Hâriciye Nâzırı Âlî Paşa tarafından kendisine verilen Cevdet Paşa o sırada İstanbul'da bulunan Ebûbekir Efendi'yi tavsiye etmiş, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'de 17 Mayıs 1862'de bu konuda alınan karar 26 Mayıs'ta Sultan Abdülaziz'in onayından geçmişti. Karara göre Ebûbekir Efendi'ye, Güney Afrika'daki Cape Town'a kadar nakliye masraflarına ek olarak 7500 kuruş yol harçlığı ve ayda 25 lira maaş tahsis edilecek, ayrıca yanına bir yardımcı ile gerekli kitapları alması da sağlanacaktı.

Ebûbekir Efendi, İstanbul'dan 8 Rebîülevvel 1279 (3 Eylül 1862) tarihinde ayrılıp Paris üzerinden Londra'ya gitti ve burada İngiliz dış işleri yetkilileriyle temasa geçti. Londra'da iki ay kaldıktan sonra Liverpool'dan gemiye binerek 26 Receb 1279'da (17 Ocak 1863) Cape Town'a ulaştı. Bölgenin İngiliz genel valisi ve müslümanlar tarafından büyük bir ilgiyle karşılandı; mahallî gazetelere konu oldu. Kendisine bir ev ile Arapça'yı ve mahallî Felemenkçe'yi bilen bir tercüman tahsis edildi. Yaptığı incelemeler sonunda, buradaki müslümanların sakalını kesenin kâfir olup cenaze namazının kılınmayacağı, bıyıklarını tıraş etmeyenlerin müslüman sayılmayacağı, ağızda çiğnenen bir cins enfiyenin orucu bozmayacağı, mehirin 5 şilini (o dönem için 27,5 kuruş) geçmesi halinde nikâhın sahih olmayacağı, nikâh sırasında tarafların sarılıp öpüşmesinin şart olduğu gibi tuhaf inançlar ya da cenaze defnedilirken başının mı yoksa ayağının mı önce toprağa konulacağı türünden anlamsız tartışmalar içinde olduklarını, imam unvanı ve tasavvuf ehli görüntüsüyle halkın dinî duygularını sömürmekte olan insanların türediğini tesbit etti. Bu cehaleti ortadan kaldırmak için önce eğitime ağırlık verdi ve Cape Town'ın merkezinde erkek çocukları için bir mektep açtı. Yardımcısı Ömer Lutfi ile birlikte talebelere önce Kur'an okumayı öğretti. Hâfızlığını tamamlayanları hoca olarak istihdam etti. Derslerin ağırlığını akaidden Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-ekber'i, fıkıhtan Halebî'nin Mülteka'l-ebhur'u oluşturuyordu. Yetişkinler için de akşamları ayrı bir program uyguluyordu. Pazar günleri halka Rûhu'l-beyân tefsirinden vaaz veriyordu. Bu arada hanımlar için de bir okul açmıştı.

Bir taraftan çocukların eğitimiyle uğraşırken diğer taraftan halka daha çabuk nüfuz edip daha etkili olabilmek için mahallî Felemenkçe yanında İngilizce'yi de öğrenen Ebûbekir Efendi, İngiliz genel valisinin izniyle İslâmî tebliğ faaliyetlerine de girişti. Hakkındaki yayınlardan varlığını haber alan çevre illerdeki diğer müslümanlar, dinî meselelerini sormak için bazan bizzat gelip kendisiyle görüşüyor, bazan da davet edip bir müddet aralarında kalmasını ve irşad faaliyetinde bulunmasını istiyorlardı. Ebûbekir Efendi, bu faaliyetler çerçevesinde Mozambik'e de birkaç defa gitmişti. Ancak çalışmaları sırasında birtakım güçlüklerle karşılaştı. Özellikle imamların, çoğunluğu esnaftan oluşan ve Şâfiî mezhebine mensup bulunan orta halli müslüman halk üzerindeki etkileri halledilmesi gereken

meselelerin başında yer alıyordu. Şâfiî mezhebinin bölgedeki en önemli öğreticisi Tuan Guru'nun (ö. 1807) torunlarının da talebeleri arasına katılmasına rağmen Ebûbekir Efendi, diğer mezhepleri benimseyenlerin kâfir olacağını ileri süren ve halka, müslümanların âhiret saadeti için kendilerine malları ve emekleriyle yardım etmek zorunda olduklarını telkin eden imamların muhalefetiyle karşılaştı. Ancak İngiliz genel valiliği ve daha önce hacca gidip inançlarındaki karışıklığı gideren müslümanların yardımlarıyla bu güçlükleri halletmeyi başardı.

Bu arada Ümitburnu'ndaki müslüman yerleşim merkezlerini gezen Ebûbekir Efendi, halifeye bağlılıklarını hâlâ koruduklarını tesbit ettiği bölge halkıyla

daha ileri düzeyde ilişki kurulması için İstanbul'a mektuplar da göndermişti. Ayrıca Arapça ve Felemenkçe kitaplar yazmaya başladı; Arapça olarak kaleme aldığı metinlerin Felemenkçe şerhini yapıyordu. Beyânü'd-dîn ve Merâsıdü'd-dîn adlı kitapları bu maksatla kaleme aldığı en önemli eserleridir. Halebî'nin Mülteka'l-ebhur'unu esas alarak hazırladığı Beyânü'd-dîn'i 1286 (1869) yılında tamamlayarak bir nüshasını İstanbul'a gönderdi. Kitap vesilesiyle 13 Temmuz 1870 tarihinde dördüncü derece Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi. Ebûbekir Efendi bu iki eserini bizzat istinsah ederek dağıtmaya başladı; ancak ihtiyacı karşılayamadığından bunların bastırılması hususunda teşebbüslerde bulunmak üzere 1877 Eylülünde İstanbul'a gitti. Rusya ile savaşın doğurduğu olumsuz havaya rağmen çok iyi karşılandı; kitaplarının neşri konusu Maarif Encümeni'nde ele alınarak her ikisinden 1500'er adet basılması teklifi kabul edildi. Bölgenin mahallî diliyle yazılıp basılan en eski ve kapsamlı dinî eser olan Beyânü'd-dîn şarkiyatçıların dikkatini çekmiş ve Mia Brandel - Syrier tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (The Religious Duties of Islam as Taught and Explanied by Abu Bakr Effendi, Leiden 1960). Bu arada hükümet merkezine verdiği bir raporda İngilizler'in şahsî tebliğ çabalarını engellemediğine işaret ederek dil bilir, ahlâklı ve idealist hocaların bölgeye gönderilmesiyle İslâm'ın yayılmasına hizmet edilebileceğini de belirtmişti.

İstanbul'dan dönüşünden sonra da çalışmalarını sürdüren Ebûbekir Efendi 1880 yılı ortalarında Cape Town'da vefat etti. İlki aslen Hollandalı bir hanımla, ikincisi meşhur Kaptan Cook'un akrabası ve gemi inşaat ustası

olan Jeremiah Cook'un kızıyla olmak üzere iki evlilik yapmış; ikinci evliliğinden Ahmed Atâullah, Hişâm Ni'metullah ve Ömer Celâleddin adlarında üç oğlu olmuştu. İslâmî ilimlerde güçlü bir âlim olarak yetiştirdiği büyük oğlu Ahmed Atâullah Efendi, 1884'te Kimberley'de açılan ilk Osmanlı okulunun müdürlüğüne tayin edildi. Bu dönemdeki çalışmaları nişanlarla ödüllendirilen Atâullah Efendi, 1900'de Singapur'a ilk Osmanlı şehbenderi olarak görevlendirildi ve 11 Kasım 1903'te bir trafik kazasında öldü. Mekke'de tahsil gören küçük oğlu Hişâm Ni'metullah Efendi ise çeşitli dönemlerde görevler alarak bölgedeki hizmetlerini sürdürdü.

Ebûbekir Efendi faaliyetleriyle, bölgedeki müslüman cemaate yeni bir kimlik kazandırmada önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca müslümanların dört mezhebi de hak kabul edip dinî ve sosyal birliklerini oluşturmalarında büyük başarı göstermiştir. Onun açtığı okullar, bugün bölgedeki İslâmî eğitim müesseselerinin öncüleri olarak değerlendirilmekte ve günümüzde, aralarında torunlarının da bulunduğu bir grup Hanefî müslüman cemaati varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebûbekir Efendi, Beyânü'd-dîn: The Religious Duties of Islam as Taught and Explanied by Abu Bakr Effendi (trc. Mia Brandel-Syrier), Leiden 1960; A. Van Selms, "Abu Bakr and Arabic - Afrikaans Literature", a.e., s. I-IX (bu kısmın tercümesi: Y. Ziya Kavakçı, "Güney Afrika'da Bir Türk Âlimi", Diyanet Dergisi, XV/3, Ankara 1976, s. 168-173); BA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 18-553/386-93-37; 18-553/466-9337; 18-553/585-93-37; BA, İrade - Hariciye, nr. 10.847, 14.526; BA, İrade - Şûrâ-yı Devlet, nr. 1866; BA, Meclisi Vükelâ Mazbataları, Defter, nr. 25; BA, MAD, nr. 10776, s. 133; Ömer Lutfi, Ümidburnu Seyahatnâmesi, İstanbul 1292; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Târihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1971, s. 495, 965; Tasvîr-i Efkâr, sy. 28, İstanbul 1279, s. 50; "Ebûbekir Efendi'nin Mektupları", Mecmûa-i Fünûn, I/9, İstanbul 1279; II/13 (1280); III/26 (1281); III/33 (1281); Rıza Akdemir, "Ümit Burnu'nda Yanan Meş'ale", Diyanet Gazetesi, sy. 288, Ankara 1983, s. 6-7; sy. 289 (1983), s. 12-13; J.

A. Naude, “Islam in South Africa: A General Survey”, JIMMA, VI/1 (1985), s. 29-30; Muhammed Haron, “Islamic Education in South Africa”, Muslim Education Quarterly, V/2, Cambridge 1988, s. 41-42; Ahmed Ayoob Chohan, “Muslim Education in South Africa: Its Present Position”, a.e., V/2 (1988), s. 69; M. Ajam, “Islamic Schools of Cape Town as Agencies of Socialization”, Journal for Islamic Studies, sy. 9, Johannesbourg 1989, s. 83-89.

Mustafa Baktır – Cezmi Eraslan

EBÛBEKİR RÂTİB EFENDİ

(ö. 1214/1799)

Osmanlı Devleti'nin son geçici Avusturya elçisi ve sefâretnâme müellifi.

Tosya'da doğdu. Ulemâdan Hacı Ali Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta İstanbul'a giderek Âmedci Edhem Efendi'ye intisap etti. Bu arada Arapça ve Farsça öğrendi, kısa sürede kendini yetiştirerek ilmi ve kalemiyle dikkati çekti. Âmedî kaleminde yabancı elçi tercümanlarıyla ilişkisinden dolayı bazı Avrupa dillerini de öğrenmeye çalıştı. Ta'lik yazıdaki ustalığı sebebiyle şehzadeliğinde III. Selim'e yazı hocalığı yaptı, böylece onunla tanışma fırsatı buldu. Şehzade Selim'in Fransa Kralı XVI. Louis'ye gönderdiği mektupları Ebûbekir Râtib Efendi kaleme almıştır. Edhem Efendi'nin ölümünden sonra bir süre onun yerine geçen Halil Hamid Paşa'nın maiyetine giren Râtib Efendi 1779'da âmedci oldu ve bu görevde yedi yıl kaldı. 1785'te sipah kâtibi olarak ordunun bulunduğu Silistre'ye gitti. III. Selim padişah olunca Ebûbekir Efendi'yi İstanbul'a getirterek tezkire-i evvel görevine tayin ettirdi. Çok geçmeden padişahın hatt-ı hümâyunuyla reîsülküttâblığa getirilen Ebûbekir Râtib Efendi'nin ilm-i nücûma aşırı inancı yüzünden, "Ay akreb burcundadır" diyerek bu görev münasebetiyle hil'at giyme işini ertesi güne bırakmasına kızan III. Selim onu tezkire-i evvel vekâletiyle görevlendirdi (Cevdet, VI, 195-196). Bu olay kendisini çekemeyenleri harekete geçirdi. Padişahın affına uğramasından korkan rakipleri onu Bozcaada'ya sürdürdüler. Bir süre sonra affedilen Ebûbekir Râtib Efendi 1791'de Silistre'de bulunan orduda yeniçeri kâtipliğine tayin edildi. Aynı yılın sonlarına doğru, Avusturya ile yapılan Ziştovi Antlaşması münasebetiyle orta elçilikle Viyana'ya gönderildi. III. Selim'in mektubunu Avusturya İmparatoru II. Leopold'e teslim eden Râtib Efendi'nin orada yaptığı konuşmaların metinleri Viyana Millî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1127). O sırada Şarkiyat Enstitüsü'ne devam eden ünlü tarihçi Hammer, ilk Türkçe konuşma melekesini her gün Türk elçisini ve maiyetini ziyaret ederek kazandığını ve Râtib Efendi'nin kendisine, "İleride büyük adam olacaksın" diyerek iltifatta bulunduğunu belirtmektedir.

Viyana’dan döndükten sonra başmuhasebeciliğe tayin edilen Ebûbekir Râtib Efendi 1794’te şıkk-ı sâlis defterdarlığına, bu göreve ek olarak da zahire nâzırlığına getirildi. Başarılı hizmetleri, devlet işlerine vâkıf olması ve uzun süre âmedcilik görevinde bulunması göz önünde tutularak 1795’te reîsülküttâblığa tayin edildi. Ancak yenilikçi fikirlerine karşı olanlar faaliyetlerini arttırarak on beş ay sonra çeşitli iftira ve dedikodularla Ebûbekir Efendi’yi azlettirip Rodos’a sürdürdüler (Eylül 1796). Bazı dostlarının, affedilmesi için padişah nezdindeki teşebbüsleri olumlu sonuç vermedi ve Ebûbekir Râtib Efendi üç yıla yakın kaldığı Rodos’ta idam edildi (8 Temmuz 1799). İstanbul’a getirilen kesik başı Kanlıca’da şeyhi Atâullah Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi.

Münşîliğinin yanında üç dilde şiirleri de bulunan Ebûbekir Râtib Efendi’nin asıl şöhreti yazmış olduğu iki sefâretnâmeden gelir. Bunlardan birincisi Büyük Lâyiha adıyla anılır. İç içe birçok bölüm ve başlıktan oluşan 490 sayfalık bu eserde Râtib Efendi Avusturya Devleti’nin askerî teşkilâtını ve sosyal yapısını ayrıntılı olarak ele almış, ekonomisiyle ilgili bilgiler vermiş, ayrıca öteki bazı Avrupa devletlerinin askerî durumlarından da söz etmiştir. Askerî teşkilâta dair birinci bölümde müellif Avusturya’nın asker alma tarzından, askere ödenen ücretten, subayların yetiştirildiği harp akademisinden ve öteki askerî okullardan, özellikle de bizzat gezip dolaştığı mühendislik akademisinden ayrıntılı olarak bahsetmiş, ayrıca askerî rütbelerden, bunların Osmanlı Türkçesi’ndeki karşılıklarından; piyade, süvari, topçu, lâğımcı ve humbaracı birliklerinden; savaş aletlerinden, bu arada barut yapımında kullanılan güherçileden; yük hayvanlarından, askere verilen erzaktan ve hayvan yeminden, araba, çadır gibi mühimmattan; lojistik hizmetlerden ve yedek kuvvetlerden söz etmiştir. Bölümün sonunda ise Rusya, Prusya ve Fransa’nın askerî durumlarını ele almıştır. Aynı şekilde çeşitli ara başlıklara ayrılan ikinci bölümde Ebûbekir Râtib Efendi, Avusturya halkının refah seviyesi ve şehirlerin düzeni hakkında bilgiler verir. Vergilerden, halkın uyması gereken kurallardan, idarecilerden, mahkemelerden, hastahanelerden, yoksul ve düşkünlerden, devlet hazinesinden, kıymetli madenlerden ve maden dairesinden, gümrüklerden, ticarî faaliyetlerden, yolların temizlik ve bakımından, posta düzeninden, menzilhânelerden, banka ve banka muamelelerinden, değerli kâğıtlardan ve lotarya denilen şans oyunundan, devletin başlıca gelirlerinden ayrıntılı olarak bahseder. Müellif bu büyük eserinde yeri geldikçe Osmanlı

padişahına bütçe açığını azaltmasını, ticaret ve sanatın gelişmesi için yerli malı kullanılmasını tavsiye etmekten, II. Viyana Kuşatması'ndan beri devletin gittikçe gerilemesinin başlıca sebebinin padişahların zevk ve sefaya düşkünlükleri olduğunu belirtmekten çekinmez. Eserin çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2235; İÜ Ktp., TY, nr. 3255, 5825; Fâtih Millet Ktp., nr. 845; TSMK, Emanet, nr. 613).

Ebûbekir Râtib Efendi'nin kendi adıyla anılan ikinci sefâretnâmesi, 10 Kasım 1791'de Şumnu'dan Viyana'ya hareketiyle başlamakta ve eserde uğranılan yerler, buralarda yapılan karşılama törenleri, şehirlerin birbirlerine uzaklıkları ele alınmaktadır. Müellif ayrıca bu seyahati sırasında yanındakilerle birlikte yakalandıkları sıtma hastalığından, Avusturya İmparatorluğu'ndaki ziyaret şeklinden, rütbelerine göre elçilerle ilgili protokol kurallarından; Viyana'dan ve gördüğü öteki şehirlerden, buralardaki önemli bina ve kurumlardan, okullardan, özellikle Osmanlı Devleti'nde istihdam edilecek tercümanların yetiştirildiği Şark Akademisi'nden söz eder. Râtib Efendi'nin çok etkilendiği bu akademi için yazdığı kaside Fundgruben des Oriens'de (Viyana 1809, I, 81) neşredilmiştir (Babinger, s. 359). Bu sefâretnâmesinde Ebûbekir Râtib Efendi Erdel ve Macaristan'dan, buralarda çıkan madenlerden, gezip görmesine izin verilmeyen Budin ve Tımışvar kalelerinden; katıldığı bale, opera, tiyatro, karnaval vb. gösterilerle dans çeşitlerinden de bahseder. Râtib Efendi eserinin sonlarında III. Selim'in mektubunu II. Leopold'e nasıl verdiğini ayrıntılı olarak anlatır (Sefâretnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6096, 9596).

Ebûbekir Râtib Efendi'nin Avusturya başbakanı ve başbakan vekiline gönderdiği mektuplarla onlardan gelen cevaplar, İmparator II. Leopold ve halefi II. Franz'a sunduğu takrirleriyle bunlara verilen cevaplar Viyana Millî Kütüphanesi'nde (nr. Mxt. 501) bulunmaktadır (Flügel, II, 306). 227 gün süren bu sefâreti sırasında Türk elçisine birçok dil bilen ve mühendislikten anlayan teknik bir kadro refakat etmiştir. Râtib Efendi, özellikle Büyük Lâyiha'sındaki askerî ve ekonomik bilgileri muhtemelen bu heyet tarafından tercüme edilen eserlerden derlemiştir. Bu lâyihada verilen bilgiler III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd programına örnek olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 702, 702/1, 1250, 1380, 1381, 5026/10, 5320, 6700/1-10, 8530, 11.663; Ebûbekir Râtib Efendi, Büyük Lâyiha, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2235; a.mlf., Sefâretnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6096, 9596; III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (nşr. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 61, 74, 96, 120, 193, 202, 219, 225, 226, 227, 228; D'Ohsson, Tableau général, VII, 12; Flügel, Handschriften, II, 306; Cevdet, Târih, IV, 266; VI, 195-196, 230-231; VII, 45-46; Sicilli Osmânî, II, 346; Babinger (Üçok), s. 359; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 116, 372; a.mlf., "Tosyalı Ebûbekir Râtib Efendi", TTK Belleten, sy. 153 (1975), s. 49-76; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 61; a.mlf., "Osmanlı Tarihine Dair Vesikalar", TTK Belleten, IV/14-15 (1940), s. 175-189; a.mlf., "Ebûbekir Râtib Efendi'nin Nizâm-ı Cedid Islahatında Rolü", TTK Bildiriler, V (1960), s. 347-355; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 154-162; Hüner Tuncer, "Osmanlı Elçisi Ebubekir Ratip Efendi'nin Viyana Mektupları", TTK Belleten, XLIII / 169 (1979), s. 73-105; J. M. Setin, "An Eighteenth - Century Ottoman Ambassador Observes the West: Ebu Bekir Râtip Efendi Reports on the Habsburg System of Roads and Posts", Ar.Ott., X (1985-87), s. 219-312; Cahit Bilim, "Ebûbekir Ratib Efendi, Nemçe Sefaretnamesi", TTK Belleten, LIV/209 (1990), s. 261-295.

Sema Arıkan

EBÛİSHAK İSMÂİL EFENDİ

(ö. 1137/1725)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1645'te İstanbul Çarşamba'da doğdu. Birçok şeyhülislâm, kazasker, kadı, müderris, âlim ve şair yetiştiren bir aileye mensuptur. Babası, Alâiye'den (Alanya) İstanbul'a gelip medrese tahsilinden sonra müderrislik ve kadılıklarda bulunan, 1657'de Kahire kadı nâibliği yapan Kara İbrâhim Efendi'dir. Tahsilini tamamladıktan sonra Kazasker Kara Kadri Efendi'den mülâzım oldu; ardından İstanbul'un çeşitli medreselerinde müderrislik yaptı. 1662'de Câfer Paşa Medresesi'ne,

buradan 1673'te ibtidâ-i hâric derecesiyle Yûsuf Paşa, 1675'te de Abdullah Ağa medreselerine tayin edildi. Müderrisliği sırasında mektupçuluk, tezkirecilik ve kassâmlık görevlerinde de bulundu. 1676'da ibtidâ-i dâhil derecesiyle Şah Hûban Medresesi'ne geçti, oradan da 1678'de hareketi dâhil derecesiyle İmâdzâde Esseyyid Mehmed Ebüssuûd Efendi'nin yerine Beşiktaş'ta Sinan Paşa Medresesi'ne getirildi. 1681'de mûsıle-i Sahn derecesiyle yine Beşiktaş'taki Hayreddin Paşa Medresesi müderrisliğine yükseltildi. 1683'te Sahn-ı Semân medreselerinin birine müderris olduktan sonra kendisine ibtidâ-i altmışlı derecesi lâyık görülerek önce Kılıç Ali Paşa Medresesi'ne, dört yıl sonra da mûsıle-i Süleymâniyye rütbesiyle Mahmud Paşa Medresesi'ne tayin edildi. Aynı derece ile 1689'da Eyüp'teki İsmihan Sultan ve Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde bu görevine devam etti. Bir yıl sonra hâmis-i Süleymâniyye derecesiyle Galata Medresesi müderrisi, 1691'de ise müderrisliğin en yüksek derecesi olan Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine yükselerek reîsü'l-müderrisîn oldu.

1692'de kadılık mesleğine geçen İsmâil Efendi önce Halep'e gitti; buradaki görevinden sonra 1698'de Mekke-i Mükerreme pâyesiyle taltif edildi; ardından Kahire, 1706'da da Mekke kadılığı görevine getirildi. Ertesi yıl kendisine Edirne pâyesi, Bolu ve Edincik kadılıkları ihsan edilerek İstanbul'a döndü; 1708'de İstanbul kadısı oldu. 1710'da Anadolu pâyesini

elde eden İsmâil Efendi bir yıl sonra Anadolu kazaskerliği, Ocak 1712'de de Rumeli kazaskerliği görevlerine getirildi. Aynı yıl azledilerek üç yıl sonra tekrar Rumeli kazaskeri oldu. 1716'da selefi Menteşzâde Abdürrahim Efendi'nin azliyle boşalan şeyhülislâmlığa tayin edildi. Yaklaşık bir buçuk yıl şeyhülislâmlık makamında kalan İsmâil Efendi'nin bazı davranışları, çocuklarının ve yakınlarının onun mevkii ile uygun olmayan tutumları, kendisinin vazifesiyle bağdaşmayacak şekilde azil ve tayin işlerine karışması gibi sebepler gözden düşmesine yol açtı; 1718'de şeyhülislâmlıktan azledilip Sinop'a sürüldü. Üç yıl sonra affedilerek İstanbul'a döndü ve Bebek ile Rumelihisarı arasındaki yalısında oturmasına izin verildi. Burada vaktini ilim ve ibadetle geçiren İsmâil Efendi 1723'te hastalandı ve 28 Zilkade 1137 (8 Ağustos 1725) tarihinde vefat etti. Ertesi günü, İstanbul - Çarşamba'da inşası bir yıl önce tamamlanan kendi yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi.

İsmâil Efendi'nin, şeyhülislâmlıktan azledildiği sırada yaptırdığı ve bugün de kendi adıyla anılan bu cami Kâbe'nin ölçülerine göre inşa edilmiştir. Mescidin kapısı üstünde oğlu Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin bir tarih manzumesi bulunmaktadır. Caminin batısındaki medrese ile doğusundaki dârülhadis oğlu Esad Efendi tarafından yaptırılmıştır. İsmâil Efendi bu camiyi inşa ettirirken doğduğu hücrenin yerini kendisine mezar olarak seçmişti. Oğulları olan Şeyhülislâm İshak, Şeyhülislâm Mehmed Esad, Lutfullah, Şeyh Mehmed ve Mesud efendilerin mezarları da buradadır.

Kaynaklar İsmâil Efendi'nin ilim ve fazilet sahibi, güler yüzlü, hoşsohbet bir kimse olduğunu; hak ve hukuka düşkün, dalkavukluktan uzak bir şahsiyete sahip bulunduğunu kaydederler. Naîm mahlasıyla şiirleri de bulunan İsmâil Efendi'nin bazı önemli ve nâdir meseleleri izah eden bir mecmua bıraktığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiü'l-fuzalâ, III, 589-593; Râşid, Târih, V, 192; Devhatü'l-meşâyih, s. 85; İlmiyye Salnâmesi, s. 506-507; Danişmend, Kronoloji, V, 137; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 464-466; Konyalı, Alanya, s. 424; Muhammet Nur Doğan, Şeyhülislâm İshak Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divanının Edisyon Kritiği (doktora tezi, 1987), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplığı, nr. THT 48, s. XLIV - XLVIII; a.mlf., İshak Efendi ve Divanından Seçmeler, İstanbul 1990, s. 3-8; a.mlf., "Şeyhülislâm Es'ad Efendi" (doçentlik takdim çalışması, 1990).

Muhammet Nur Doğan

EBÛİSHAKZÂDE ESAD EFENDİ

(bk. ESAD EFENDİ, Ebûishakzâde)

EBÛİSHAKZÂDE İSHAK EFENDİ

(bk. İSHAK EFENDİ, Ebûishakzâde)

EBÛKIR

أبو قير

Mısır’da Akdeniz kıyısında bir sahil şehri.

Kaynaklarda adı Bûkīr, Ebûgūr, Ebûhûr, Ebâhûr şekillerinde de geçer. İskenderiye’nin 23 km. kuzeydoğusunda, aynı adı taşıyan körfezin kıyısında yer almaktadır. Civardaki ada ve göl de aynı adla anılmakta olup burası önceleri Buhayre’de Demenhûr kazasına dahil iken sonraları İskenderiye’ye bağlanmıştır.

Muhtemelen İlkçağ’daki Bukiris şehrinin yerinde kurulan ve adını da buradan alan Ebûkır’e ait fazla bilgi yoktur. Arap coğrafyacıları içinde buradan ilk söz eden İdrîsî’dir. Ebü’l-Fidâ ve Kalkaşendî de Ebûkır gölü hakkında bilgi vermişlerdir. Eski Mısır’dan bahseden bazı Arap kaynaklarında burada bir deniz fenerinin varlığından söz edilmektedir. Avrupalı seyyahlar da bu yörede İskenderiye-Reşîd yolu üzerinde kıyıda işaret olmak üzere bazı kuleler bulunduğunu yazarlar. Eutychius, Fâtımîler’e karşı Mısır’ı korumak için Tarsus’tan gönderilen yardım filosunun Ebûkır’e gelişini bildirmektedir. 27 Şâban 764’te (11 Haziran 1363) Avrupalı korsanların Ebûkır’e akında bulunarak halktan esir ettikleri altmış kişiyi Sidon’da sattıkları da bilinmektedir.

Mısır’ın Osmanlı idaresine girmesinden sonra Ebûkīr İskenderiye sancağına bağlandı. Burada küçük bir yerleşme yeri ile limanı koruyan bir burç ve fener yer alıyordu. XVI. yüzyıl başlarında bu kıyıları dolaşan Pîrî Reis, şehri Ebûgūr adıyla anarak önünde geniş bir liman ve bir burç bulunduğunu, limanın uzaktan bir ada gibi göründüğünü, üst tarafta hurmalıkların ve beyaz boyalı evlerin yer aldığını yazar. Limandaki burç daha sonra kale haline getirilmiştir. Nitekim Evliya Çelebi kalenin 934’te (1527-28), o sırada Mısır valisi olan Hadım Süleyman Paşa tarafından yaptırıldığını belirtir, hatta kale kitâbesini de kaydeder. Limanı koruyan ve stratejik öneme sahip olan bu kale, XVII. yüzyıl başlarında Mısır’ın Akdeniz kıyılarındaki müstahkem mevkilerinden birini teşkil ediyordu.

1591'de İskenderiye Kalesi'nden sonra en kalabalık muhafız grubu Ebûkır Kalesi'nde bulunuyordu. Bu sıralarda kalede 103 muhafız, dokuz müteferrika görev yapıyordu. Ebûkīr ve civarını etraflıca

tasvir eden Evliya Çelebi de sivri bir burun üzerinde 600 adımlık bu kalede 300 muhafızın bulunduğunu, ayrıca yetmiş kadar ev ile Kanûnî Sultan Süleyman adına yaptırılmış küçük bir caminin yer aldığını belirtir. Burada ayrıca beş dükkân bulunduğunu yazan Evliya Çelebi, asıl yerleşmenin kale dışında güney tarafta olduğunu, burada 200 ev, yirmi dükkân, üç at değirmeni ve bir hanın yer aldığını kaydeder. Bu rakamlara göre 1000 dolayında nüfusa sahip olan Ebûkır küçük bir kasaba özelliği taşımaktaydı.

Ebûkīr'in adı en çok Napolyon'un Mısır seferi sırasında duyulmuştur. 1 Ağustos 1798'de burada meydana gelen büyük deniz savaşında İngiliz Amirali Nelson Fransız donanmasını imha ederek Fransa'nın kara ordusunu deniz desteğinden mahrum bıraktı. Öte yandan Köse Mustafa Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri, 25 Temmuz 1799'da, Akkâ'dan mağlûp olarak dönen Napolyon tarafından burada yenilgiye uğratıldı ve Ebûkīr Kalesi Fransızlar'ın eline geçti. Osmanlı Devleti'ne yardım etmek ve Mısır'daki Fransız işgaline son vermek üzere gelen Amiral Abercromby idaresindeki İngiliz ordusu, 8 Mart 1801'de buradan karaya çıktıktan sonra 21 Mart'ta Fransız kumandanı Menou'yu mağlûp etti. Bir süre sonra da Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa emrindeki Osmanlı kuvvetleri aynı sahillerden Mısır'a girdiler. Bunun ardından İstanbul önünden çekilen İngiliz donanması, intikam için Mart 1807'de İskenderiye ve Ebûkır'i istilâ etti. Bu dönemlerde Ebûkīr iyi bir sığınak ve demir atmaya elverişli bir yer olmasına karşılık kasaba fazla mâmur değildi. Mısır sahilleri daha önce Tersâne-i Âmire'ye bağlı iken İngilizler'in Mısır'dan çıkarılmasından sonra Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın tasarrufuna geçti (Cevdet, VIII, 128).

Ebûkīr bölgesi kumlu, ekilmemiş topraklar ve palmiye ağaçları ile süslü bir yapıya sahipti. Bölgedeki üç göl batıdan doğuya Meryût, Ebûkır ve Edkû adlarını taşımaktaydı. 120.000 dönüm büyüklüğündeki Ebûkīr gölü hakkında en eski bilgiler Kalkaşendî tarafından verilmektedir. Ona göre göl kıyısında nâdir kuşlar yaşıyordu ve gölde balık boldu; avlanan kefal balığı İskenderiye halkının beslenmesine yarıyordu. Kıyılarda mevcut tuzlalardan elde edilen tuz Avrupa'ya satılıyordu. Fransızlar 1798'de Mısır'a

girdiklerinde Ebûkīr gölünün denizle bağlantısı mevcuttu; daha sonra denizle bağlantısı kesildi. Edkû ile Ebûkīr göllerini dar bir arazi ve sağlamlaştırılmış bir su bendi birbirinden ayırmaktaydı. 1819'da açılan Mahmûdiye Kanalı ve İskenderiye-Kahire demiryolu buradan geçmiştir. Batıdaki Meryût gölü ise Ortaçağ'larda kurumuş, 1801'de İskenderiye'nin İngilizler tarafından kuşatıldığı esnada tekrar su ile doldurulmuştur. 1887-1888'de Ebûkīr gölü bir İngiliz şirketi tarafından kurutulup bereketli tarım alanı olarak kullanıldı. Bu göller muhtemelen Nil'in denize döküldüğü yerin değişmesi, denizin kabarıp çekilmesi sonucu meydana gelmişlerdi. Bugün İskenderiye'nin merkez ilçesi el-Münteze'ye bağlı bir kasaba olan Ebûkır'in 1986'da yapılan sayıma göre nüfusu 28.573'tür.

Mısır'da Ebûkīr adını taşıyan başka yerleşim bölgeleri de vardır. Bunlar arasında, Aşağı Mısır'da Buhayre vilâyetinde Reşîd kazası dahilinde Soronbay şehrine ait bir küçük belde ile, Yukarı Mısır'da Kenâ vilâyetinde Lüksor kazasında Armant şehrine dahil küçük bir yerleşme yeri zikredilebilir. Ayrıca Orta Mısır'da Minye'nin kuzeyinde Bûkīr (Bûkırân, Bûkırât) adlı bir dağ vardır. Efsaneye göre, Cebelüttayr üzerine Bûkır adı verilen beyaz bir kuş türü yılda bir kere belli bir zamanda toplanır, kuşların her biri dağda bulunan bir çatlağa sırayla başlarını sokar ve daha sonra kendilerini Nil'e atarlardı. Bir müddet yüzdükten sonra geldikleri yere dönerlerdi. Bu durum, içlerinden birinin başının çatlakta sıkışıp ölmesine kadar devam ederdi. Bunun üzerine geride kalanlar da çekip gider, bir yıl sonra aynı zamana kadar orada bu kuşlardan hiçbiri görülmezdi.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 102-103; Müstevfî, Âsârü'l-bilâd, Beyrut, ts., s. 271; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 303, 386; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagot – Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 706-709; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 700-703; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1305/1886, I, 13 vd.; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, I, 70; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âsâr, III, 1 vd.; Cevdet, Târih, VII, 39-42; VIII, 128; Dehérain, "L'Egypte Turque", Histoire de la nation

égyptienne, Paris, ts., tür.yer.; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, s. 42-43; Seyyid Muhammed Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 196-197, ayrıca bk. İndeks; Combe, “Alexandrie Musulmane”, Bulletin de la Société de Géographie d’Egypte, XV, Paris 1895, s. 201, 238; XVI (1896), s. 111-171, 269-292; C. H. Becker, “Ebûkîr”, İA, IV, 65-66; a.mlf., “Ebûkīr”, DMİ, I, 291-293; G. Wiet, “Abūkīr”, EI[2] (Fr.), I, 172-173.

Atilla Çetin

EBÛKUBEYS

جبل أبي قبيس

Kâbe’nin yaklaşık 100 m. doğusunda bulunan küçük bir dağ.

Mekke şehri Ebûkubeys ile Kuaykıân dağları arasında yer alır. Ezrakı’ye göre İyâd veya Mezhic kabilesinden Ebû Kubeys adlı bir şahıs burada bir bina yapma teşebbüsünde bulunduğu için bu dağa Ebûkubeys adı verilmiştir. Yâkut ise İbn Hişâm’a dayanarak Cürhüm kabilesinden Ebû Kubeys b. Şâmih’in, Amr b. Müdâd ile amcasının kızı Meyye arasında koğuculuk yaparak iki sevgilinin arasını bozduğunu, bunun üzerine Amr’ın kendisini öldürmeye karar verdiğini öğrenince bu dağa kaçtığını, daha sonra bu dağın Ebûkubeys adıyla anıldığını söyler. Hz. Âdem’in ilk ateş parçasını (kabes) bu dağdan aldığı için dağa Ebûkubeys adını verdiği veya Hacerülesved’in buradan alınmış olması sebebiyle bu adın verildiği yolunda rivayetler bulunmakla beraber Takıyyüddin el-Fâsî ilk rivayetin daha doğru olduğunu ifade ettiği gibi Ezrakī de bu rivayetin Mekkeliler nezdinde meşhur olduğunu belirtmiştir (Âhbâru Mekke, II, 267).

Öte yandan Nûh tûfanından Hz. İbrâhim’in Kâbe’yi inşa ettiği tarihe kadar geçen süre içinde Hacerülesved’i saklayıp koruduğu için bu dağa Câhiliye devrinde “el-Emîn” denildiği, ayrıca el-Ahşebü’ş-şarkı, Şeyhü’l-cibâl ve el-A‘râf adlarıyla da anıldığı bilinmektedir. Rivayete göre Cenâb-ı Hak Nûh tûfanı sırasında Hacerülesved’i bu dağa emanet etmiş ve Hz. İbrâhim de Allah’ın, “İnsanlar arasında haccı ilân et” (el-Hac 22/27) emri üzerine bu dağa çıkıp insanları hacca davet etmiştir. Halk Mekke vadisine yerleşmeden önce sel tehlikesi olmadığı için yerleşim alanı olarak burayı seçmişti. Ebûkubeys dağı Câhiliye döneminde halkın mukaddes saydığı yerlerdendi. Mekke’nin zâhid ve âbidleri buraya çıkarak itikâfa çekilirlerdi. Hz. Peygamber kendisini en çok üzen olayın, Tâif’te İbn Abdüyâlîl b. Abdükülâl’den (Abdüyâlîl b. Amr) kendisini himaye etmesini istediği zaman onun bu teklifi reddetmesi olduğunu söyler. Bu olaydan sonra üzgün bir halde Mekke’ye dönerken Hz. Peygamber’e gelen bir melek Ebûkubeys

ile Kuaykıân dağlarını (Ahşebeyn) göstererek, “Eğer bu iki dağın Mekkeliler üzerine çökerek bütün müşrikleri ezmesini

istersen onu da yaparım” deyince Hz. Peygamber, “Hayır! Ben onların soyundan Allah’a şirk koşmayan bir nesil gelmesini isterim” buyurmuştur (Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 7).

İslâm tarihinde önemli bir yeri olan Dârülerkam bu dağın eteğinde bulunduğu gibi sa‘y*in başlangıç noktası olan Safâ tepesi de Ebûkubeys dağının eteğinde yer almaktadır. Kamer sûresinde (54/1) zikredilen inşikāku’l-kamer* mûcizesi de İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd’dan gelen bir rivayete göre bu dağın üzerinde gerçekleşmiştir (Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr, VII, 670-672). Abdullah b. Zübeyr Haccâc tarafından Mekke’de muhasara edilirken kurulan iki mancınıktan birisi Ebûkubeys üzerine yerleştirilmişti. İlk Senûsî zâviyesi de 1837 yılında bu dağın üzerinde bina edilmiştir.

Ebûkubeys’in en üst noktasında 1980’li yıllara gelinceye kadar varlığını koruyabilmiş bir mescid vardı. İbrâhim Mescidi olarak anılan mâbedin tarihinin çok eskilere dayandığı ve son olarak Hintli bir müslüman tarafından 1257’de (1841) yeniden yaptırıldığı bilinmektedir. 1980’den sonra Ebûkubeys’in tamamı Suudi ailesi tarafından istimlâk edilerek üstüne saraylar, altına da Harem’i Azîziye ve Mina’ya bağlayan tüneller inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 7; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), I, 65; II, 266-268; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, IV, 45, 49; Taberî, Câʿmiu’l-beyân (Bulak), XXVII, 87, 88; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VIII, 88; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 80-81; Fâsî, el-ʿİkdü’s-semîn, I, 29; a.mlf., Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’l-beledi’l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 14-16, 276-279; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-mesûr, Beyrut 1403/1983,

VII, 670-672; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 7-8; G. Rentz, “Abū Kubays”, EI² (İng.), I, 136.

Abdullah Boks

EBÛSAİD MEHMED EFENDİ

(ö. 1072/1662)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1003'te (1593-94) İstanbul'da doğdu. Hoca Sâdeddin Efendizâde Şeyhülislâm Esad Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilini tamamladıktan sonra amcası Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi'den (Çelebi Müftü) mülâzemet aldı. 1613-1621 yılları arasında Rüstem Paşa, Üsküdar Mihrimah Sultan, Sahn-ı Semân, Şehzade ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Ardından kadılığa geçerek 1621'de Şam, 1623'te Bursa ve Galata kadılıklarına, 1624 ve 1627'de iki defa İstanbul kadılığına tayin edildi. 1629'da Anadolu, 1630'da Rumeli kazaskeri oldu (Naîmâ, Târih, III, 46). 1631'de kendisine Gümülcine arpalığı verilerek kazaskerlikten azledildiyse de 1640'ta yeniden Rumeli kazaskeri oldu. 18 Zilhicce 1053'te (27 Şubat 1644) Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin ölümü üzerine meşihat makamına getirildi (a.g.e., IV, 62). İki yıl kadar bu görevde kaldıktan sonra 29 Zilkade 1055 (16 Ocak 1646) tarihinde azledildi (a.g.e., IV, 170). 17 Ramazan 1061'de (3 Eylül 1651) ikinci defa şeyhülislâm oldu. Bu sırada Anadolu kazaskerliğine Bâlîzâde Mustafa Efendi'nin getirilmesi üzerine, mâzul İstanbul kadısı Esad Efendi bu makamın kendisinin hakkı olduğunu ileri sürerek ona karşı çıktı. Çok sert bir mizaca sahip olan Ebûsaid Efendi Esad Efendi'yi huzurunda tartakladı. Bu hareketi ilmiye mesleğine karşı bir hakaret olarak gören ulemânın tepkisi üzerine Ebûsaid Efendi 11 Ramazan 1062'de (16 Ağustos 1652) görevden alındıysa da bundan iki yıl sonra 12 Safer 1064 (2 Ocak 1654) tarihinde üçüncü defa şeyhülislâm oldu. Bir yıl dört ay kadar kaldığı bu görevi sırasında sadâretin Derviş Paşa'dan alınıp onun yerine daha uygun bir vezîriâzam bulunması çalışmalarına girdiği gibi bu makama İpşir Mustafa Paşa'nın getirilmesinde de faal rol oynadı. Ancak bu faaliyetleri onun azline yol açtı. İpşir Paşa'ya karşı çıkan âsiler vezîrirâzam ile şeyhülislâmın idam edilmesini istediler. Bu arada Ebûsaid Efendi'nin konağına saldırarak atası Hasan Can Çelebi zamanından beri birikmiş olan aileye ait eşya ve kitapları yağmaladılar. Güç durumda kalan IV. Mehmed İpşir Paşa'yı zorbalara teslim ettiyse de

Nakîbüleşraf Zeyrekzâde’nin karşı çıkması üzerine Ebûsaid Efendi’ye dokunmadı ve onu şeyhülislâmlıktan azlederek bu makama Koca Hüsamzâde Abdurrahman Efendi’yi getirdi. Ebûsaid Efendi çiftliğinde oturup affı için haber beklerken Çınar Vak‘ası’nda kendisini destekleyen saray ağaları öldürülünce ümidi kırıldı, hatta muhaliflerinin gayretiyle arpalığı olan Gelibolu’ya gönderildi. Bir müddet sonra İstanbul’a dönmesine izin verildiyse de 1072 Zilkadesinde (Haziran-Temmuz 1662) vefat etti ve Eyüp’teki aile mezarlığına gömüldü. Şeyhülislâmlık süresi toplamı dört yıl iki aydan biraz fazla olan Ebûsaid Efendi’nin Said mahlası ile yazdığı manzumeleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 295-297; Naîmâ, Târih, III, 46, 457; IV, 62, 170; VI, 164, 165, 212; Muhibbî, Hulâsatü’l-eser, I, 127-128; Devhatü’l-meşâyih, s. 50-52; Sicilli Osmânî, I, 187; İlmiyye Salnâmesi, s. 450-453; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, bk. İndeks; III/2, s. 465-466, 472.

Mehmet İpşirli

EBÛZABÎ

أبو ظبي

Birleşik Arap Emirlikleri’ni oluşturan yedi emirlikten biri ve bu devletin başşehri.

Toprak bakımından yedi emirliğin en büyüğü olan Ebûzabî’nin (Abudabi) yüzölçümü 67.350 km², nüfusu 798.000’dir (1991). Basra körfezi kenarında yer alan Birleşik Arap Emirlikleri’nin en uzun sahiline sahip olan Ebûzabî güneyde Suudi Arabistan, doğuda Dübey ve Uman, batıda ise Katar’la komşudur. En önemli yerleşim merkezleri, emirliğin başşehri olan Ebûzabî ile Ayn ve Zâid’dir. Ebûzabî (1985’te nüfusu 243.000) aynı zamanda Birleşik Arap Emirlikleri’nin de başşehridir ve karadan Makta‘ adlı dar bir boğazla ayrılan üçgen şeklindeki bir adadan oluşur.

Ebûzabî Emirliği’nin iç kesimlerde kalan topraklarının sınırları çok yerde tam belirli değildir. Suudi Arabistan, Uman ve Birleşik Arap Emirlikleri arasında ihtilâflı olan Büreymî bölgesiyle ilgili mesele 1975’te çözülmüş (bk. BÜREYMÎ) ve bu bölgede Birleşik Arap Emirlikleri’nin tek üniversitesinin bulunduğu Ayn şehri kurulmuştur. İç kesimlerde kalan boş arazilerin oluşturduğu bölge (Rub‘ulhâlî çölü) meskûn değildir. Halkın çoğunu Benî Yâs kabilesi teşkil eder; İslâmiyet’e bağlılıkları ile tanınan kabile mensuplarının mezhebi Mâlikî ve Şâfiî’dir. Yönetim kadrosu Âl-i Bû Felâh ailesinden gelmektedir.

Benî Yâs kabilesi, o zamanın şartlarına göre karadan gelecek saldırılara karşı gayet emin bir limana sahip olan Ebûzabî adasına 1761’de geldiler; buraya yerleştiklerinde yirmi ev kadar bir topluluk oluşturmaktaydılar. Şahbût b. Ziyâb (1793-1816) liderliğindeki Benî Yâs kabilesi, Necid taraflarından gelerek

bölgeyi idareleri altına alan Suûdîler’in XIX. yüzyılın başında yaptıkları saldırılara karşı kendilerini çok rahat korudular. 1816 yılında Şahbût b. Ziyâb, büyük oğlu Muhammed b. Şahbût (1816-1818) tarafından şeyhlik

makamından uzaklaştırıldı. Muhammed'den sonra başa kardeşi Tahnûn b. Şahbût (1818-1833) geçti. Tahnûn, İngilizler'in Re'sülhayme'ye karşı yaptıkları bir saldırının arkasından bölgedeki şeyhlerle İngilizler arasında genel bir barış antlaşmasının imzalanmasına ön ayak oldu (1820). 1833'te Tahnûn, kardeşleri Sultan ve Halîfe tarafından öldürüldü, yerine Halîfe b. Şahbût (1833-1845) geçti. Halîfe 1835'te şeyhlikler arasında yapılan ilk deniz antlaşmasına (maritime truce) katıldı.

Halîfe'nin öldürülmesi üzerine (1845) Saîd b. Tahnûn şeyhlik makamına oturdu. 1853'te Ebûzabî Şeyhliği ile emirlikler arasında İngiliz hükümetinin denetim ve gözetiminde yapılan barış antlaşmasını imzaladı. Bu antlaşmalar ve kabile düşmanlıkları sebebiyle bölgede bulunan Katar ve Udeyd şeyhlikleri Osmanlı Devleti'ne bağlı kalırken Ebûzabî bu idarenin dışına çıktı. 1855'te Saîd b. Tahnûn, yerini amcasının oğlu Şeyh Zâyid b. Halîfe'ye (1855-1909) bırakarak ülkeden ayrıldı.

Ebûzabî Şeyhliği Şeyh Zâyid döneminde gerçek bir gelişmeye sahne oldu ve batıdan Udeyd'e, güneydoğudan da Nizve (bugün Uman'a bağlı) şehrine kadar olan bir bölgede nüfuzunu yaydı. Bu arada İngiliz hükümeti Ebûzabî ile münasebetlerini güçlendirdi ve şeyhi Udeyd'den uzak durması hususunda uyardı (1874). Udeyd ile Ebûzabî arasındaki düşmanlık, bölgede hâkim güç olan Osmanlı Devleti karşısına İngilizler'in çıkması sonucunu doğurdu. Bu iki ayrı hâkimiyet bölgesi dolayısıyla Ebûzabî'de suç işleyerek kaçan kişiler Udeyd'e veya Katar'a (Devha'ya), oralarda suç işleyenler ise Ebûzabî'ye sığındılar. Şeyh Zâyid b. Halîfe, 1869 Haziranında münasebetlerini geliştirdiği Uman imamı Azzân b. Kays ile iş birliği yaparak üzerinde büyük mücadele verilen Büreymî bölgesinden Suûdîler'i uzaklaştırdı. 1874'te Maskat'ı ziyaret eden Şeyh Zâyid 1888'de hacca gitti ve Mekke şerifleriyle iyi münasebetler kurdu.

Ebûzabî Şeyhliği'nin geliri hurma ziraatına, balıkçılığa ve inci avcılığına dayanıyordu. Ayrıca deniz ticaretinde de anlaşmalar yolu ile İngilizler'le münasebetlerini iyi düzeyde tutmasını bildi ve gelirlerine ticaret de eklenince bölgedeki diğer şeyhlikler arasında daha aktif bir rol oynamaya başladı. Şeyh Zâyid, Katar ve Bahreyn şeyhleriyle dostluğunu pekiştirdi. Ancak bölgede bu kadar geniş nüfuzlu bir birliğin oluşmasını istemeyen İngiltere, Ebûzabî'yi ve diğer bölge şeyhliklerini ayrı ayrı müstakil olarak

kabul ettiğini ve hepsinin kendi himayesi altında olduğunu açıkladı (1892). Zâyid b. Halîfe'den sonra şeyhliğe sırasıyla Tahnûn b. Zâyid (1909-1912), Hamdân b. Zâyid (1912-1922) ve Sultan b. Zâyid (1922-1927) geçti. 1925 yılında Sultan b. Zâyid, Büreymî bölgesinde Suûdîler'in zekât toplamalarına engel oldu. Daha sonra Sakr b. Zâyid (1927-1928) ve Şahbût b. Sultan (1928-1966) şeyhlik makamına geçtiler. 1930-1935 yılları, Ebûzabî ile Suudi Arabistan arasındaki sınır meselelerinin tesbitiyle geçti. Çünkü Osmanlılar'ın bölgeden çekilmesi üzerine büyük bir boşluk doğmuş ve Mayıs 1914'te İbn Suûd kendisinin bir Osmanlı tebaası ve valisi olduğunu açıklayarak bölge üzerinde hak iddia etmişti. Önce Suudi Arabistan ve Uman'la kara sınırlarını belirleyen Ebûzabî, arkasından Katar ile aralarındaki deniz sınır ihtilâflarını neticeye bağladı. Ancak iki taraf balıkçılarının ve inci avcılarının eskiden beri ortaklaşa kullandıkları Delmâ, Sîr Benî Yâs, Yâsat, Dâs ve Deyyine gibi adalar üzerindeki mülkiyet iddiaları iki ülke arasında sınır ihtilâfı doğurdu. 1961 ve 1969 yıllarında bu adalarla ilgili anlaşmalar sonuçlandırıldı ve Deyyine adası Ebûzabî'ye bırakılırken diğerleri Katar'ın sınırları içinde kaldı. 2 Aralık 1971'de Birleşik Arap Emirlikleri federasyonu kurulduğunda, 1966 yılında Ebûzabî şeyhi olan Zâyid b. Sultan en-Nehâyân ilk devlet başkanlığına getirildi. Şeyh Zâyid 1975'te Suudi Arabistan Kralı Faysal b. Abdülazîz ile imzaladığı antlaşma ile Osmanlı Devleti'nin yıkılışından beri devam eden sınır anlaşmazlıklarına son verdi. Kasım 1976'da geçici anayasa kabul edildi ve bu tarihten sonra her beş yılda süresi uzatılarak devlet başkanlığına Şeyh Zâyid tekrar seçildi. 1992'de Şeyh Zâyid, başkanlığa seçilişinin 26. yılı münasebetiyle, barışa ve adalete katkı sağlaması için geniş bir yardım fonu kurduğunu ilân etti.

Ebûzabî Şeyhliği İngiltere ile yürüttüğü iyi münasebetlerin bir sonucu olarak 1939'da topraklarının hemen tamamındaki petrol arama ve çıkarma imtiyazını yetmiş beş yıllığına İngilizler'in Trucial Coast Development Oil Company şirketine vermişti. 1962 yılında bu şirketin adı Abu Dhabi Petroleum Company'ye çevrildi; ancak ortaklıkta İngilizler'in hâkimiyeti devam etti. İngilizler'in arkasından Amerikalılar da petrol yatakları dolayısıyla bölgeye aşırı ilgi duymaya başladılar. Ülkede özellikle 1950'den sonra çeşitli yabancı şirketler faaliyet gösterdi. 1958'de ilk defa petrol bulundu ve 1962'de de ilk ihracat gerçekleştirildi. 1970 yılında, şirketlerin en büyüğü olan Abu Dhabi National Oil Company'nin çoğunluk hisseleri

devletin eline geçti. Millîleştirme modeline uygun olan bu hareketle şirket Ebûzabî topraklarındaki petrolle ilgili endüstri, pazarlama ve tesislerin idaresi üzerinde tek yetkili haline geldi. Çıkarılan ham petrolü işlemek üzere Ümmünnâr ve Ruveys bölgelerinde rafineriler kuruldu. Şubat 1987'de günlük petrol istihsali ortalama 780.000 varile ulaştı ve böylece Ebûzabî, federasyondaki diğer emirlikler arasında en çok petrol gelirine sahip olan devlet durumuna geldi. Cebel Sennâ ve Dâs terminallerinden ihraç edilen petrolün müşterileri sırasıyla Japonya ile Avrupa ve Uzakdoğu ülkeleridir.

Ebûzabî'de hızlı bir sanayileşme çabası görülür. Yol, su, elektrik, liman tesisleri gibi alt yapıların yanında diğer yatırımlar da hızla devam etmektedir. Ruveys yakınlarında bir sanayi bölgesi kurulmuş ve projeler devletçe desteklenmiştir. Ülkede çok hareketli olan ticaret petrol ihracatına karşı yapılan ithalâta dayanır. Özellikle Cebel Ali ve Zâyid serbest bölgeleri ticarete canlılık getirmektedir. Gümrük vergilerinin % 1 civarında

tutulması sebebiyle Ebûzabî, Uzakdoğu mallarının Ortadoğu'ya ulaşmasında ticaret merkezi durumuna gelmiştir. Ebûzabî Emirliği, federasyondaki diğer emirlikler içinde her bakımdan en yüksek paya sahiptir ve beş yıllık kalkınma planlarında da öncelik görür.

BİBLİYOGRAFYA

C. U. Aitchison, A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighbouring Countries, Calcutta 1892, X, 133-134, 137-138; G. P. Gooch – H. Temperly, British Documents on the Origins of the War 1898-1914, London 1926-38, CX/2, s. 62-64, 7879, 190-196; J. C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, Princeton 1956, I, 269; S. B. Miles, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, London 1966, s. 438, 454; Cemâl Zekeriyya Kāsım, el-Halîcü'l-ʿArabî, Kahire 1966, s. 130-133, 137-142, 212, 213, 332, 350, 483-488; M. Morsy Abdullah, The United Arab Emirates, London 1978, s. 90-96; a.mlf., Devletü'l-İmârâti'l-ʿArabiyyeti'l-müttahide ve cîrânühâ, Küveyt 1981, s. 129-139, 228-235;

The Middle East and North Africa 1993, London 1992, s. 925-926; Arabian Boundaries: Primary Documents 1853-1957 (ed. R. Schofield – G. Blake), Oxford 1988, II, 351-375; G. Rentz, “Abū Zabī”, EI^2 (İng.), I, 166; Mustafa L. Bilge, “Acmân”, DİA, I, 328-329.

Mustafa L. Bilge

EBÜ'l-ABBÂS-i MERVEZÎ

أبو العباس مروزي

Ebü'l-Abbâs b. Hanûd (Hıred) el-Mervezî

Yeni Farsça ile şiir yazan ilk şairlerden.

Hayatı ve eserleri hakkında pek az bilgi vardır. Süyûtî, Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin (ö. 565/1169) Meşâribü't-tecârib adlı eserinden naklen Ebü'l-Abbâs-i Mervezî'nin yeni Farsça ile (Derî) şiir yazan şairlerden olduğunu kaydeder. Avfî, Mervezî'nin, Abbâsî halifelerinden Me'mûn (813-833) daha veliaht iken Merv'e geldiğinde kendisine kaside söylediğini, bu şiirleri beğenen Me'mûn'un da 1000 dinar vererek ve ömür boyu maaş bağlayarak onu ödüllendirdiğini yazar. Halifenin bu cömertçe ödüllendirmesinin daha sonra şairlerin Farsça yazmalarını hızlandırdığı, dolayısıyla da müslümanların İran'ı fethinden sonra önemini kaybeden Farsça şiirin tekrar gelişmesini sağladığı ileri sürülür. Ancak Me'mûn için söylenen bu kasidenin, gerek üslûp gerekse edebî sanatlar bakımından II (VIII) veya III. (IX.) yüzyıla ait olması hemen hemen imkânsızdır. Öte yandan Ebü'l-Abbas'ın bazı kaynaklarda 300 (912) olarak verilen ölüm tarihinin doğru olduğu kabul edilirse ilk Farsça şiir söyleyen şairlerden olma niteliğini kaybeder. Çünkü bu tarihten önce Farsça şiir yazan başka şairlerin varlığı bilinmektedir. Ebü'l-Abbâs-i Mervezî II (VIII) veya III. (IX.) yüzyılda yaşamış olsa bile ona nisbet edilen ve günümüze kadar gelen şiirler, ondan ziyade V veya VI. yüzyılda yaşamış bir şaire ait gözükmektedir. Aynı zamanda bir fakih, muhaddis ve mutasavvıf olduğu da kaydedilen Mervezî'nin şiirleri, muhtemelen kendisinden sonra gelen ve aynı adı taşıyan başka bir şairin şiirleriyle karışmıştır.

W. Barthold, hal tercümelerindeki benzerliklere bakarak birinin Mervli, diğerinin Semerkantlı olmasına rağmen, Ebü'l-Abbâs-i Mervezî ile Ebü't-Takī Abbâs b. Terken'i (Ebü'l-Yenbagī) tek kişi olarak kabul etmiştir. Bu yanılgı, biyografi yazarlarının Ebü'l-Yenbagī'nin kaybolan bir kasidesini sonradan Ebü'l-Abbâs-i Mervezî'ye nisbet etmelerinden doğmuş olmalıdır.

Ebü’l-Abbâs-i Mervezî’nin ölüm yılı olarak Rypka tarafından verilen 200 (815-16) tarihinin (HIL, s. 135) nereden alındığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, Tabakātü’ş-şuʿarâ͗ (nşr. Abbas İkbal), London 1939, s. 55-56; Avfî, Lübâb, I, 21; Süyûtî, el-Vesâ͗il ilâ maʿrifeti’l-evâ͗il (nşr. İbrâhim Adevî – Ali Muhammed Ömer), Kahire 1980, s. 124; Tebrîzî, Reyhânetü’l-edeb, V, 118-119; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fusahâ͗ (nşr. Ali Kulı Hân-ı Hidâyet), Tahran 1295 hş., I, 6465; Muhammedi Kazvînî, Bîst Makāle, Tahran 1332 hş., I, 34-43; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 19; Nefîsî, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 18; II, 712; Zehrâ Nâtil Hânlerî (Kiyâ), Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 336-337; Rypka, HIL, s. 135; Abbas İkbal, Mecmûʿa-yı Makālât-ı ʿAbbâs İkbâl-i Âştiyânî (nşr. Muhammed Debîr Siyâkī), Tahran 1350 hş., s. 15-17, 404-411; Bahâr, Bahâr ve Edeb-i Fârsî (nşr. M. Golbon), Tahran 1351 hş./1972, s. 105; Safâ, Edebiyyât, I, 178; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Seyrî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1363 hş., s. 1; C. Rempis, “Die Altesten Dichtungen in Neupersisch”, ZDMG, sy. 101 (1951), s. 221; Dihhudâ, Lugatnâme, II, 582-583; Dj. Khaleghi-Motlagh, “Abu’l-Abbās b. Hanūd Marvazī”, EIr., I, 248-249.

A. Naci Tokmak

EBÜ'l-ABBAS el-MÜRSÎ

(bk. MÜRSÎ)

EBÜ’l-ABBAS es-SEFFÂH

أبو العباس السفّاح

Ebü’l-Abbâs Abdullāh b. Muhammed b. Alî b. Abdillâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib (ö. 136/754)

İlk Abbâsî halifesi (750-754).

Humeyme’de doğdu. Doğum tarihi hakkında 100-108 (718-726) yılları arasında çeşitli tarihler verilmektedir. Emevîler’e karşı Abbâsî ihtilâlini başlatan İmam Muhammed b. Ali’nin oğlu olan Ebü’l-Abbas, çocukluk ve gençlik yıllarını Humeyme’de ailesiyle birlikte geçirdi. Ağabeyi İmam İbrâhim, Emevî Halifesi II. Mervân tarafından tutuklanarak Harran’a götürülürken ailesi mensuplarına kardeşi Ebü’l-Abbas’ı veliaht tayin ettiğini söyledi ve ona biat etmelerini istedi.

Ebü’l-Abbas, ihtilâl ordusunun Kûfe’ye girmesinden bir ay sonra Safer 132’de (Ekim 749) ailesiyle birlikte Kûfe’ye geldi. Fakat şehirde pek sıcak karşılanmadı. Kûfe’de duruma hâkim olan ve Hz. Ali evlâdını desteklediğini henüz açığa vurmayan Ebû Seleme el-Hallâl, Hz. Ali evlâdının kaldıkları yeri Horasanlılar’dan saklayarak gelişmeleri beklemeye başladı. Henüz Irak’ın merkezi Vâsıt ile Emevî hânedanının merkezî eyaleti Suriye itaat altına alınmadığından ve dolayısıyla

ihtilâlin sonucu kesin olarak ortaya çıkmadığından Ebû Seleme yeni halifenin tesbitini geciktirmeye çalışıyordu. Ebû Müslim-i Horasânî’nin güvenilir adamlarından Ebü’l-Cehm b. Atıyye el-Bâhilî, Ebû Seleme’nin oyalama taktiğinin farkına vararak Hammâm-A‘yen’deki Horasan ordusunun ileri gelenlerine durumu haber verdi. Bunun üzerine on iki kişi derhal Kûfe’ye giderek Ebü’l-Abbas’a biat ettiler. İhtilâlin hazırlanmasında ve başarıya ulaşmasında hiçbir rolü olmayan Ebü’l-Abbas, 12 Rebîülâhir 132 (28 Kasım 749) Cuma günü Kûfe Camii’nde ilk Abbâsî halifesi olarak biat aldı. Minbere çıkarak hutbe okudu ve hâkimiyetin Abbâsîler’in hakkı olduğunu söyledi. Hutbesinde özellikle Abbâsîler ile Iraklılar arasındaki

menfaat birliğini dile getirdi.

Ebü'l-Abbas halife olarak biat almasına rağmen Emevî hilâfeti hâlâ ayaktaydı ve ülkenin büyük bir kısmı Emevîler'in kontrolünde bulunuyordu. Irak'ta da durum henüz belirsizdi. Irak'ın merkezi Vâsıt'ta Emevî Valisi İbn Hübeyre (Ebû Hâlid Yezîd b. Ömer) teslim olmamakta direniyordu. Abbâsîler'e karşı açıkça Hz. Ali evlâdını desteklediğini söyleyen Ebû Seleme Ebû Müslim'in desteğiyle bertaraf edildi (132/750).

Ebü'l-Abbas'ın amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah kumandasında Suriye'ye doğru ilerleyen Abbâsî ordusunu Emevî Halifesi II. Mervân Dicle'nin kollarından Büyük Zap suyu sahilinde karşıladı (2 Cemâziyelâhir 132/16 Ocak 750). On gün devam eden savaşta II. Mervân yenildi. Böylece Abbâsîler'e artık Suriye'nin kapıları açılmış oluyordu. 14 Ramazan 132'de (26 Nisan 750) Emevîler'in başşehri Dımaşk Abbâsî kuvvetlerinin eline geçti. Mervân Mısır'a kaçarken Yukarı Mısır'da Bûsîr'de yakalanarak öldürüldü (Ağustos 750). Böylece Emevîler tarih sahnesinden silindi ve Abbâsîler kesin olarak iktidara geldi. Ancak İslâm dünyasında henüz tam anlamıyla hâkimiyet kurulamamıştı. Teslim olmamakta direnen Vâsıt Valisi İbn Hübeyre, Hasan b. Kahtabe tarafından kuşatıldı. Hasan'ın bir sonuç alamaması üzerine Halife Ebü'l-Abbas kardeşi Ebû Ca'fer'i yardıma gönderdi. Buna rağmen kuşatma on bir ay devam etti. Nihayet Mervân'ın ölüm haberinin gelmesi üzerine 750 yılı sonlarında İbn Hübeyre görüşmeye razı oldu. Yapılan görüşmeler sonunda teslim antlaşması imzalandı. Ancak şehir teslim olduktan sonra antlaşma şartlarına uyulmayıp başta İbn Hübeyre olmak üzere birçok kişi idam edildi.

Emevî hânedanı mensuplarının zalimane bir şekilde imha edilmesi Suriye ve el-Cezîre şehirlerinde bazı isyanların çıkmasına sebep oldu. Kays Aylân kabilesi, Züfer b. Hâris'in torunu Ebü'l-Verd b. Kevser'in idaresinde Kınnesrîn'de isyan etti. Tedmür ve Humus şehirleri de bu isyana katıldılar. Başlarına da Muâviye'nin soyundan olan Ebû Muhammed es-Süfyânî'yi geçirdiler. Âsiler Kınnesrîn yakınında Temmuz 751'de Abdullah b. Ali tarafından mağlûp edildiler. Ebü'l-Verd ve isyanın elebaşıları savaş meydanında hayatlarını kaybettiler. Ebû Muhammed önce Tedmür'e ve oradan da Hicaz'a kaçtı, ancak yakalanarak idam edildi. Yine aynı yıl içinde İshak b. Müslim el-Ukaylî kumandasındaki el-Cezîre Arapları Harran'ı

kuşattılar. İsyanı bastırmakla görevlendirilen Ebû Ca‘fer Harran önlerine gelince Harran Valisi Mûsâ çıkış hareketi yaparak ona iltihak edince şehir âsilerin eline geçti. Âsiler bir süre sonra Samsat'a (Sümeysât) çekildiler. Halifenin kardeşi Ebû Ca‘fer ile amcası Abdullah b. Ali Samsat'ı kuşattılarsa da şehri ele geçiremediler. Yedi ay süren kuşatma, isyancı İshak b. Müslim'in II. Mervân'ın öldüğüne ikna edilmesiyle sona erdi. Bu olaydan sonra Ebû Ca‘fer el-Cezîre ve Azerbaycan valiliğine tayin edildi.

Abbâsîler'in iktidara gelmesi ne Araplar'ı ne de İranlılar'ı memnun etti. Ülkenin doğu eyaletlerinde de isyanlar ortaya çıktı. 133 (750-51) yılında Buhara'da Şerîk b. Şeyh el-Mehrî'nin Hz. Ali evlâdı lehine başlattığı çok tehlikeli bir isyan, Ebû Müslim'in gönderdiği Ziyâd b. Sâlih tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. Şehir üç gün yağma ve tahrip edildi. Esirler şehrin kapılarına asılarak halka teşhir edildiler.

Hz. Ali evlâdını destekleyen Ebû Seleme bertaraf edilmişti. Ancak ihtilâlin gerçek lideri olan Horasan Valisi Ebû Müslim'in varlığı, başta Ebû Ca‘fer olmak üzere Abbâsî ailesi mensuplarını tedirgin ediyordu. Kardeşi Ebû Ca‘fer'in tahrikleri sonunda Halife Ebü'l-Abbas, Ebû Müslim'in valileri Sibâ‘ b. Nu‘mân el-Ezdî ile Ziyâd b. Sâlih el-Huzâî'yi Ebû Müslim'e karşı gizlice isyana teşvik etti. 135 (752-53) yılında başlayan isyanda âsiler fazla varlık gösteremediler. Sibâ‘ Âmül'de yakalanarak idam edildi. Ziyâd ise kendi ordusu tarafından terkedilince sığındığı Bârkes dihkanı tarafından idam edilerek başı Ebû Müslim'e gönderildi. Abbâsî hilâfetine karşı Basra'da Hâricîler'in, Fars'ta Bessâm b. İbrâhim'in ve Sind'de Mansûr b. Cumhûr'un başlattıkları isyanlar da kolaylıkla bastırıldı.

Halife Ebü'l-Abbas devrinin tarihî bakımdan en önemli olayı, Çin ordusu ile yapılan ve Çinliler'in mağlûbiyetiyle sonuçlanan Talas Savaşı'dır (Temmuz 751). Bu savaşla Çin'in Batı Türkistan üzerindeki siyasî emelleri ebediyen sona ermiştir (bk. TALAS SAVAŞI).

Ebü'l-Abbas, iç karışıklıklara büyük ölçüde son vererek müslümanların siyasî birliğini sağlamış, Endülüs ve Kuzey Afrika'nın batı kısımları dışında bütün İslâm dünyasında halife olarak tanınmıştır. Kûfe'de okuduğu ilk hutbede kendisini "Seffâh" (kan dökücü) unvanıyla takdim eden Ebü'l-Abbas'ın Emevî ailesi mensuplarına ve taraftarlarına karşı işlediği korkunç

cinayetler unvanının kişiliğine uygun olduğunu göstermektedir. Onun devrinde ilim, fikir ve imar faaliyetlerinden bahsetmek mümkün değildir. Ebü'l-Abbas kaynaklarda mert, cömert, vakur ve edip bir kişi olarak tanıtılır. Hilâfet merkezini Kûfe'den Hâşimiye'ye, oradan da Enbâr'a nakleden Ebü'l-Abbas, beş yıl halifelik yaptıktan sonra yakalandığı çiçek (veya humma) hastalığından kurtulamayarak 13 Zilhicce 136 (9 Haziran 754) tarihinde Enbâr'da vefat etti. Kendisinden sonra kardeşi Ebû Ca'fer el-Mansûr halife oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Halife b. Hayyât, Târîḫ (Ömerî), s. 324, 327, 328, 330-341; Ya'kūbî, Târîh, II, 332, 345, 346, 349-363, 365; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 2388, ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), III, 233-237, 247, 248, 251-280; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, VI, 69-76; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 406-416, 421, 425-427, 432-437, 439-448, 450-454, 458-468; İbnü't-Tıktaka, el-Fahrî, s. 144-146, 148, 150-152, 155-158, 165-168; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 77-80; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sükûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 257-262; Hudarî, Muhâdarât (Abbâsiyye), s. 46-53; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, I, 185-189; II, 1-5; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 32-38; Hitti, İslâm Tarihi, II, 437-446; Barthold, Türkistan, s. 210-213; Hüseyin Atvân, ed-Daʿvetü'l-ʿAbbâsiyye: Mebâdiʾ ve esâlîb, Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), s. 166-172; Ahmet Çelebi, "Abbasîler Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, III, 25-62; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 9-10; H. F. Amedroz, "On the Meaning of the Laqab al-Saffâh", JRAS (1907), s. 660-663; S. Moscati, "Le Massacre des Umayyades", Ar.O, XVIII (1950), s. 88-115; a.mlf., "Abu'l-ʿAbbās al-Saffāh", EI² (Fr.), I, 106; K. V. Zettérsteen, "Ebu'l-Abbâs", İA, IV, 66-67.

Hakkı Dursun Yıldız

EBÜ'l-ABBAS es-SEYYÂRÎ

(bk. SEYYÂRÎ)

EBÜ’l-ALÂ el-AFÎFÎ

أبو العلاء العفيفي

(ö. 1897-1966)

Felsefe ve tasavvufla ilgili araştırmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

Mart 1897’de Mısır’ın Benderülcîze şehrinde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlk öğrenimini burada yaptı; hıfzını da tamamladıktan sonra 1916’da Dârü’l-ulûmi’l-ulyâ’ya girdi. Bu okuldan 1921 yılında mezun olan Afîfî aynı yıl İngiltere’ye gitti. Bir süre dil kursuna devam ettikten sonra Cambridge Üniversitesi’ne kaydoldu. Bu üniversitenin felsefe bölümünü birincilikle bitiren ilk Mısırlı öğrenci oldu (1924).

E. G. Browne, R. A. Nicholson, A. J. Arberry gibi şarkiyatçılardan istifade eden Ebü’l-Alâ, The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ʿ Arabī adlı teziyle felsefe doktoru unvanını aldı (1930). Aynı yıl ülkesine döndü ve Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başladı. 1940 yılında doçent olduktan sonra İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dekan yardımcılığı ve felsefe bölüm başkanlığına getirildi. 1943’te profesör oldu; 1947’de çalıştığı fakültenin dekanlığına tayin edildi ve bu görevi 1957 yılına kadar sürdürdü. Ayrıca Mısır Sanat ve Sosyal Bilimler Yüksek Konseyi üyeliği de yapan Ebü’l-Alâ el-Afîfî Ekim 1966’da İskenderiye’de vefat etti.

Mısır’da Mustafa Abdürrâzık’ın liderliğini yaptığı grup, dinî ve felsefî ilimlerle ilgili araştırmalarda Batılı metotları kullanmayı reddederken Afîfî bütün araştırma ve incelemelerinde bu metodu savunarak kullanmıştır. Çoğu kelâm, felsefe, tasavvuf, ahlâk ve psikolojiye dair olan makaleleriyle milletlerarası kongrelere sunduğu tebliğlerinde İslâm düşünce tarihinde önemli yerleri bulunan Kādî Abdülcebbâr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, İbn Sînâ, İbn Haldûn, Gazzâlî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, İbn Kasî gibi şahsiyetlerin eserleri ve tesirlerine dikkat çekmiş, Batı dillerinden Arapça’ya tercüme ettiği makale ve eserler felsefe ve tasavvuf sahasında

çalışanlara yeni ufuklar açmıştır.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ʿArabī (Cambridge 1939). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı konusunda Batı'da yapılan en geniş araştırmadır. Müellif eserin önsözünde konunun bütün yönlerini izah edemediğini, İbnü'l-Arabî'yi bütünüyle kavramak isteyenlere örnek olabilecek bir çalışma yaptığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinin dışında özellikle Asin Palacios, Nicholson, H. S. Nyberg ve Browne'nin incelemelerinden faydalanan Afîfî eserin birinci bölümünde varlık nazariyesi, tenzih, teşbih, sıfatlar ve vahdet-i vücûd üzerinde durmuş; ikinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin kelâm (logos) öğretisi, hakîkat-i Muhammediyye, insân-ı kâmil, nübüvvet, velâyet; üçüncü bölümde bilgi nazariyesi ve psikolojisi, tasavvufî tecrübenin hedefi; dördüncü bölümde İbnü'l-Arabî'nin din, ahlâk ve estetikle ilgili görüşlerini ele almış; ek bölümde ise İbnü'l-Arabî'nin kaynakları meselesini mukayeseli olarak incelemiştir. Eser Mehmet Dağ tarafından Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1975). 2. et-Tasavvuf sevretün rûhiyye fi'l-İslâm (İskenderiye 1963). Eserde tasavvufun İslâm düşünce hayatında meydana getirdiği mânevî değişim ele alınmıştır. Yazarın özellikle üzerinde durduğu husus, diğer büyük dinlerin mânevî boyutu ile mukayese edilebilecek konuların İslâm'da ancak tasavvufî hayat ve düşüncede mevcut olduğudur. Eserde tasavvuf ve kaynakları hakkında genel bilgiler verilmiş; tasavvuf teriminin klasik kaynaklarda geçen altmış beş tarifi kronolojik bir sıra ile aktarıldıktan sonra tasavvufun tevhid, fıkıh, kelâm ve felsefe üzerindeki etkileriyle vahdet-i vücûd, vahdet-i şühûd, fenâ, ahlâk, mârifet, zikir gibi konular ele alınmış; son bölümlerinde cezbe, işrâk, rızâ, fakr-gınâ, melâmet, sekr-sahv, velâyet, mârifet, hatmü'l-evliyâ gibi tasavvufî meseleler tartışılmıştır. Yazar ilâhî aşk konusunu işlerken özellikle Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî ve İbnü'l-Fârız'ın görüşlerine başvurmuş, aynı konunun felsefî boyutunu işlerken de Hallâc-ı Mansûr ve İbnü'l-Arabî'ye geniş yer ayırmıştır. Müellif eseri kaleme alırken İslâm'ın ilk beş asrında yazılmış olan tasavvufî eserlerden hareket etmeye dikkat etmiş, tarikatlar döneminde yazılan kitapların bakış açısını göz önüne almamış ve ayrıntılarına girmemiştir. Eserin "Tasavvufun Zikir Sahasında Yaptığı İnkılâb" başlıklı bölümü Mustafa Kara tarafından tercüme edilmiştir (Nesil Dergisi, Şubat 1979, sy. 5, s. 17-20; Haziran 1979,

sy. 9, s. 41-42). 3. el-Mantıku’t-tevcîhî (Kahire 1983). Mısır Millî Eğitim Bakanlığı’nın isteği üzerine kaleme alınmış bir ders kitabıdır.

B) Metin Neşirleri. 1. el-Melâmetiyye ve’s-sufiyye ve ehlü’l-fütüvve (Kahire 1364/1945). Melâmetiyye’ye dair kaleme alınmış ilk eser olan Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin er-Risâletü’l-Melâmetiyye adlı kitabının neşridir. Nâşir, seksen beş sayfalık bir giriş yazarak eseri tanıtmıştır. Girişin birinci bölümünde Melâmetiyye’nin ortaya çıkışı, fütüvvetle ilişkisi, temel özellikleri gibi konular ele alınmış, ikinci bölümde ise Sülemî’nin risâlesi incelenmiştir. Ömer Rıza Doğrul bu eseri giriş kısmında bazı değişiklikler yaparak Türkçe’ye çevirmiş ve İslâm Tarihinde İlk Melâmet adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1950). 2. el-Burhân (Kahire 1955). İbn Sînâ’nın mantıkla ilgili eserinin önsöz ilâvesiyle yapılmış açıklamalı neşridir. 3. “Kitâbü’l-Lutf” (Kahire 1382/1962). Bir heyetin neşrini gerçekleştirdiği Kādî Abdülcebbâr’ın el-Mugnî adlı eserinin bu bölümü (XIII, 1580) Ebü’l-Alâ el-Afîfî tarafından yayıma hazırlanmıştır. 4. Fusûsü’l-hikem ve’t-taʿlîkatü ʿaleyh (Beyrut 1365/1946). İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-hikem’inin ilmî neşri ve şerhidir. Afîfî, eserin daha kolay anlaşılabilmesi için metnin baş tarafına koyduğu uzun bir bölümde (s. 543) İbnü’l-Arabî’nin üslûp özelliklerini incelemiş, Hak, halk, ilâhî zat, tenzih, teşbih, vahdet-i vücûd, insan, Allah gibi konuların ele alınış tarzını tahlil etmiştir. Fusûsü’l-hikem’in ilk ilmî neşri olan bu çalışma, her fasıl için yazılan ta‘likat ve şerh ile sona ermektedir. Afîfî eseri İngilizce’ye de tercüme etmiştir (Gibb Memorial Series içinde, 1951). 5. Mişkâtü’l-envâr (Kahire 1383/1964). Gazzâlî’ye ait bu eserin önceki basımlarının hatalı olduğunu söyleyen nâşir (bk. s. 1-3), yayımında Süleymaniye ve İskenderiye kütüphanelerinde bulunan iki nüshayı esas almış, giriş kısmında eserin yazmaları hakkında bilgi vererek muhtevasını tahlil etmiştir.

Afîfî, çoğu Kahire ve İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dergilerinde olmak üzere birçok yerli ve yabancı dergide, ansiklopedi ve armağanlarda İbnü’l-Arabî hakkında ve genel

olarak tasavvuf, felsefe ve kelâm konularında makaleler yayımlamıştır (makalelerinin bir listesi için bk. Muhammed Ali Ebû Reyyân, s. 12-16). İngilizce’den yaptığı çeviriler içinde en dikkate değer olanı, R. A. Nicholson’un 1906-1930 yılları arasında çeşitli dergi ve ansiklopedilerde

çıkan tasavvufla ilgili makalelerinden bir derleme olan Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve tarîhih (İskenderiye 1946) adlı eserdir (diğer tercümeleri için bk. a.g.e., s. 16).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, mütercimin önsözü, s. 7-9; Suad el-Hakîm, İbnü'l-ʿArabî, Beyrut 1411/1991, s. 22-23; Muhammed Ali Ebû Reyyân, "Ebü'l-ʿAlâ el-ʿAfîfî", Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, XX, İskenderiye 1966, s. 5-19.

Mustafa Kara

EBÜ’l-ALÂ elEKBERÂBÂDÎ

أبو العلاء الأكبرآبادي

(ö. 1061/1651)

Nakşibendiyye’nin Hindistan kollarından Alâiyye tarikatının kurucusu.

(bk. ALÂİYYE)

EBÜ’l-ALÂ el-HEMEDÂNÎ

أبو العلاء الهمداني

Ebü’l-Alâ’ Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî (ö. 569/1173)

Kıraat ve hadis âlimi.

14 Zilhicce 488 (15 Aralık 1095) tarihinde Hemedan’da doğdu. Attâr lakabının kendisine hangi sebeple verildiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak babasının ticaretle uğraştığı dikkate alınarak bunun aileden gelme bir lakap olduğu söylenebilir.

Ebü’l-Alâ yedi yaşlarında Kur’an’ı ezberledikten sonra başta Abdurrahman b. Hamd ed-Dûnî olmak üzere Hemedan’da bazı âlimlerden hadis okumaya başladı. Daha sonra tahsilini ilerletmek için Bağdat, İsfahan, Nîşâbur ve Vâsıt gibi ilim merkezlerine çeşitli seyahatler yaptı; bu arada hac maksadıyla Mekke’ye gitti. Bağdat’ta Ebü’l-Kāsım b. Beyân, Ebû Ali b. Nebhân ve Ebû Ali b. Mehdî’den, İsfahan’da Ebû Ali el-Haddâd ve Mahmûd el-Eşkar’dan hadis okudu. Horasan’da Muhammed b. Fazl el-Furâvî’den Sahîh-i Müslim’i dinledi. Hadis ilmi yanında kıraat tahsiline de ağırlık vererek İsfahan’da kendisinden hadis okuduğu Ebû Ali el-Haddâd’dan birçok rivayetleriyle kıraat öğrendi. Bağdat’ta meşhur kıraat âlimleri Ebû Abdullah el-Bâri‘ ve Ebû Bekir el-Mizrafî, Vâsıt’ta Ebü’l-İz el-Kalânisî’den faydalandı. Onu bir hadis otoritesi kabul eden Zehebî, bununla birlikte kıraat ilmindeki yerinin daha üstün olduğuna işaret eder. İbnü’l-Cezerî ise kendisini Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ile mukayese etmiş, Ebû Amr’ın eserleri daha yaygın olmakla beraber Ebü’l-Alâ’nın kıraat ilmine dair daha çok şey bildiğini söylemiştir.

Ebü’l-Alâ kıraat ve hadis yanında Arap dili, ensâb* ilmi ve tarih gibi konularda da kendisini çok iyi yetiştirdi. Zübeyr b. Bekkâr’ın (ö. 256/870) Kitâbü’n-Neseb’i (Nesebü Kureyş), İbn Düreyd’in (ö. 321/933) el-Cemhere’si, İbn Fâris’in (ö. 395/1004) Mücmelü’l-luga’sı ve Ebû Ubeyd el-Herevî’nin (ö. 401/1011) Kitâbü’l-Garîbeyn’i ezberlediği temel metinlerden

bazılarıdır.

540 (1145) yılından sonra Bağdat'a yaptığı son seyahatiyle daha çok çocuklarının tahsilini amaçladığı anlaşılan Ebü'l-Alâ, onların burada Ebü'l-Fazl el-Urmevî, İbn Nâsır ve İbnü'z-Zâgūnî gibi âlimlerden kıraat okumalarını sağlarken kendisi de hadis ve kıraat dersleri verdi. İbn Receb'in kaydettiğine göre ise Bağdat'a dört defa seyahat etmiş, çocuklarının tahsiliyle ikinci seyahatinde meşgul olmuş, 535'ten (1140-41) sonra üçüncü seyahatini gerçekleştirmiş, 540'tan (1145) sonra yaptığı son seyahatinde de burada kıraat ve hadis dersleri vermiştir.

Hemedan'a döndükten sonra bir kütüphane kurarak kitaplarını buraya vakfeden Ebü'l-Alâ talebelerini kendi evinde okutmayı tercih etti ve mescidinde ikametlerini sağladı; hayatının sonuna kadar kıraat ve hadis okutmakla meşgul oldu. İbn Sükeyne ondan hem hadis hem aşere* okudu. Muhammed b. Muhammed el-Kâl de kendisinden kıraat okuyan talebeler arasında yer aldı. Ebü'l-Mevâhib b. Sasrâ, Abdülkādir er-Ruhâvî, Yûsuf b. Ahmed eş-Şîrâzî, kendi çocukları Ahmed, Abdülber ve Fâtıma, torunları Ali, Muhammed ve Abdülhamîd ondan hadis okudular.

Ebü'l-Alâ, maddî durumu çok iyi olmakla beraber eline geçen parayı biriktirmeyip talebelerinin ihtiyaçlarına harcar, bu sebeple de zaman zaman borçlanırdı. Vefat ettiği zaman evi satılarak borçları ödendi. Derin ilmi yanında güzel ahlâkı ve cömertliğiyle etrafının sevgi ve saygısını kazanan Hemedânî'nin koyu bir Hanbelî oluşu, Mu'tezilî çevreler tarafından bile kendisine saygı duyulmasına engel teşkil etmedi.

Bütün eski kaynakların Ebü'l-Alâ'yı sünnete bağlı bir âlim olarak tanıtmasına ve bunlardan bazılarının onun Hanbelî olduğuna işaret etmesine karşılık müteahhir bazı Şiî kaynaklarında biyografisine yer verilerek Şîa'ya mal edilmek istenmiş, hatta bunlardan birinde Şîa'nın İmâmiyye kolundan olduğu ve Ehl-i sünnet'le de iyi ilişkiler içinde bulunduğu ileri sürülmüştür (bk. Seyyid Hasan es-Sadr, s. 115); ancak bunu ispat edecek hiçbir delilden söz edilmemiştir.

Kaynaklarda kerâmetlerine, menkıbelerine ve kendisini övmek için kaleme alınmış şiirlere de geniş şekilde yer verilen (meselâ bk. Yâkūt, VIII, 5-52)

Ebü'l-Alâ, 19 Cemâziyelevvel 569 (26 Aralık 1173) tarihinde öldü ve kendi mescidine defnedildi. Yâkūt'un Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinde (VIII, 52) zikrettiği 599 tarihi ise müstensih veya baskı hatası olarak değerlendirilmelidir.

Eserleri. 1. Gāyetü'l-ihtisâr fi'l-kırâʾâti'l-ʿaşr li-eʾimmeti'l-emsâr. Meşhur on imamın kıraatine dair olan eserde, kırâat-i seb'a* imamlarından sayılmayan Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'ka' el-Kārî'ye bütün imamlardan önce yer verilmiş, yine yedi imamdan sayılmayan Ya'kūb b. İshak el-Hadramî de yedi imamdan Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ez-Zeyyât

ve Ali b. Hamza el-Kisâî'den önce zikredilmiştir. Giriş kısmında kıraat imamlarıyla onların senedleri, rivayet ve tarikleri hakkında önemli bilgilerin yer aldığı eserin bilinen yazma nüshaları Nuruosmaniye (nr. 86, 117 varak), Kütahya Vâhid Paşa (nr. 2819, vr. 85ª-142ª), Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (nr. 72, 149 varak) ve Riyad Melik Suûd Üniversitesi (nr. 688, 125 varak) kütüphanelerindedir. 2. Kitâbü't-Temhîd fî maʿrifeti't-tecvîd. Kapağında müellifin kendi el yazısıyla icâzet kaydı bulunan ve ilk kāriler hakkında önemli bilgiler veren (Ateş, V/1, 36) eserin bir nüshası Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1525, 88 varak). 3. el-Hâdî ilâ maʿrifeti'l-mekātıʿ ve'l-mebâdiʾ. el-Hâdî fî ʿilmi'l-mekātıʿ ve'l-mebâdiʾ adıyla da bilinen eserin nüshaları Süleymaniye (Lâleli, nr. 69), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 150, 230 varak) ve Dublin Chester Beatty (nr. 3595, 188 varak) kütüphanelerindedir. 4. Şerhu ma'htelefe fîhi ashâbü Ebî Muhammed Yaʿkūb b. İshâk el-Hadramî. Meşhur on imamdan Ya'kūb el-Hadramî'nin talebelerinin kıraat konusunda ihtilâf ettikleri meseleleri tesbit ve izah eden, bu vesile ile çeşitli kişilerin hal tercümeleri hakkında bilgi veren (Ateş, V/1, 37) eserin bir nüshası Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 4820/2, s. 241-404). 5. Kitâbü'l-İntisâr fî maʿrifeti kurrâʾi'l-müdüni ve'l-emsâr. İbnü'l-Cezerî, bazı kaynaklarda adı Tabakātü'l-kurrâʾ olarak geçen ve yirmi cilt olduğu kaydedilen bu eserden söz ederken onun bir yaprağını dahi ele geçiremediğini, eserin muhtemelen Cengiz Han istilâsı sırasında kaybolmuş olabileceğini ifade etmektedir (Gāyetü'n-nihâye, I, 204). 6. Kırâʾatü Ebî Hanîfe en-Nuʿmân. Yazma bir nüshası Antalya Elmalı Halk Kütüphanesi'ndedir (nr. 2548, vr. 40ª-45ª). 7. el-İktifâʾ kırâʾatü imâmi'l-kurrâʾ Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâʾ. Yazma bir nüshası Madras'tadır (nr. 55, 219 varak [bk. el-Fihrisü'ş-şâmil:

mahtûtâtü’l-kırâ˒ât, I, 115]).

Bunlardan başka şu eserlerin de Hemedânî’ye ait olduğu belirtilmektedir: Mübhicü’l-esrâr fî ma˓rifeti ihtilâfi’l-˓aded fi’l-ahmâs ve’l-a˓şâr ˓alâ nihâyeti’l-îcâz ve’l-ihtisâr, Dürretü’t-tâc fî fevâ˒idi’l-hâc, el-Edeb fî hisâni’l-hadîs (Brockelmann, I, 724). Ebü’l-Alâ’nın, kıraat imamlarının her birinin kıraatiyle ilgili olarak telif ettiği birer ciltlik müstakil kitapları ile Mâ˒âtü’l-Kur˒ân ve elli ciltlik Zâdü’l-müsâfir adlı eserlerinden de kaynaklarda söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, X, 248; Yâkūt, Mu˓cemü’l-üdebâ˒, VIII, 5-52; İbnü’d-Dübeysî, Zeylü Târîhi Bagdâd (Hatîb, Târîhu Bagdâd içinde), XV, 157; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bagdâd (Hatîb, Târîhu Bagdâd içinde), XIX, 96-97; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XXI, 40-47; a.mlf., Ma˓rifetü’l-kurrâ˒, II, 542; Yâfi‘î, Mir˒âtü’l-cenân, III, 389-390; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 286; İbn Receb, Kitâbü’z-Zeyl ˓alâ Tabakāti’l-Hanâbile, Kahire 1372/1952 → Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 324-329; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 204-206; Süyûtî, Bugyetü’l-vu˓ât, I, 494-495; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 128-131; Keşfü’z-zunûn, I, 114; II, 946, 1106, 1189, 1387, 1773, 2026; Îzâhu’l-meknûn, I, 606; II, 715; Brockelmann, GAL Suppl., I, 724; II, 975, 981; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 417; Sezgin, GAS, I, 12; Seyyid Hasan es-Sadr, Te˒sîsü’ş-Şî˓a, Beyrut 1401/1981, s. 114-115; Nüveyhiz, Mu˓cemü’l-müfessirîn, I, 135; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/2, s. 365-367; el-Fihrisü’ş-şâmil: mahtûtâtü’l-kırâ˒ât, Amman 1407/1987, I, 115-117; Ahmet Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, Oriens, V/1 (1952), s. 36-37; L. A. Giffen, “Abu’l-˓Alā˒ Hamadānī”, EIr., I, 253.

Tayyar Altıkulaç

EBÜ’l-ALÂ el-MAARRÎ

أبو العلاء المعرّي

Ebü’l-Alâ’ Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî (ö. 449/1057)

Meşhur Arap filozof ve şairi.

26 Rebîülevvel 363 (25 Aralık 973) tarihinde Halep’le Humus arasında bulunan Maarretünnu‘mân’da doğdu. Baba tarafı Tenûh kabilesine mensuptur. Dedesi, babası ve amcası bu bölgede kadılık yapmışlardır. Anne tarafı ise Halepli Benî Sebîke’dendir. Dört yaşlarında iken çiçek hastalığına yakalanarak gözlerini kaybeden Ebü’l-Alâ’nın çocukluk ve gençlik dönemiyle tahsili ve hocaları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. İlk öğrenimini babasının yanında yaptı. Bir ara Halep’e giderek İbn Hâleveyh’in talebesi Muhammed b. Abdullah b. Sa‘d’dan dil ve edebiyat, Yahyâ b. Mis‘ar et-Tenûhî’den hadis okudu. Günümüze intikal eden eserlerinden onun lugat, edebiyat, gramer, fıkıh ve tarih tahsili yaptığı anlaşılmakta, ancak bu ilimleri ne zaman, nerede ve kimlerden okuduğu kesin olarak bilinmemektedir. Yirmi yaşından sonra Irak ve Suriye bölgesinde kendisinden bir şey öğrenecek kimse bulamadığını söylediğine göre bu yaşlarda tahsilini tamamlamış olmalıdır.

398 (1007) yılı sonlarında Bağdat’a giden Ebü’l-Alâ dil, edebiyat, fıkıh ve kelâm ilminde tanınmış âlimlerle görüştü. Bir süre Dârülilim*e devam etti. Onun düşünce hayatında fırtınalar koparacak olan felsefî eserleri burada tanıdı. Yaklaşık bir buçuk yıl sonra annesinin vefatı üzerine memleketine döndü ve uzlete çekildi. Bundan sonra da hep yalnız yaşadı; et, süt ve yumurta yemedi. Körlüğünün yanı sıra ayrıca münzevi olarak yaşamasından ötürü kendisine “rehînü’l-mahbiseyn” (iki bakımdan mahpus) denilmiştir. Buna rağmen uzak bölgelerden gelen talebeleri ona yalnızlığını hissettirmediler. Sonraları el-Hamâse şârihi olarak tanınan Hatîb et-Tebrîzî bunlardan biridir. Büyük bir yekün tutan risâleleri de döneminin âlim ve ediplerinin kendisiyle irtibat halinde olduğunu göstermektedir.

Ebü'l-Alâ'nın, o dönemde Haçlılar'ın elinde bulunan Antakya ve Trablus'a giderek bazı âlimlerden ders aldığına dair haberler asılsızdır. Onun Bağdat'ı ziyareti esnasında Şerîf el-Murtazâ tarafından hakarete uğradığı iddiası da doğru değildir. Zira Şerîf el-Murtazâ gibi edep ve nezaketiyle tanınan bir kimsenin âmâ bir ziyaretçiye hakaret etmesi düşünülemez. Ayrıca Ebü'l-Alâ'nın Şerîf el-Murtazâ'nın babası için söylediği mersiye divanındaki en değerli şiirlerinden biri olarak kabul edilir (Saktü'z-zend, s. 196-204).

Maddî sıkıntı içinde olmasına rağmen resmî görev almayan Ebü'l-Alâ Maarretünnu'mân'da vefat etti. Mezarı başında yetmişten fazla şairin mersiye okuduğu rivayet edilmektedir (bu mersiyelerden bazı parçalar için bk. Yâkūt, III, 126-127; Safedî, VII, 101; M. Selîm el-Cündî, I, 446-449).

Ebü'l-Alâ kısa boyu, zayıflığı ve çirkinliği sebebiyle hayatı boyunca aşağılık duygusundan kurtulamadı. Başkalarına güvensizliği, hayata karşı karamsarlığı ve bütün eserlerinde görülen aşırı tevazuu bu psikolojinin bir tezahürüdür. Kör olduğunu bildikleri halde başkalarının kendisini görmesini istemezdi. Mağrur, alıngan ve çabuk öfkelenen bir kişi olmakla birlikte utangaç, ince ruhlu ve yalnızlığı seven bir yapıya sahipti. Kendisinin de belirttiği gibi bu özellikleri hayatını şiirle kazanmasına engel oldu (Saktü'z-zend, s. 18). Bir vakıftan gönderilen yıllık 30 dinarla geçinmek zorundaydı. Esasen dünyaya önem vermediği için değersiz

elbiseler giyer, daha ziyade mercimek, incir ve arpa ekmeği yerdi (Hatîb, IV, 241). Ebü'l-Alâ toplumdaki fakih, kelâmcı, sûfî ve idarecileri ısrarla tenkit eder, onların cehaletini ortaya koymaktan büyük bir zevk alırdı. Bu tutumu başına birçok dert açmakla birlikte onun İslâm dünyasında tanınmasını ve talebelerinin artmasını sağlamıştır.

Felsefî Görüşleri. Ebü'l-Alâ, herhangi bir felsefe akımını benimsemeyen serbest bir düşünür ve akılcı bir filozof sayılmalıdır. Yirmi yaşından itibaren kendini düşünceye ve sanata adamış, hatta bazı konularda başkalarının düşünmesi gereken şeyleri de kendisi düşünmek durumunda kalmıştır (el-Lüzûmiyyât, II, 76). Hatîb et-Tebrîzî'ye, "Dirayet istiyorsan benden al, rivayet istiyorsan başkasına gitmen gerekir" (İbnü'l-Kıftî, I, 104) demesi de bunu gösterir.

Bilginin kaynağı ve değeri konusunda koyu bir rasyonalist olan Ebü'l-Alâ, duyu bilgisinin insana zan ve şüpheden başka bir şey kazandırmadığını savunurdu. Ayrıca geleneklere, fakih, muhaddis, tarihçi ve kelâmcı gibi din otoritelerinin ileri sürdükleri şeylere itibar etmez, haşr, cennet, cehennem, ceza, mükâfat ve hac gibi büyük çoğunluğun tartışmasız kabul ettiği meseleleri tartışırdı. Dinî hayattan ziyade ahlâkî hayata büyük önem veren Ebü'l-Alâ yapmacık ve şeklî dindarlığa şiddetle karşıdır.

Ebü'l-Alâ felsefî görüşlerini şiirleriyle örmüş, çoğunlukla da bunları sembol ve mecazlarla ifade etmiştir. Bu yüzden bazı yeni araştırmacılar onun filozof sayılmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Halbuki bir eserin felsefî sayılabilmesi için onun nesir halinde olması gibi bir şart yoktur. Nitekim Parmenides felsefesini şiirle anlattığı gibi Anaximandros ortaya çıkıncaya kadar Yunan felsefî kültürü hep manzum şekildedir. Daha sonraki dönemde Empedokles'in de felsefesini şiirle ifade ettiği bilinmektedir. Heraklitos, "anlaşılmaz karanlık filozof" diye anılacak kadar çokça mecaz kullanmıştır (Burnet, s. 22).

Ebü'l-Alâ'nın şiirle ifade ettiği derin ve karmaşık düşüncelerini anlayamayan bazı araştırmacılar onu küçümsemeye yeltenmişlerdir. Meselâ Emîn el-Hûlî, Ebü'l-Alâ'yı felsefenin kullandığı yöntemle bağdaşmayan, akıl ve mantığa olan güveni sarsan, aklın gücünü sınırlayan ve tabiatta geçerli kanunların zorunluluğunu inkâr eden bir kimse olarak tanıtmaktadır (Reʾy fî Ebi'l-ʿAlâʾ, s. 117, 176). R. A. Nicholson, Âişe Abdurrahman ve Hâmid Abdülkādir de buna yakın değerlendirmeler yapmakta ve onun düşüncelerini neden böyle kapalı ve dolaylı bir üslûp içinde gizleme gereğini duyduğunu araştırmaktadırlar. Bu arada Ebü'l-Alâ'nın karamsar bir dünya görüşüne sahip olmasını ve evlenmemesini cinsî iktidarsızlıkla izaha çalışmaktadırlar. Ancak bu durum hiçbir zaman objektif olarak ortaya konamayacak bir husustur.

Eski müellifler Maarrî'yi daha çok dinî-siyasî açıdan değerlendirirken çağdaş araştırmacılar modern yöntemle onu bütün yönleriyle kritik etmekte, neticede konuyla ilgili yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, söylediği bazı şiirlerden dolayı Maarrî'yi şiddetle tenkit ederek küfre girdiğini söylemektedir (el-Muntazam, XVI, 2627). Ayrıca onun el-Fusûl ve'l-gāyât'ı Kur'an'a nazîre olarak yazdığını ileri sürenlerin

yanında (aş. bk.) Risâletü'l-gufrân'ın İslâm'ı hafife alan ifadeler ve Mazdeizm'e ait fikirler ihtiva ettiğini söyleyenler de vardır. İbn Kesîr ise yukarıda anılan kitabını el-Fusûl ve'l-gāyât fî muʿârazati's-süveri ve'l-âyât adıyla kaydetmektedir (el-Bidâye ve'n-nihâye, XII, 74). Öte yandan Yâkūt'un Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinde Ebü'l-Alâ'nın şiir ve nesir halindeki bazı ifadelerini tahrif ettiği de bilinen bir gerçektir. Ona karşı takınılan bu olumsuz tavırların temelinde felsefî, siyasî ve sosyal meseleler hakkında yeterli birikime sahip olmadan klasik yazarların Maarrî'yi sadece dinî açıdan değerlendirmeye kalkışmaları yatmaktadır. Ebü'l-Alâ'nın eserlerini okuyanlar, halkın dikkatini onun ihtilâlci görüşlerinden saptırmak için inançlarına hücum edildiğini kolayca anlayacaklardır. İdarecileri bozgunculuk, gasp, istibdat ve fâsıklıkla itham eden şair, din adamlarını da dinle ilgili görüşlere körü körüne bağlanmakla suçlamıştır. Bundan dolayı her iki taraf da Ebü'l-Alâ'yı cemiyetten tecrit etmek, fikirlerini yasaklamak ve kendileri için tehlikeli olduğunu sandıkları görüşlerini tesirsiz hale getirmek amacıyla onu dinsizlikle itham etmişlerdir.

Ebü'l-Alâ'ya göre halkın vekili durumundaki yöneticiler, velinimetleri olan halka zulmetmekte ve onları aldatarak mallarını gasbetmektedirler. Kendisine, o dönemde Mısır'da yönetimi ellerinde bulunduran Fâtımîler'in imamın bilgi ve teşrî‘ kaynağı olduğunu iddia ettikleri hatırlatıldığı zaman onların yalan söylediğini, akıldan başka önder bulunmadığını, bu görüşlerin yöneticilerin çıkarları için uydurulduğunu ifade etmiştir (el-Lüzûmiyyât, I, 51). Ona göre Fâtımîler kötülüğün yaygınlaşmasını isteyen, Peygamber'in yaptıklarını ortadan kaldıracak bir imamın gelmesini bekleyen kimselerdir (el-Lüzûmiyyât, II, 448). Bu tutumu, Fâtımîler'in dâi'd-duâtının kendisiyle yazışmasının ve inancından dolayı ona zarar vermeye çalışmasının sebebini de ortaya koymaktadır. Şu halde Alfred von Kremer'in, Ebü'l-Alâ'yı bir ahlâk filozofu olarak takdim edip olağan üstü dehasıyla onun aydınlanma çağındaki birçok münevverden daha ileri fikirlere sahip olduğunu söylemesi hiç de mübalağalı bir görüş sayılmamalıdır (Nicholson, A Literary History of the Arabs, s. 316).

Bu düşünceleri sebebiyle Ebü'l-Alâ'nın muhalifleri artmış, kendisine yöneltilen iftiralar ve eserlerinde yapılan tahrifler çoğalmıştır. İbnü'l-Verdî, Ebü'l-Alâ'nın, "Ben kendisine iftira edilen biriyim" dediğini nakletmektedir (Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer, I, 360). Ebü'l-Alâ,

bazı kimselerin el-Lüzûmiyyât'taki bir kısım şiirlerini tahrif ettiklerini görünce bunlara reddiye olmak üzere Zecrü'n-nâbih ve Necrü'z-Zecr adlarıyla iki kitap yazarak yapılan tahrifleri ortaya koymuştur. İbnü'l-Adîm'in belirttiğine göre, Halep Emîri Muizzüddevle Sümâl b. Sâlih'e yazıp gönderdiği Risâletü'd-dabʿayn'da kendisini küfür ve dinsizlikle itham eden iki kişiyi şikâyet etmiştir (el-İnsâf ve't-taharrî, s. 526-527).

Eserleri. Ebü'l-Alâ irili ufaklı, manzum ve mensur yetmişten fazla eser bırakmıştır. Eserlerini yazdırdığı Ali b. Abdullah b. Ebû Hâşim el-İsfahânî'ye kitaplarının bir listesini yaptırmıştır (Yâkūt, III, 145-162). Bu listede her eserin hacmi, mahiyeti ve muhtevası hakkında bilgi verilmektedir. Ebü'l-Alâ'nın kitaplarının ve şiirlerinin pek azı günümüze ulaşmıştır.

A) Manzum Eserleri. 1. Saktü'z-zend. Ebü'l-Alâ'nın daha çok hayatının ilk döneminde yazdığı şiirlerin toplandığı bu divanda, herhangi bir sıra gözetilmeden bir araya getirilmiş olan kaside, mersiye ve günlük hayata ait 3000'den fazla beyti ihtiva eden 113 şiir bulunmaktadır. Tema olarak basit olayları konu edinen ve üslûp itibariyle tumturaklı olan bu şiirlerde daha çok Mütenebbî'nin tesiri sezilmektedir. Divandaki en güçlü şiirleri mersiyeleridir. Tâhâ Hüseyin, bu eserde Hanefî fakihi Ebû Hamza için söylenmiş

bir mersiyenin Arap edebiyatının en güçlü mersiyelerinden biri olduğunu kabul eder. Divanın sonunda zırh tasviriyle ilgili şiirlere yer verdiği için "ed-Dir'iyyât" adını taşıyan bir bölüm vardır. Eser Şâkir Şükayr (Beyrut 1884), Nihad Rızâ (Beyrut 1965), İbrâhim ez-Zeyn (Beyrut 1965) ve Ahmed Şemseddin (Beyrut 1410/1990) tarafından yayımlanmıştır. Saktü'z-zend'e çeşitli âlimlerce şerhler yazılmıştır. Bunların ilki, bizzat şairin garîb kelimeleri açıklamak suretiyle yaptığı Davʾü's-Sakt, adlı çalışmadır. Bu şerh, Şâkir Şükayr tarafından yayımlanan Saktü'z-zend'in zeylinde neşredilmiştir (Beyrut 1884). Daha sonra Ebü'l-Alâ'nın talebesi Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali et-Tebrîzî ile İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (Tebriz 1276) ve Kāsım b. Hüseyin el-Hârizmî'nin (Tebriz 1286) yazdığı üç şerh, Tâhâ Hüseyin başkanlığında kurulan bir heyet tarafından tahkik edilerek Şürûhu Sakti'z-zend adıyla beş cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1945-1948). Ayrıca Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Tâhir el-Huveyyî'nin Şerhu't-tenvîr ʿalâ

Sakti'z-zend adıyla yaptığı şerh ile (Bulak 1286; Kahire 1304, 1324/1906; Tebriz 1276) Abdülkādir Canbâz'ın ʿArfü'n-ned fî şerhi Sakti'z-zend'i (baskı yeri ve tarihi yok), Ahmed Şemseddin'in Saktü'z-zend adını verdiği şerhi (Beyrut 1990) sayılabilir. Ahmed İbrâhim Şerîf'in de Saktü'z-zend li-Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî adında bir araştırması bulunmaktadır (Sûse 1985). 2. Lüzûmü mâ lâ yelzem (el-Lüzûmiyyât). 11.000 beyitten oluşan bu divan Maarrî'nin bilgi, ahlâk, madde, Allah, ruh, siyaset ve sosyal hayatla ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. Bu bakımdan eser bir divandan ziyade bir felsefe kitabı mahiyetindedir. Rivayete göre Ebü'l-Alâ'nın divanına bu ismi vermesinin sebebi, Arap aruzuna göre kafiye beytin son kelimelerinin son harflerinin (revî) aynı olmasından ibaretken burada onun revîde kafiye için iki harf kullanmayı tercih etmiş olmasıdır. "Lüzûmü mâ lâ yelzem" aslında cedel ilminde bir terim olup Ebü'l-Alâ onu felsefî amaçla kullanmıştır. Bu da ya hasmın kendi anlayışına göre gereksiz olduğunu kabul ettiği şeylerin gerekliliği veya hasmın inançlarına uygunluğu sebebiyle doğru düşüncelerin lüzumlu ve zaruri olmadığına inanmasının gerekliliğidir. Şairin tabii olmayan bu kabil zorlamaları birçokları tarafından tenkit edilmiş, hatta bu eseri sırf lugat bilgisini göstermek için yazdığı ileri sürülmüştür. Tâhâ Hüseyin, onun asıl fikirlerini halktan gizlemek için bu külfete katlandığını söylemektedir. 1940'lı yılların başında el-Lüzûmiyyât'ı tarih sırasına göre tertip etmek isteyen Abdülvehhâb Azzâm ile Ömer Ferruh bunun imkânsız olduğunu görerek bu işten vazgeçmişlerdir. Ebü'l-Alâ, el-Lüzûmiyyât'taki garîb kelimeleri açıklamak için Râhatü'l-Lüzûm adıyla bir şerh yazmışsa da "100 forma" olduğu söylenen (İbnü'l-Adîm, s. 537) bu eser günümüze kadar gelmemiştir. El-Lüzûmiyyât hakkında İlyâs Sa'd Gālî'nin Hadîkatü's-sadâkati ve's-sıddîk fî Lüzûmiyyâti Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Dımaşk 1982), Mustafa es-Sa'denî'nin el-Binâʾü'l-lafzî fî Lüzûmiyyâti'l-Maʿarrî (İskenderiye 1985) ve Kemâl el-Yâzîcî'nin Ebü'l-ʿAlâʾ ve Lüzûmiyyâtühû (Beyrut 1988) adlı araştırmaları bulunmaktadır (eserin başlıca neşirleri şunlardır: Bombay 1303; Kahire 1306, eksik baskı; nşr. Azîz Zend, Kahire 1891-1895; nşr. Emîn Abdülazîz el-Hancî, Kahire 1332; nşr. Kâmil Kîlânî, Kahire 1923-1924; nşr. İbrâhim A'râbî, Beyrut 1953; nşr. İbrâhim el-Ebyârî – Tâhâ Hüseyin, I-II, Kahire 1955-1959; Beyrut 1961, Beyrut 1983). el-Lüzûmiyyât'tan yapılan muhtelif seçmeler arasında İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Şerhu'l-Muhtâr min Lüzûmi mâ lâ yelzem (nşr. Hâmid Abdülmecîd, I-II, Kahire 1970-1984, 1991); Hâlid Hattâb'ın Dîvânü Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî ev müntahabâtü'l-Lüzûmiyyât

(İskenderiye 1912); Abdullah Mugīre – Ahmed Nesîm'in el-Elzem min Lüzûmi mâ lâ yelzem (Kahire 1323/1905); Yuhannâ Kumeyr'in Ebü'l-ʿAlâ ʾ el-Maʿarrî fî Lüzûmiyyâtihî dirâse, şiʿr muhtâr (Beyrut 1947) adlı eserleri zikredilebilir. İngiliz şarkiyatçısı J. Carlyle eserden bazı parçaları İngilizce ve Latince'ye (Cambridge 1796), Emîn er-Reyhânî de The Luzūmiyāt of Abu'l-ʿAlāʾ (New York-London 1920) ve The Quatrains of Abu'l-ʿAlāʾ Selected from his Luzūm mā lā Yalzam and Saqt az-Zand (New York-London 1904) adlarıyla İngilizce'ye çevirmiştir. Ayrıca H. Baerlein The Dīvān of Abu'l-ʿAlāʾ (London 1909) ve R. A. Nicholson The Meditation of Maʿarrī, Sudies in Islamic Poetry (Cambridge 1921) adlarıyla eseri tercüme etmişlerdir. el-Lüzûmiyyât'tan bazı kısımlar Alfred von Kremer tarafından Ein Freidenker des Islam ve Philosophische Gedichte des Abu'l-ʿAlāʾ Maʿarrī adıyla Almanca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (ZDMG [1878], sy. 29, 30, 31, 38). Eseri A. S. Yurtman Ebü'l-'Alâ' el-Maarrî Divanından Seçmeler adıyla Anadolu Türkçesi'ne (İstanbul 1942), Mûsâ Cârullah da el-Lüzûmiyyât adıyla kuzey Türkçe'sine (Kazan 1907) tercüme etmiştir. Ayrıca Daniel Bucàn bazı parçaları Sırpça-Hırvatça'ya çevirmiştir (Bosna 1984).

B) Mensur Eserleri. 1. el-Fusûl ve'l-gāyât fî temcîdillâh ve'l-mevâʿiz. Tarih boyunca adı el-Fusûl ve'l-gāyât fî muhâzâti's-süver ve'l-âyât veya el-Fusûl ve'l-gāyât fî muʿârazati's-süver ve'l-âyât şeklinde tahrif edilip Kur'an'a nazîre olarak yazılmış bir kitap olduğu ileri sürülmüştür. Eser Muhammed Hasan Zenâtî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1356/1938; Beyrut 1982). Ebü'l-Alâ bu kitaptaki garîb kelimeleri ve bilmeceleri çözmek için İklîdü'l-gāyât ve es-Sâdin adıyla iki şerh yazmıştır. Ancak bunların günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 2. Mülka's-sebîl fi'l-vaʿz ve'z-zühd. Gaflet içinde bulunan insanların fâniliğinden bahseden eser nesir-nazım karışımı olup Hasan Hüsni Abdülvehhâb et-Tûnisî (el-Muktebes, Dımaşk 1329-1330) ve Kâmil Kîlânî (Kahire 1942, Risâletü'l-gufrân içinde, s. 327-351) tarafından neşredilmiştir. 3. Zecrü'n-nâbih. Ebü'l-Alâ bu eseri, kendisini dinsizlikle itham edenlere reddiye olarak yazmıştır. Emced et-Trablusî eserden bazı seçmeler yaparak yayımlamıştır (Dımaşk 1965, 1982). Muhaliflerinin Zecrü'n-nâbih'te bulunmayan bazı beyitleri delil göstererek Ebü'l-Alâ'yı tekfir etmeleri üzerine müellif bu defa yine reddiye mahiyetinde olan Necrü'z-Zecr'i kaleme almıştır.

C) Risâleleri. Ebü'l-Alâ'nın risâleleri onun çeşitli vesilelerle yazdığı mektuplardan ibarettir. Bir kısmı çok kısa, bir kısmı da hayli uzun olan bu risâleler bizzat Ebü'l-Alâ tarafından müstakil birer eser kabul edilmiştir. Bunların belli başlıları şunlardır: 1. Risâletü'l-gufrân*. Çağdaşı Halepli Ebû Mansûr Ali b. Kārih'e yazdığı uzun bir mektuptur. Eser İbrâhim el-Yâzîcî (Kahire 1321/1903), Kâmil Kîlânî (Kahire 1923) ve daha başkaları tarafından yayımlanmakla beraber bunların hepsi eksik olup tam neşrini Âişe Abdurrahman Bintüşşâtî, gerçekleştirmiştir (Kahire 1950). 2. Risâletü's-sâhil ve'ş-şâhic. Atla katırın konuşmaları şeklinde düzenlenen bu risâle Kelîle ve Dimne'ye benzemektedir. Kelîle ve Dimne hayvan hikâyeleri tarzında olduğu halde bu eser devrinin tarihî, siyasî ve sosyal olaylarını hayvanların dilinden nakletmektedir. Hemen bütün eserlerinde olduğu gibi bu risâlede de çok ağdalı bir dil kullanan Ebü'l-Alâ eserdeki garîb

kelimeleri, mecazları ve tevriyeleri açıklamak üzere Lisânü's-sâhil ve'ş-şâhic adıyla bir kitap yazmıştır. Risâletü's-sâhil Âişe Abdurrahman tarafından yayımlamıştır (Kahire 1395/1975, 1403/1983). Ebü'l-Alâ ayrıca Kelîle ve Dimne tarzında el-Kāʾif adlı bir eser yazmış ve bunu Menârü'l-Kāʾif adıyla şerhetmiştir. 3. Risâletü'l-melâʾike. Bu risâlede Ebü'l-Alâ ihtiyarlığından söz ederek artık ölüm meleğiyle çekiştiğini söylemekte ve talebelerin kendisine sorduğu sarfa dair soruları alaylı bir üslûpla meleklere sorup cevabını onlara verdirmektedir. Eseri Abdülazîz el-Meymenî Ebü'l-ʿAlâʾ ve mâ ileyhi adlı çalışmasının sonunda müstakil bir risâle halinde (Kahire 1344/1925), Kâmil Kîlânî Risâletü'l-gufrân içinde (Kahire 1923, s. 441-474) yayımlamış, ayrıca Muhammed Selîm el-Cündî tarafından da neşredilmiştir (Dımaşk 1944; Beyrut 1981). İ. Kraçkovsky risâleyi Rusça tercüme ve şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Leningrad 1932). 4. Risâletü'l-henâʾ (Risâle fi'l-henâʾ). Eser Kâmil Kîlânî (Kahire 1944; Beyrut 1966) ve İhsan Abbas (Resâʾilü Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî içinde, s. 73-81, Beyrut 1402/1982) tarafından neşredilmiştir. 5. Risâletü'ş-şeyâtîn. Sarf ilmine ait konularla aruz meselelerinden ve şairlere ilham veren melek ve şeytanlardan bahseden risâlenin belli bir adı bulunmadığı halde konusu dikkate alınarak nâşiri Kâmil Kîlânî tarafından bu şekilde adlandırılmıştır (Kahire 1923; Risâletü'l-gufrân ile bir arada, s. 475-506). 6. Risâletü'l-igrîd (er-Risâletü'l-igrîdiyye). İbnü's-Sikkît'in Islâhu'l-mantık, adlı eserinin Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî tarafından yapılan hulâsası

hakkındaki bu risâleyi Kâmil Kîlânî (Risâletü'l-gufrân ile bir arada, Kahire 1923, s. 574-610) ve İhsan Abbas (Resâ'ilü Ebi'l-ʿAlâ' el-Maʿarrî'de el-Bekrbâzî'nin şerhi ile birlikte, s. 189-250) yayımlamıştır. Maarrî'nin bu risâleye Şerhu'r-Risâleti'l-igrîdiyye veya Tefsîru risâleti'l-igrîd adıyla yazdığı şerhi Saîd Seyyid İbâde neşretmiştir (Kahire 1978). 7. Risâletü'l-menîh (er-Risâletü'l-menîhiyye). Maarrî'nin Vezir Ebü'l-Kāsım el-Mağribî'ye yazdığı bir mektup olup Kâmil Kîlânî tarafından Risâletü'l-gufrân içinde (s. 545-572), ayrıca İhsan Abbas tarafından Resâ'il ile birlikte (s. 153-181) yayımlanmıştır. 8. Risâle fî taʿziyeti Ebî ʿAlî b. Ebi'r-ricâl fî veledihî Ebi'l-Ezher (nşr. İhsan Abbas, Kahire, ts.). 9. Risâletü'l-ahreseyn (nşr. Kâmil Kîlânî, Mecmûʿu'r-resâ'il içinde, Kahire 1942; nşr. İhsan Abbas, s. 49-69). 10. Risâle fî mâ câ'e ʿalâ tifʿâl (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Selâsü resâ'il fi'l-luga içinde, Beyrut 1981). 11. Resâ'il beyne Ebi'l-ʿAlâ' el-Maʿarrî ve dâʿi'd-duʿâti'l-Fâtımiyyîn. Mısır'da dâi'd-duât olan Ebû Nasr b. Ebû İmrân ile Ebü'l-Alâ el-Maarrî arasında vejeteryanlıkla ilgili mektuplaşmaları ihtiva eden bu risâleler Kâmil Kîlânî tarafından Risâletü'l-gufrân içinde (s. 545-572, Kahire 1923), ayrıca Muhibbüddin el-Hatîb tarafından müstakil olarak (Kahire 1349/1930) yayımlanmıştır.

Maarrî'nin risâlelerinin çoğu Resâ'ilü Ebi'l-ʿAlâ' el-Maʿarrî adıyla Abdülkerîm Halîfe (I-III, Amman 1976-1979), Halîl el-Hûrî (Beyrut, ts., Dârü'l-kamûsi'l-hadîs) ve İhsan Abbas (Beyrut 1402/1982) tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Resâ'ilü Ebi'l-ʿAlâ' el-Maʿarrî maʿa şerhihâ adıyla Şâhin Efendi Atıyye (Beyrut 1894, 1404/1984, 3. bs.) ve İthâfü'l-fuzalâ' bi-resâ'ili Ebi'l-ʿAlâ' adıyla Muhammed Abdülhakîm el-Kādî ile Muhammed Abdürrezzâk Arafât da (Kahire 1989) bu risâleleri yayımlamışlardır. D. S. Margoliouth, risâlelerin Arapça metinleriyle birlikte İngilizce tercümelerini The Letters of Abu'l-ʿAlā of Maʿarrat an-Noʿmân adıyla neşretmiştir (Oxford 1898; Bağdad 1968). Hüseyin Haseneyn'in de Resâ'ilü Ebi'l-ʿAlâ' ve şiʿruhû adlı bir çalışması bulunmaktadır (Kahire, ts.).

Ebü'l-Alâ'nın bu risâlelerinden başka "800 forma" hacminde Dîvânü'r-resâ'il'inden ve risâlelerindeki garîb kelimeleri açıkladığı Hâdimü'r-resâ'il adlı bir kitabından söz edilmekte, fakat bu eserlerin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. Onun şiir ve nesirlerinden yapılan seçmeler Muhtârât min Ebi'l-ʿAlâ' el-Maʿarrî adıyla yayımlanmıştır (Beyrut, ts.).

D) Şerhleri. 1. ʿAbesü'l-velîd. Buhtürî divanının şerh ve tenkidine dair olan eser Muhammed Abdullah elMedenî (Kahire 1338/1920; Dımaşk 1355/1936) ve Nâdıya Ali Devle (Beyrut 1978) tarafından yayımlanmıştır. Mustafa es-Sa'denî'nin bu eser üzerinde Nakdü'ş-şiʿr fî ʿAbesi'l-velîd adlı bir çalışması vardır (İskenderiye 1990 [?]). 2. Dîvânü İbni Ebi'l-Hasîne es-Sülemî (nşr. Muhammed Es'ad Talas, I-II, Dımaşk 1956-1957). 3. Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm (nşr. Hüseyin Muhammed Nakşe, I-II, Beyrut 1411/1991). Ebû Temmâm'ın şiirinin yorumuyla ilgili olduğu söylenen, fakat elde bulunmayan altmış formalık Zikrâ Habîb adlı eserinin bu şerhle ilgisi olup olmadığı bilinmemektedir. 4. Şerhu Dîvâni Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî (Muʿcizu Ahmed) (nşr. Abdülmecîd Diyâb, I-III, Kahire 1986). 5. Tefsîru ebyâti'l-meʿânî min şiʿri Ebi't-Tayyib el Mütenebbî (nşr. Mâcid Muhammed Mahmûd es-Savvâf – Muhsin Gayyâd Uceyl, Mekke 1979).

Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin tahkik edilmeden yayımlanan eserlerinde onun yazıları ve şiirleri tahrif edilerek kendisine ait olmayan şiirler ona nisbet edildiği için bu baskıların ilmî bir değeri bulunmamaktadır (altmışa yakın eseri kaybolan Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin kitaplarının tam bir listesi için bk. Yâkūt el-Hamevî, III, 145-162; Safedî, VII, 103-104; Abdülazîz el-Meymenî, s. 262-280; Muhammed Tâhir el-Hımsî, s. 52-72).

Felsefe ve metot bilgisi zayıf olan bir kısım çağdaş Arap edebiyatı tarihçisi, eskilerin Ebü'l-Alâ hakkındaki görüşlerini aynen tekrarlayarak onu Hint, İran veya Yunan felsefesi etkisinde kalan, orijinaliteden yoksun biri olarak göstermektedir. Ebü'l-Alâ ve felsefesi hakkında başarılı araştırmalardan biri, Abdullah el-Alâyîlî'nin kaleme aldığı el-Maʿarrî zâlike'l-mechûl adlı kitaptır (Beyrut 1980). Edebî tenkit açısından en iyi çalışma ise Tunuslu araştırmacı Hüseyin el-Vâdd'in el-Binyetü'l-kısasiyye fî Risâleti'l-gufrân (Tunus 1975) adlı eseri gösterilebilir. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin lehinde ve aleyhinde birçok kitap yazılmıştır. Bunlar'dan bazıları şunlardır: Ebû Tâhir es-Silefî (ö. 576/1180), Ahbâru Ebi'l-ʿAlâʾ; İbnü'l-Adîm el-Halebî, el-İnsâf ve't-taharrî fî defʿi'z-zulmi ve't-tecerrî ʿan Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Taʿrîfü'l-kudemâʾ bi-Ebi'l-ʿAlâʾ içinde, Kahire 1965, s. 483-578); Süyûtî, Kitâbü't-Teberrî min maʿarreti'l-Maʿarrî (nşr. Mahmûd Muhammed, Beyrut 1989); Fetûh Hüseyin, Akīdetü Ebi'l-ʿAlâʾ (Kahire 1910); Ma'rûf er-Rusâfî, Ârâʾü Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (nşr. Abdülhamîd er-Reşûdî,

Bağdad 1955); Selîm el-Cündî, el-Câmiʿ fî ahbâri Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (I-II, [yer belli değil] 1962); Hâmid Abdülkādir, Felsefetü Ebi'l-ʿAlâʾ (Kahire 1950) ve Felsefetü'ş-şek ve'l-lâʾedriyye lede'l-Maʿarrî ve'l-Hayyâm (Kahire 1953); Gānim el-Huzâî, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Necef 1968); Mârûn Abbûd, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî: zevbeʿatü'd-dühûr (Beyrut 1970); Adnân Ubeyd el-Alî, el-Maʿarrî beyne'ş-şekki ve'l-îmân (yüksek lisans tezi, Ezher Üniversitesi, 1979); Salâh Rızâ, Nesru Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Kahire 1985); Velîd Mahmûd Hâlis,

Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî: nâkıden (Bağdad 1982, Ayn [Ebûzabî] 1986); Saîd Seyyid Ubâde, Ebü'l-ʿAlâʾ en-nâkıdü'l-edebî (Kahire 1987); Ubeyd el-Berîkî, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî mine't-temerrüd ile'l-ʿademiyye (Sûse [Tunus] 1987); Mustafa Receb, Felsefetü't-terbiye ʿinde Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Kahire 1986); Tâhâ Hüseyin, Savtü Ebi'l-ʿAlâʾ (Kahire 1986); İbrâhim es-Sâmerrâî, Maʿa'l-Maʿarrî el-lugavî (Beyrut 1404/1984); Mustafa Sâlih, Keşşâfü mesâdiri dirâseti Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Dımaşk 1978); Muhammed Mustafa Belhâc, Şâʿiriyyetü Ebi'l-ʿAlâʾ fî nazari'l-kudemâʾ (Trablus 1984); Mustafa es-Sa'denî, el-Binâʾü'l-lafzî fî Lüzûmiyyâti'l-Maʿarrî (İskenderiye 1985); Ahmed et-Tavîlî, Rehînü'l-mahbiseyn Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Tunus 1982); Abdülkerîm el-Hatîb, Rehînü'l-mahbiseyn Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî beyne'l-îmân ve'l-ilhâd (Riyad 1400/1980); Abdülkādir Zeydân, Kadâya'l-ʿasr fî edebi Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Kahire 1986); Züheyr Gāzî Zâhid, Lugatü'ş-şiʿr ʿinde'l-Maʿarrî (Beyrut 1986); Abdülmecîd Diyâb, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî ez-zâhid el-müfterâ ʿaleyh (Kahire 1986); Muhammed Habîb Hammâdî, el-Maʿarrî ve cevânib mine'l-Lüzûmiyyât (Tunus 1988, 5. bs.); Atâ el-Bekrî, el-Fikrü'd-dînî ʿinde Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Beyrut 1980); Muhammed Merâsî, Ebü'l-ʿAlâʾ sâʾiren ve hâʾiren (Tunus 1984); Habîb Rahûme, el-Maʿarrî (Tunus 1989); Muhammed Abdülhakîm el-Kādî, İthâfü'l-fuzalâʾ bi-resâʾili Ebi'l-ʿAlâʾ (Kahire 1989); Hammâd Hasan Ebû Şâvîş, en-Nakdü'l-edebî el-hadîs havle şiʿri Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Beyrut 1989); Muhammed Tâhir el-Hımsî, Mezâhibü Ebi'l-ʿAlâʾ fi'l-luga ve ʿulûmihâ (Dımaşk 1986); Muhammed Abdülmecîd Tavîl, el-ʿArûz ve'l-kavâfî ʿinde Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (Kahire 1988). Ayrıca Semîr Merzûkī'nin Trois visions du Satan (Etude comparée de trois textes; Epitre du pardon d'Abou'l-Ala al Maari, Divine comédie de Dante et Paradis perdu de milton, CT 28 nos 111-112 [1980] pp 237-254) adlı çalışması da burada zikredilebilir. Abdülazîz el-

Meymenî tarafından kaleme alınan Ebü’l-ʿAlâʾ ve mâ ileyh (Kahire 1344) adlı çalışma, Ebü’l-Alâ’nın hayatı ve edebî şahsiyeti hakkında yazılan kitapların en ciddisi kabul edilmektedir. Abdüllatîf Nevzâd, Sebîlürreşâd mecmuasında seri halinde neşredilen yazılarında Maarrî’nin hayatını ve fikirlerini incelemiş, sonuçta onun dini bütün büyük bir düşünür ve şair olduğunu ortaya koymuştur (1330, sy. 185, 191-192, 194-196, 198, 202).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Saktü’z-zend (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 18, 196-204; a.mlf., el-Lüzûmiyyât, Beyrut 1406/1986, I, 51; II, 76, 448; a.mlf., Risâletü’l-gufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Tİ, II, 421-435; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IV, 240-241; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam (Atâ), XVI, 22-27; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, III, 107-218; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 81-118; İbn Hallikân, el-Vefeyât, I, 113-116; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 23-39; İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muhtasar fî ahbâri’l-beşer (nşr. Ahmed Rif‘at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I, 360, 539-547; Safedî, el-Vâfî, VII, 94-111; a.mlf., Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 101-110; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 72-76; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 203-208; Süyûtî, Bugyetü’l-vuʿât, I, 315-317; İbnü’l-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 353-355; İbnü’l-Adîm, el-İnsâf ve’t-taharrî (Mustafa es-Sekkā v.dğr., Taʿrîfü’l-kudemâʾ içinde), Kahire 1406/1986, s. 483-578; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Maʿâhidü’t-tansîs, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, I, 136-145; İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî, el-İntisâr mimmen ʿadele ʿani’l-istibsâr (nşr. Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1955; a.mf., Şerhu’l-Muhtâr min Lüzûmiyyâti Ebi’l-ʿAlâʾ (nşr. Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1970; Yûsuf el-Bedîî, Evcü’t-taharrî ʿan haysiyyeti Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1944; a.mlf., es-Subhu’l-münbî ʿan haysiyyeti’l-Mütenebbî (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1963; Rızâeddin Fahreddin, Ebü’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Orenburg 1908; Abdülazîz el-Meymenî, Ebü’l-ʿAlâʾ ve mâ ileyhi, Kahire 1344; Muhibbüddin el-Hatîb, Beyne Ebi’l-ʿAlâʾ ve’d-dâʿi’d-duʿâti’l-Fâtımî, Kahire 1349; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîhi Halebi’ş-şehbâ,

Halep 1343/1925, IV, 77-180; Brockelmann, GAL, I, 295-297; Suppl., I, 449-454; Serkîs, Muʿcem, I, 326-329; Ahmed Teymûr, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Kahire 1940; A. Seni Yurtman, Ebü'l-'Alâ' el-Maarrî Divanından Seçmeler, İstanbul 1942; Ahmed eş-Şâyib, "Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, şâʿir em feylesûf?", el-Mihricânü'l-elfî li-Ebi'l-ʿAlâʾ, Dımaşk 1945; Abdülvehhâb Azzâm, "Lüzûm mâ lâ yelzem" (a.e. içinde); Cemîl Salîbâ, "Fikretü'l-hayr fî felsefeti Ebi'l-ʿAlâʾ" (a.e. içinde); a.mlf., Târîhu'l-felsefeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 283-328; Emîn el-Hûlî, Reʾy fî Ebi'l-ʿAlâʾ, Kahire 1945; Ömer Ferruh, Hekîmü'l-Maʿarre, Beyrut 1948; a.mlf., Târîhu'l-edeb, III, 124-137; Hâmid Abdülkādir, Felsefetü Ebi'l-ʿAlâʾ, Kahire 1950; J. Burnet, Greek Philosophy, London 1960, s. 22; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), II, 263-266; M. Selîm el-Cündî, el-Câmiʿ fî ahbâri Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî ve âsârih, Dımaşk 1382-86/1962-66, I-III; a.mlf., "Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî ve'l-haşr", MMİADm., XVII/1-2 (1942), s. 15-28; Âişe Abdurrahman, Ebü'l-ʿAlâʾ, Kahire 1965; R. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 315-324, 375; a.mlf., "Ebü'l-ʿAlâʾ", DMİ, I, 379-383; Mârûn Abbûd, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Beyrut 1970; Edvâr Emîn el-Bustânî, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Beyrut 1970; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 222-230; Sâlih Hasan el-Yezî, el-Fikr ve'l-fen fî şiʿri Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Kahire 1981; Abdullah el-Alâyîlî, el-Maʿarrî: zâlike'l-mechûl, Beyrut 1981; Yûsuf Es'ad Dâğır, Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 232-238; Tâhâ Hüseyin, el-Mecmûʿatü'l-kâmile X: Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Beyrut 1983; İbrâhim es-Sâmerrâî, Maʿa'l-Maʿarrî el-lugavî, Beyrut 1404/1984; Yuhannâ Kumeyr, Ebü'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Beyrut 1985; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 481-511; M. Tâhir el-Hımsî, Mezâhibü Ebi'l-ʿAlâʾ fi'l-luga ve ʿulûmihâ, Dımaşk 1407/1986; Mustafa es-Sekkā v.dğr., Taʿrîfü'l-kudemâʾ bi-Ebi'l-ʿAlâʾ, Kahire 1406/1986; Hammâd Hasan Ebû Şâviş, en-Nakdü'l-edebî havle şiʿri Ebi'l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî, Beyrut 1409/1989; Âtıf Şükrî Ebû Avvâd, ez-Zendekatü ve'z-zenâdıka, Amman, ts., s. 187-193; M. Hilmî Tammâse, "Arap Târîh-i Edebiyatından: Ebü'l-Alâ' el-Ma'arrî" (trc. Abdüllatif Nevzâd), SR, VIII/185 (1954), s. 37-39; sy. 191 (1955), s. 157-158; sy. 192, s. 178-179; sy. 194, s. 221-222; sy. 195, s. 237-238; sy. 196, s. 263-264; sy. 198, s. 301; sy. 202, s. 380-381; Henri Laoust, "La Vie et la philosophie d'Abu'l-'Alā' al-Ma'arrī", BEO, X (1943-44), s. 119-157; S. M. Stern, "Some Note Worthy Manuscripts of the Poems of Abu'l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī", Oriens, VII,

Leiden 1954, s. 322-347; Moustapha Saleh, “Abū’l-ʿAlāʾ Al-Maʿarrī (363-449/973-1057), Bibliographie critique”, BEO, XXII (1969), s. 133-204; XXIII (1970), s. 197-272; Jose Manuel Continente Ferrer, “Paginas Para un Esbozo de Abu’l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī”, Evrâk, sy. 5-6, Madrid 1982-83, s. 89-98; Sahbân Halîfât, “Dirâse nakdiyye li-baʿzi’l-muʿâlecâti’r-reʾîsiyye li-hitâbâti’l-Maʿarrî”, MMLAÜr. (1983), s. 19-20; a.mlf., “Metâfizikiyye’l-ʿulüvve’t-tabîʿa fî felsefeti Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî”, Dirâsât, XI/4, Amman 1984, s. 57-101; a.mlf., “el-Cevânibü’l-metâfizikiyye li’n-nefs ve nazariyyetü’l-maʿrife ʿinde Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî”, a.e., XII/3 (1985), s. 53-71; a.mlf., “Mekânetü’l-akl fi’l-felsefeti’l-hulkıyye ʿinde Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî”, a.e., XII/8 (1985), s. 87-114; a.mlf., “Maʿne’l-hulûd fî kitâbâti’l-Maʿarrî”, a.e., XIV/4 (1987); a.mlf., “el-Buʿdü’l-ontoloji li’l-mevt ve’d-delâleti’l-hulkıyye li-fenâʾi’n-nefs fî kitâbâti Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî”, a.e., XIV/10 (1987); Yâsin Ceylân, “Abû’l-Alâ el-Maarrî Üzerine Bazı Düşünceler”, İslâmî Araştırmalar, III, Ankara 1989, s. 42-54; Ahmed Ateş, “Ebül’Alâ Ma’arrî”, İA, IV, 6774; P. Smoor, “al-Maʿarrī, Abu’l-ʿAlāʾ”, EI^2 (Fr.), V, 932-939; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, “Saktü’z-zend li-Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî”, Tİ, II, 57-74; Mansour J. Ajami, “Maʿarrī Abū’l-ʿAlāʾ”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1986, VII, 700-702.

Sahbân Halîfât

EBÜ'l-ALÂ el-MEVDÛDÎ

(bk. MEVDÛDÎ)

EBÜ'l-ÂLİYE er-RİYÂHÎ

أبو العالية الرياحي

Ebü'l-Âliye Rufey' b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709)

Tefsir, hadis ve kıraat âlimi, tâbiî.

Câhiliye devrinde doğduğu ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti yıllarında müslüman olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Riyâhî nisbesini, kendisini satın alıp bir müddet sonra âzat eden Riyâhoğulları'ndan bir kadının kölesi olması sebebiyle aldığı anlaşılmaktadır. Tahsil hayatına, köle olduğu yıllarda Basra'da Kur'an okumayı ve yazı yazmayı öğrenerek başladı. Bu öğrenimini ailesinden (veya efendisinden) habersiz olarak sürdürdüğünü, üzerinde hiçbir mürekkep lekesi görülmediğini söyler; buna göre müslüman olduğunu başlangıçta çevresinden gizlediği ileri sürülebilir. Daha sonra ashaptan nakledilen rivayet ve hadisleri öğrenmeye çalışan Ebü'l-Âliye, onları tanımak ve bu rivayetleri bizzat kendi ağızlarından işitmek için Dımaşk'a ve Medine'ye gitti. Ali b. Ebû Tâlib, Übey b. Kâ'b, Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Mes'ûd, Âişe, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi ashabın ileri gelenlerinden hadis öğrendi; Hz. Ebû Bekir'le de görüştü. Kıraati de arz* yoluyla Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Abbas'tan öğrenen Ebü'l-Âliye, bir rivayete göre Kur'an'ın tamamını Hz. Ömer'e üç defa okumuştur. Ancak Zehebî bu rivayeti "sahih ve garîb" olarak nitelendirdikten sonra rivayette yer alan "kara'tü alâ Ömer" (Ömer'e okudum) ibaresinin bir başka rivayette "kara'tü alâ ahdi Ömer" (Ömer devrinde okudum) şeklinde yer aldığını belirtir ve Hz. Ömer'in Ebü'l-Âliye'ye bu kadar zaman ayırmasının mümkün olmadığını, esasen onun Kur'an'ın tamamını cemedenler arasında yer almadığını söyler (Ma῾rifetü'l-kurrâ᾿, vr. 11[a]).

Dâvûd b. Ebû Hind, İbn Sîrîn, Rebî' b. Enes ve Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ gibi tanınmış muhaddislerin kendisinden hadis rivayet ettiği Ebü'l-Âliye'den Şuayb b. Habhâb, Rebî' b. Enes, A'meş ve başkaları ilm-i kırâat öğrendi. Kırâat-i seb'a* imamlarından Ebû Amr b. Alâ'nın da ondan

faydalandığı rivayet edilir.

İbn Maîn, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim gibi cerh ve ta'dîl otoritelerinin sika* olarak değerlendirdikleri Ebü'l-Âliye'nin rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer almış, İbn Ebû Dâvûd kendisinden, "Sahâbîlerden sonra Kur'an'ı en iyi bilen kimse" diye söz etmiştir. Zehebî de İbn Ebû Dâvûd'un "Kur'an'ı en iyi bilen" ifadesiyle Kur'an'ın tefsirini kastettiğini ileri sürmüştür (a.g.e., vr. 11[a]). İbn Hibbân, İmam Şâfiî'nin onun hakkındaki görüşünün menfi olduğunu kaydetmekte, diğer bazı kaynaklarda da Şâfiî'nin, "Ebü'l-Âliye'nin hadisi asılsızdır" dediği zikredilmektedir. Ancak gerek İbn Adî gerekse Zehebî (Mîzânü'l-i'tidâl, II, 54), mürsel hadisleri delil kabul etmeyen Şâfiî'nin bu sözünün Ebü'l-Âliye tarafından mürsel olarak rivayet edilen, namazda sesli olarak gülmekle ilgili bir hadis hakkında söylenmiş bulunduğunu, dolayısıyla Ebü'l-Âliye'nin rivayet ettiği bütün hadisleri kapsamadığını söylemişlerdir.

İbn Abbas, Basra valisi iken ilmî kişiliğine değer verdiği Ebü'l-Âliye'yi meclisinde yanına oturtur, âzatlı bir köleye yapılan bu muameleyi yadırgayanlara da ilmin insanın şerefine şeref kattığını ve baş köşeye oturma hakkı kazandıracağını söylerdi. Ebü'l-Âliye'nin altmış defa haccettiği (İbn Kuteybe, s. 454), Mâverâünnehir'de ilk ezan okuyan kişi olduğu ve bu arada Sıffîn Savaşı'na katıldığı, ancak taraflardan birinin tekbir ve tehlillerine diğer tarafın da aynı şeyleri söyleyerek cevap verdiğini görünce savaş alanını terkedip oradan uzaklaştığı kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır.

Ebü'l-Âliye er-Riyâhî 90 yılının Şevval ayında (Ağustos 709) vefat etmiş olup bu tarih 93 (712), 106 (724) ve 111 (729) olarak da zikredilmektedir.

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilâfeti yıllarında müslümanlar arasında meydana gelen ihtilâflardan büyük ölçüde etkilendiği anlaşılan Ebü'l-Âliye'nin Hâricîler'e karşı çok sert bir tavır takındığı görülmektedir. Kendisinden nakledilen, "Allah'ın bana verdiği iki nimetten, yani İslâm hidayetiyle beni bir Hâricî (Harûrî) yapmamasından hangisinin daha üstün olduğunu doğrusu bilemiyorum" sözü onun bu konudaki tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Ebü'l-Âliye, başlangıçta her gün bir hatim indirmeye çalışırken Medine'ye gidip ashabın bu konudaki uygulamalarını gördükten

sonra haftada bir hatim indirmeye devam etmiş ve hayatta iken bütün mal varlığını vakfetmiştir.

Dâvûdî onun bir tefsir yazdığını zikreder. Ancak bundan maksadın, bazı Kur'an âyetlerinin tefsiriyle ilgili olarak Übey b. Kâ'b'dan naklettiğine ve daha sonraki tefsir ve hadis kaynaklarında kısmen yer aldığına işaret edilen (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 115) rivayetlerin tamamı olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 112-117; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, III, 326-327; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 454; İbn Hibbân, es-Sikāt, IV, 239; İbn Adî, el-Kâmil, III, 1022-1030; Ebû Nuaym, Hilye, II, 217-224; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 22, 67; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 207-213; a.mlf., Maʿrifetü'l-kurrâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 10b-11b; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 54; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 284-285; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III, 284-286; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 172-173; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 115; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 116-118.

Abdullah Aydemir

EBÜ’l-ANBES es-SAYMERÎ

أبو العنبس الصيمري

Ebü’l-Anbes Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Saymerî (ö. 275/888)

Hiciv şairi, edip ve astrolog.

213 yılı Ramazan ayında (Kasım 828) Kûfe’de doğdu. İyi bir tahsil gördükten sonra Basra’nın bir nahiyesi olan Saymere’ye kadı tayin edildi. Bu sebeple Saymerî nisbesiyle anılır. Devrinin birçok şairini hicvetmesiyle tanındı. Şiir kabiliyeti sayesinde Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın (847-861) nedimi olarak sarayda kaldı. Bu arada Mütevekkil’in müneccimliğini de yaptı. Daha sonra halife olan Mu‘temid-Alellah’ın (870-892) himayesini gördü. Mütevekkil ile Mu‘temid arasındaki dönemde onun yine sarayda kalmış olması muhtemeldir. Sarayda pek çok kişiyi hicvettiği için başta vezirler olmak üzere birçok kimse kendisinden çekinirdi. Asıl şöhretini Mütevekkil’in huzurunda Buhtürî’yi hicvetmekle sağladı. Bunun üzerine Mütevekkil kendisini 1000 dirhemle mükâfatlandırdı. Muhtemelen bu sebeple sarayla Buhtürî’nin arası açıldı. Ebü’l-Anbes Bağdat’ta öldü ve doğduğu yer olan Kûfe’de defnedildi.

Ebü’l-Anbes sarayda anlattığı eğlendirici hikâyeler, ustaca taklitleri ve şiirleriyle dikkatleri üzerine çekmesini bildi. Davranışlarını halifenin fikirlerine ve duygularına göre ayarlar, bunu yaparken de çok defa açık saçık ifadeler kullanarak çeşitli tipleri tasvir ederdi. Kaynakların ifadesinden anlaşıldığına göre Saymerî bu konuda kendisini tamamen serbest kabul etmiş ve bu arada Kitâbü’l-Kavvâd adında bir de eser yazmıştır. Şiirlerinin pek azı günümüze kadar

gelebilmiştir. Bunlar arasında Buhtürî, Ahmed b. Müdebbir, Tabbâh el-Mu‘temid hakkındaki hicviyeleri, Mütevekkil ile Mu‘temid’in veziri ve Mu‘tez-Billâh’ın kâtibi olan Hasan b. Mahled hakkındaki methiyeleri sayılabilir. Bir şiiri de hikmetli sözle ilgilidir. Charles Pellat onun edebî üslûbunda Câhiz’in tesirinin görüldüğünü söyler. Bosworth ise başkalarının

çalışmalarını kendine mal etmiş olabileceğini ileri sürer.

Eserleri. Ebü'l-Anbes'in ilm-i nücûm, matematik, arazi ölçümü, kelâm, edebiyat ve mûsiki sahalarında kırk altı kitap ve risâle yazdığı kaynaklarda zikredilir. Ancak bunlardan sadece ilm-i nücûma dair şu eserleri günümüze gelebilmiştir: Kitâb fi'l-hisâbi'n-nücûmî, Kitâbü Asli'l-usûl fî havâssi'n-nücûm ve ahkâmihâ ve ahkâmi'l-mevâlîd, Kitâbü'z-Zîc, Kitâbü Fezâʾili'z-zerk (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, V, 262; VII, 152-153). Saymerî'nin muhtelif kaynaklarda zikredilen eserlerinden otuz kadarının mizaha dair olduğu söylenmektedir (bu eserlerin bir listesi için bk. Pellat, s. 134-136; Muhammed Bâkır Alvân, XXVI, 40-44).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XXI, 3952; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 665, 672; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 238; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 8-14; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 244-246; Safedî, el-Vâfî, II, 191-193; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), III, 74; Keşfü'z-zunûn, I, 107; Suter, Die Mathematiker, s. 30-31; Brockelmann, GAL Suppl., I, 396; Îzâhu'l-meknûn, I, 29, 72, 91, 211, 278, 431, 473; II, 264, 296, 302, 312, 454, 473, 558; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 18, 19; Sezgin, GAS, V, 262; VII, 152-153; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 325-326; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 326-328; Ch. Pellat, "Un Curieux amuseur Bagdādien Abū'l-'Anbas as-Saymarī", SO, XVII (1968), s. 133-137; a.mlf., "Abu'l-ʿAnbas al-Saymarī", EI² Suppl. (İng.), s. 16-17; Muhammed Bâkır Alvân, "Ebü'l-ʿAnbes Muhammed b. İshāk es-Saymerî", el-Ebhâs, XXVI, Kahire (1973-77), s. 34-49; D. Pingree, "Abu'l-ʿAnbas al-Saymarī", EIr., I, 259.

Recep Uslu

EBÜ'l-ARAB

أبو العرب

Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî (ö. 333/945)

Mâlikî fakihi, muhaddis ve tarihçi.

250-260 (864-874) yılları arasında Kayrevan'da doğdu. Bu sebeple Mağribî ve Kayrevânî nisbeleriyle de anılır. Köklü bir aileye mensup olan Ebü'l-Arab'ın büyük dedesi Temmâm, Halife Hârûnürreşîd devrinde (786-809) Kuzey Afrika'da idarî ve askerî görevlerde bulunmuş, bazı olaylara karışmış ve gönderildiği Bağdat'ta hapiste ölmüştür. Babası ise daha ziyade ilimle meşgul olmuştur. Kendisi de gençlik yıllarından itibaren ilmi tercih etmiş, Kuzey Afrika'nın önde gelen âlimlerinden Sahnûn'un talebeleri olan Yahyâ b. Ömer el-Endelüsî, Îsâ b. Miskîn, Himâs b. Mervân ve İbnü'l-Haddâd el-Mağribî gibi fakihlerden ders almıştır. Ebü'l-Abbas Temmâm ve Ebû Ca'fer Temîm adlı iki oğlu ile birlikte İbn Ebû Zeyd, Ebü'l-Hasan b. Ziyâd, Hasan b. Saîd el-Harrât, Hasan b. Mes'ûd, Muhammed b. Hâris el-Huşenî kendisine talebelik etmişlerdir.

Ebü'l-Arab, Fâtımîler'in Tunus'a gelmesi (296/909) ve Ağlebîler'in onlarla mücadelesi sırasında cereyan eden olaylara şahit oldu ve oğluyla birlikte bu esnada bir müddet hapsedildi. Daha sonra Hâricî reisi Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin Fâtımîler'e karşı ayaklanması (332/943) ve Kayrevan'ı ele geçirip Fâtımî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın sığındığı Mehdiye'yi muhasarası sırasında ulemânın Ebû Yezîd'in tarafında yer almasında önemli rol oynadı.

Mürebbilik ve müstensihlik yaptığı bilinen ve 3500'den fazla kitap istinsah ettiği söylenen Ebü'l-Arab, 23 Receb veya 22 Zilkade 333'te (11 Mart veya 6 Temmuz 945) Kayrevan'da vefat etti. Bâbü Selem'deki kabri halk tarafından yıllarca ziyaret edildi. Onun dürüst, cömert ve güvenilir bir kimse olduğu rivayet edilir. İlme aşırı derecede düşkün olduğu ve ayrıca şiir yazdığı söylenir.

Eserleri. Kaynaklarda çok eser yazdığı belirtilen Ebü'l-Arab'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Tabakātü ʿulemâʾi İfrîkıyye. Mâlikî fakihleri ve hadis âlimlerinin hal tercümelerine dair olan eseri bitiremeden öldüğü ve eserin talebesi Muhammed b. Hâris el-Huşenî tarafından tamamlandığı rivayet edilir. Tabakāt ilk defa Muhammed Ben Şeneb tarafından yayımlanmış (Cezayir 1332/1914) ve Classes des savants de l'Ifrīqīya adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Paris 1920). Eseri daha sonra Ali eş-Şâbbî ve Naîm Hasan el-Yâfî neşretmişlerdir (Tunus 1968). 2. Kitâbü'l-Mihan. Ashap ve tâbiîn ile diğer İslâm büyüklerinin hayatlarından bahseden eser Yahyâ el-Cübûrî (Beyrut 1403/1983) ve Ömer Süleyman el-Ukaylî (Riyad 1404/1984) tarafından yayımlanmıştır. Ebü'l-Arab'ın bunlardan başka Kuzey Afrikalı zâhidlerin hal tercümesine dair ʿUbbâdü İfrîkıyye ile Kitâbü'd-Duʿafâʾ, Senedü hadîsi Mâlik, Târîh (Târîhu İfrîkıyye), Menâkıbü Temîm, Mevtü'l-ʿulemâʾ, Fezâʾilü Mâlik, Fezâʾilü Sahnûn, Kitâbü't,-Tahâre ve'l-vuzûʾ, Kitâbü'l-Cenâʾiz ve zikri'l-mevt ve ʿazâbi'l-kabr, Kitâb fi's-salât ve Tabakātü ehli'l-Kayrevân (Sezgin, I, 357) adlı eserleri olduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Arab, Tabakātü ʿulemâʾi İfrîkıyye (nşr. Muhammed Ben Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî); Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâzü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş – Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 14; II, 306-312; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 334-336; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, I, 89-92; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ – İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 42-47; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 889-890; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 394-395; Safedî, el-Vâfî, II, 39; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 198-199; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâz, (Lecne), s. 364; Keşfü'z-zunûn, I, 282; II, 1122; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 83; Brockelmann, GAL Suppl., I, 228; Îzâhu'l-meknûn, I, 213; II, 329; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 37; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 200; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 243; Sezgin, GAS, I, 356-357; Hasan Ali Dübbâ, "Felsefetü'l-ibtilâ fî Kitâbi'l-

Mihen li-Ebî’l-ʿArab et-Temîmî”, et-Terbiyye, Katar 1993, XXII/104, s. 187-192; R. Basset, “Ebû Yezîd”, İA, IV, 5859; G. Yver, “Kayravan”, a.e., VI, 469; G. Levi Della Vida, “Temîm b. Murr”, a.e., XII/1, s. 152-155; R. Brunschvig, “Tunus”, a.e., XII/2, s. 61; Ch. Pellat, “Abu’l-ʿArab”, EI^2 (İng.), I, 106.

Ali Öngül

EBÜ’l-ÂS

أبو العاص

Ebü’l-Âs b. er-Rebî‘ b. Abdiluzzâ el-Kureşî (ö. 12/634)

Hz. Peygamber’in damadı.

Künyesiyle meşhur olup adının Lakīt olduğu görüşü ağırlık kazanmakta, ayrıca onun için Hüşeym, Mihşem (Müheşşim), Yâsim (Yâsir), Kāsım (Mükassim) adları zikredilmektedir. Babasının adı Rebîa olarak da kaydedilir. “Bathâ’nın aslan yavrusu” anlamında Cervü’l-Bathâ lakabıyla anılırdı. Annesi Hz. Hatice’nin kız kardeşi Hâle bint Huveylid’dir.

Kureyş’in zengin ve kendisine güvenilen tâcirlerindendi. İslâmiyet’ten önce Hz. Peygamber’in en büyük kızı Zeyneb’le evlendi. Daha sonra karısı müslüman olduğu halde Ebü’l-Âs İslâmiyet’i kabul etmedi. Müşrikler ona, Zeyneb’i boşadığı takdirde kendisini dilediği kızla evlendirmeyi

vaad ettikleri halde buna razı olmadı. Bedir Gazvesi’nde müşriklerin safında yer aldı ve esir düştü. Zeyneb, bir miktar malla beraber evlendikleri zaman annesinin kendisine taktığı gerdanlığı fidye olarak gönderdiyse de bunu görünce hüzünlenen Hz. Peygamber gerdanlığın Zeyneb’e iade edilmesini ve Ebü’l-Âs’ın serbest bırakılmasını söyledi; ancak ondan da kızını Medine’ye göndermesini istedi. Ebü’l-Âs, karısını çok sevmesine rağmen sözünde durarak Zeyneb’i Medine’ye gönderdi. Onun bu davranışından memnun kalan Resûlullah, “Bana doğru söyledi ve sözünü tuttu” diye kendisini takdir etti (ayrıca bk. ZEYNEB).

Ebü’l-Âs, hicretin 6. yılında müşriklerin kendisine emanet ettiği ticaret mallarıyla birlikte Suriye’den dönerken başlarında Zeyd b. Hârise’nin bulunduğu bir seriyye ile, bazı rivayetlere göre Ebû Basîr ve Ebû Cendel’in maiyetindeki müslümanlarla karşılaştı. Hz. Peygamber’in, Zeyd b. Hârise kumandasındaki seriyyeyi Ebü’l-Âs’ı yakalamak üzere gönderdiği ve bu seferin Îs Seferi diye anıldığı da nakledilmektedir. Müslümanlar kervanı ele

geçirmekle beraber Ebü'l-Âs'ı ellerinden kaçırdılar. Onun geceleyin Zeyneb'in yanına gitmesi, başka bir rivayete göre ise ona haber göndererek kendisini himayesine almasını rica etmesi, Zeyneb'in de bunu kabul etmesi üzerine Resûl-i Ekrem kervanı ele geçiren savaşçılara haber göndererek elde ettikleri ganimet kendilerine ait olmakla beraber onu Ebü'l-Âs'a geri verdikleri takdirde memnun kalacağını bildirdi. Bunun üzerine kervandaki malların tamamı Ebü'l-Âs'a iade edildi.

Bu olay bazı rivayetlerde farklı şekilde anlatılmaktadır. Buna göre, Ebü'l-Âs'ın ticaret kervanıyla Medine'ye yaklaştığını haber alan bazı müslümanlar kervanı basarak Ebü'l-Âs'ı öldürmeyi ve mallarına el koymayı düşündüler. Bunu öğrenen Zeyneb, babasına ve müslümanlara Ebü'l-Âs'ı himayesine aldığını söyleyerek teşebbüslerine engel oldu. Bunun üzerine Ebü'l-Âs'ın yanına silâhsız olarak giden müslümanlar, ona Hz. Peygamber'in hem baba tarafından yakını hem de damadı olduğunu hatırlatarak İslâmiyet'i kabul etmesini ve kervanda bulunan malları müslümanlara vermesini istediler. Bunun emanete hıyanet olacağını söyleyen Ebü'l-Âs teklifi kabul etmedi. Mekke'ye varınca malları teslim ederek müslüman olduğunu açıkladı ve daha sonra Medine'ye hicret etti. Hz. Peygamber de altı yıllık bir aradan sonra ona karısını iade etti (Muharrem 7/Mayıs 628). Ebü'l-Âs'ın yeni bir nikâh ve mehirle veya geçerli sayılan eski nikâhla karısına kavuştuğu hususunda farklı rivayetler vardır. Zehebî, onun Hudeybiye Antlaşması'ndan (6/627) beş ay önce müslüman olduğunu söylemektedir.

İbn Sa'd, Ebü'l-Âs'ın Hz. Peygamber'le birlikte hiçbir gazveye katılmadığını kaydeder. Belâzürî'nin nakline göre Mekke'nin fethinden sonra oraya yerleşti. Onun Hz. Ali ile beraber Yemen'e gittiği ve orada bir müddet görevli kaldığı nakledilir. Ayrıca Mekke'ye geri dönmenin hicret sevabını kaybettireceği dikkate alınarak Mekke'ye yerleştiğine dair rivayetin güvenilir olmadığı ileri sürülebilir.

Herhangi bir hadis rivayet etmemiş olan Ebü'l-Âs Zilhicce 12'de (Şubat 634) vefat etti. 11 yılında (632-33) öldüğüne dair görüş zayıftır.

Ebü'l-Âs ile Zeyneb'in Ali ve Ümâme adlarında iki çocukları dünyaya gelmiş olup bunlardan Ali küçük yaşta ölmüş, Ümâme ise Hz. Fâtıma'nın

vefatından sonra Hz. Ali ile evlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 651-660; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 87; VIII, 30-33; Belâzürî, Ensâb, I, 397-400; Taberî, Târîh, II, 467-472; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuarâʾ, Beyrut 1982, s. 332; Hâkim, el-Müstedrek, III, 638-639; IV, 45; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, IV, 125-129; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, VI, 185-186; a.mlf., el-Kâmil, II, 133-135; Nevevî, Tehzîb, II, 248-249; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 330-334; Fâsî, el-ʿİkdü’s-semîn, VII, 110; VIII, 61-62; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 121-123; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 251-253; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VI, 60-64.

Talat Sakallı

EBÜ’l-ATÂHİYE

أبو العتاهية

Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kāsım b. Süveyd (ö. 210/825 [?])

Abbâsî devri şairlerinden.

130’da (748) Kûfe’de veya Kûfe’nin batısındaki Aynüttemr’de doğdu. Ataları Aneze kabilesinin mevlâ*ları idi. “Çılgın” anlamına gelen Ebü’l-Atâhiye lakabını niçin aldığı bilinmemektedir.

Kûfe’de yetişen ve orada çömlekçilik yaparak hayatını zorlukla kazanan Ebü’l-Atâhiye, buna rağmen eğlenceye çok düşkün olup kendisi gibi içki ve eğlenceye meraklı kimselerle bir arada bulunurdu. Şiirleri sayesinde ünü yayılmaya başlayınca halife sarayında ilim, kültür ve sanat adamları arasına girme ümidiyle Muhammed el-Mehdî döneminde (775-785) Bağdat’a gitti. Bir şair olarak orada kendini gösteremediği için bir müddet küçük Hîre kasabasına çekildi ve burada yazdığı şiirlerle adını duyurmayı başardı. Nitekim Mehdî onu Bağdat’a davet ederek kendisine yakın ilgi gösterdi. Mehdî’nin sarayında Utbe adlı bir câriyeye gönül veren Ebü’l-Atâhiye ona pek çok aşk şiiri yazdı. Utbe’den karşılık görmesi bir yana bu davranışı sebebiyle Mehdî tarafından hapse atıldı. Bu olaydan sonra hayata küsen şair kelâm ilminin çeşitli problemleriyle ilgilenmeye başladı; ardından zâhidlerin hayatını incelemeye koyuldu; nihayet kendine has bir zühd ve takvâ anlayışına ulaştı. Ebü’l-Atâhiye’nin ve şiirinin en belirgin özelliği zühd ve takvâya olan meylidir. Bazıları onun bu halinin samimi, bazıları ise sahte olduğunu ileri sürmektedir. Onun hayatında ve şiirlerinde her iki görüşü de haklı çıkaracak delilleri bulmak mümkündür.

Vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunan Ebü’l-Atâhiye oğlu Muhammed’e nisbet edilen bir rivayete göre 210’da (825), başka rivayetlere göre ise 211 (826) veya 213’te (828) ölmüş ve Bağdat’ta defnedilmiştir.

Ebü'l-Atâhiye'nin şiiri başlıca iki kısma ayrılarak incelenebilir. Bunların en önemli kısmı "zühdiyyât" denilen dinî şiirleridir. İkinci kısım methiyeler, çeşitli vesilelerle yazılmış zarif ve nükteli manzumeler, hicviyeler, mersiyeler, irticâlen söylenmiş şiirler, öğütler ve hikmetlerden meydana gelmektedir. Zühde dair şiirlerinde vaaz ve nasihat ön planda olup bunlarda dünyadan, onun değişken ve fâni oluşundan, ölümden ve âhiret hayatından bahseder. Ahlâk ve hikmeti konu alan şiirlerinde hayat ve insan hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

Onun zühde dair şiirleri koyu bir karamsarlık taşımasına rağmen insan ruhu üzerinde çok etkilidir. Üslûbu akıcı ve anlaşılması kolaydır. Onun düşüncelerinin, yaşadığı dönemin dünyaya, zevke ve eğlenceye ağırlık veren hayat anlayışına karşı bir tepki mahiyetinde olduğu ileri sürülmektedir. Şiirlerinin ilham kaynağı okuduğu kitaplar, kendi hayat tecrübeleri, ölüm ve fânilik hakkındaki düşünceleridir. Kendisinden önce zühd konusunda şiir yazanlara göre daha çok ve daha uzun yazmıştır. Ebü'l-Atâhiye zühdün felsefesini yapmış, insanları zühd hayatına ve takvâya

özendirmeye çalışmıştır. Geçimini sağlama mecburiyetinden dolayı filolojiye ve eski şairlerin şiirlerine dair olan derslere ve ilmî toplantılara katılacak zamanı bulamaması, onun şiirlerinde görülen alışılmışın dışında bir tarz, üslûp ve ifade yeniliğinin başlıca âmili olarak görülebilir. Beşşâr b. Bürd gibi doğuştan şiire kabiliyeti vardı. Şiirlerinde rahat ve tabii bir üslûbu tercih etmesi, yapmacık ifade ve zorlama sanat gösterilerinden uzak kalması, sade bir dil kullanması ve nihayet halkın hislerini onların anlayabileceği şekilde dile getirmesi Ebü'l-Atâhiye'yi devrinde haklı bir şöhrete ulaştırmıştır. Ayrıca çağdaşı büyük mûsikişinas İbrâhim el-Mevsılî tarafından şiirlerinin bestelenmesi de onun için bir şans olmuştur.

Ebü'l-Atâhiye'nin bütün şiirleri günümüze kadar ulaşmamıştır. Zühde dair şiirleri İbn Abdülber enNemerî tarafından toplanmış, diğerleri ise edebiyatla ilgili eski kitaplarda dağınık halde kalmıştır. Luvîs Şeyho bu şiirleri toplayarak el-Envârü'z-zâhiye fî dîvâni Ebi'l-ʿAtâhiye adıyla neşretmiştir (Beyrut 1886). Bu neşir daha sonra bazı ilâve ve düzeltmelerle Beyrut'ta defalarca basılmıştır (1887, 1888, 1909, 1914). Yine Luvîs Şeyho onun bir kısım şiirlerini toplayarak Mecmûʿa min şiʿri Ebi'l-ʿAtâhiye fi'l-medîh ve'r-risâ ve'l-hicv ve'l-vasf ve'l-emsâl (Ebü'l-ʿAtâhiye: müntehabât

şiʿriyye) adı altında yayımlamıştır (Beyrut 1927, 1931, 1950). Ayrıca divanı da Şam Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki İbn Abdülber nüshası ile Tubingen nüshası esas alınarak Şükrî Faysal tarafından Ebü'l-ʿAtâhiye: eşʿâruhû ve ahbâruhû adıyla yeniden neşredilmiştir (Dımaşk 1384/1965). Divanının Dârü Sâdır tarafından yapılan bir baskısı da vardır (Beyrut 1961). Bu divanın Şerhu Dîvâni Ebi'l-ʿAtâhiye adlı bir şerhi mevcuttur (Beyrut 1969, 1985). Ebü'l-Atâhiye'nin zühdiyyâtı 1909 Beyrut baskısı esas alınarak Oskar Rescher tarafından Der Dīvān des Abū'l-ʿAtāhija adıyla Almanca'ya tercüme edilmiştir (Stuttgart 1928).

Ebü'l-Atâhiye hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Abdülmüteâl es-Saîdî, Ebü'l-ʿAtâhiye: eş-şâʿirü'l-ʿâlemî (Kahire 1939); Ahmed Berânik, Ebü'l-ʿAtâhiye (Kahire 1947); Üsâme Ânûtî, Ebü'l-ʿAtâhiye: râʾidü'z-zühd fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî (Beyrut 1957, 1962); Abdüllatîf Şerâre, Ebü'l-ʿAtâhiye: şâʿirü'z-zühd ve'l-hubbi'l-hâʾib (Beyrut 1962); Mahmûd Ferec Abdülhamîd el-Ukde, Ebü'l-ʿAtâhiye: şâʿirü'z-zühd ve'l-hikme (I-II, Riyad 1405/1985); Abdülmün'im Muhammed Yûsuf, Ebü'l-ʿAtâhiye: şâʿirü'z-zühd ve'l-hikme (Kahire 1986); Ahmed Muhammed Aliyyân, Ebü'l-ʿAtâhiye: hayâtühû ve agrâzuhü'ş-şiʿriyye (Beyrut 1411/1991); Abdullah Ahmed eş-Şebbât, Ebü'l-ʿAtâhiye (Demmâm, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, II, 791-795; İbnü'l-Mu'tez, Tabakātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 227-234; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, IV, 3-118; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 181; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VI, 250-260; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 219-226; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 195-198; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 271; Safedî, el-Vâfî, IX, 185-190; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 25-26; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAsrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, II, 361-373; Serkîs, Muʿcem, I, 323; Brockelmann, GAL, I, 76-78; Suppl., I, 119-120; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 65-68; Sezgin, GAS, II, 534-535; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 158-160; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 190-195; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 393-400;

Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 321; Necîb Muhammed el-Behbitî, Târîhu’ş-şiʿri’l-ʿArabî, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 386-402; Yûsuf Es‘ad Dâğır, Mesâdirü’d-dirâsâti’l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 141-142; Şevkī Dayf, Târîhu’l-edeb, III, 237-253; Hannâ el-Fâhûrî, el-Muʿcez fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 314-326; Mahmûd Ferec Abdülhamîd el-Ukde, Ebü’l-ʿAtâhiye: şâʿirü’z-zühd ve’l-hikme, Riyad 1405/1985, I-II; Abdülmün‘im Muhammed Yûsuf, Ebü’l-ʿAtâhiye: şâʿirü’z-zühd ve’l-hikme, Kahire 1986; Ahmed Muhammed Aliyyân, Ebü’l-ʿAtâhiye: hayâtühû ve agrâzuhü’ş-şiʿriyye, Beyrut 1411/1991; Reverend James D. Martin, “The Religious Beliefs of Abu’l-Atāhiya”, Glasgow University Oriental SocietyTransactions, XXI, Hertford 1967, s. 56-67; a.mlf., “The Religious Beliefs of Abu’l-Atāhiya According to the Zuhdīyāt”, a.e., XXIII (1972), s. 11-28; M. A. A. el-Kafrawy – J. D. Latham, “Perspective of Abu al-‘Atāhiya”, IQ, VII/3-4 (1973), s. 160-176; İhsan Abbas, “Tercemetü Ebi’l-ʿAtâhiye min Bugyeti’t-taleb l’İbni’l-Adîm”, Dirâsât, XV/7, Amman 1988, s. 40-91; J. Oestrup, “Ebü’l-Atâhiye”, İA, IV, 74; A. Guillaume, “Abu’l-ʿAtāhiya”, EI² (İng.), I, 107-108.

Erol Ayyıldız

EBÜ'l-A'VER

أبو الأعور

Ebü'l-A'ver Amr b. Süfyân b. Abdişşems es-Sülemî (ö. 65/685 [?])

Emevî devlet adamı ve kumandanı.

Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Babası Uhud Savaşı'nda Kureyşliler'in safında yer alan bir müşrik, annesi ise bir hıristiyandı. Ebü'l-A'ver Hendek Gazvesi'nde Süleym kabilesi askerlerinin başında bulunuyordu. Onun bu savaştan sonra müslüman olduğu rivayet edilmektedir.

Suriye'ye gönderilen İslâm ordusunda yer aldı ve gözünün birini kaybedince "Ebü'l-A'ver" lakabıyla meşhur oldu. Bilhassa Yermük Savaşı'nda ve Suriye bölgesindeki diğer seferlerde önemli görevler üstlendi. Başkumandan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın görev verdiği on kumandandan biri de o idi. 23 (643-44) yılında Bizans'a karşı düzenlenen seferde bir birliğe kumanda etti ve Ammûriye'ye kadar ilerledi. Daha sonra Ürdün'deki Taberiye'yi fethetti ve ilk Kıbrıs seferine katıldı. Bir müddet sonra da Muâviye'ye bağlı olarak Ürdün'ün idaresine memur edildi, bölgenin vergi işlerini düzenledi. Ebü'l-A'ver'in bu görevi Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar devam etti. Bu tarihten sonra da Muâviye'nin en yakın adamları arasında yer aldı. Özellikle Sıffîn Savaşı'ndaki faaliyetleri ve Hakem Vak'ası'nda Muâviye lehine yaptığı şahitlik sebebiyle Hz. Ali'nin buğzettiği üç dört kişiden biri oldu. Ebü'l-A'ver, Amr b. Âs'ın Muâviye adına Mısır'ı ele geçirmek için çıktığı sefere de katıldı (38/658).

Askerî kabiliyeti ve idarecilik vasıflarıyla tanınan Ebü'l-A'ver, hayatının en verimli yıllarını Muâviye'ye yardım için harcamış ve Muâviye devrinin sonlarına doğru aktif siyasî hayattan çekilmiştir.

Sahâbîlerin hayatına dair kaynaklarda yer almakla beraber Ebü'l-A'ver'in sahâbîliği kesin değildir. Rivayet ettiği pek az hadis de mürsel*

sayılmaktadır. Kendisinden Kays b. Ebû Hâzim, Ebû Abdurrahman el-Hubulî ve Amr el-Bikâlî hadis nakletmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâci), s. 407; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 66; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 118; II, 788; Buhârî, et-Târîhu's-sagīr, I, 98; Ebû Zür'a, Târîh, Dımaşk 1980, I, 184; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 438, 442, 443, 444, 605; IV, 241, 366, 421, 568-571, 574; V, 12, 41, 54, 71, 98, 105, 274; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VI, 234; İbn Hibbân, es-Sikāt, II, 290, 294; İbn Hazm, Cemhere, s. 264; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, Beyrut 1957, IV, 109; a.mlf., el-Kâmil, II, 347; III, 95, 144, 145, 146, 158, 163, 168, 178; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 26, 55, 182, 239, 272, 281, 295; İbn Hacer, el-İsâbe, Beyrut 1940, II, 533; H. Lammens, "Abu'l-Aʿwar", EI² (İng.), I, 108.

İrfan Aycan

EBÜ’l-AYNÂ

أبو العيناء

Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Kāsım b. Hallâd b. Yâsir el-Hâşimî (ö. 283/896)

Arap şairi.

191 (807) yılında Ahvaz’da doğdu. Aslen Yemâmeli bir aileden olup Benî Hanîfe kabilesine mensuptur. Dedesi Hallâd, Abbâsî Halifesi Mansûr’un âzatlı kölelerindendir. Ebü’l-Aynâ’nın Hâşimî nisbesi buradan kaynaklanmaktadır. Ebü’l-Aynâ lakabını ise kendisine hocası Ebû Zeyd el-Ensârî vermiştir. Rivayete göre hocasına “ayn” kelimesinin küçültme isminin nasıl yapılacağını sormuş, o da, “Uyeyn şeklinde olacak ey Ebü’l-Aynâ” cevabını vermiş ve şair o günden sonra bu lakapla anılmıştır. Tahsilini Basra’da yaptı; burada Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Muhammed b. Ubeydullah el-Utbî gibi meşhur âlimlerden ders aldı ve Ebû Âsım en-Nebîl’den rivayetlerde bulundu. Talebeleri arasında Ebû Abdullah el-Hakîmî, Ebû Bekir es-Sûlî, Ahmed b. Kâmil ve İbn Necîh gibi âlimler vardır. Ebü’l-Aynâ daha sonra Bağdat’a gidip oraya yerleşti. Bu yolculuğu sırasında Sâmerrâ’da bir hastalığa yakalanarak gözlerini kaybetti.

Hazırcevap, fasih ve beliğ olmasının yanında çok zeki, ahbâr*ı iyi bilen, hoşsohbet bir kişi olan Ebü’l-Aynâ halifelerin ve ileri gelen devlet büyüklerinin meclislerine katıldı, Abbâsî Halifesi Mütevekkil’e (847-861) nedimlik yaptı. Halife ile olan sohbet ve konuşmalarının bir kısmı daha sonra edebiyat ve tabakat kitaplarında yer almıştır. Hâfız olduğu için birçok soruya Kur’an âyetleriyle cevap verdiği, ayrıca sözünü hiç kimseden esirgemediği söylenir. Oğlundan nakledilen bir rivayete göre 10 Cemâziyelâhir 283 (25 Temmuz 896) tarihinde Basra’da vefat etmiştir.

Ebü’l-Aynâ’nın günümüze intikal eden az sayıdaki şiirleri başarılı kabul edilmektedir. Hicivlerinde ağır bir dil kullanmış olup Ebû Ali el-Basîr ve

Ebû Hiffân ile karşılıklı hicivleri vardır. Kaynaklarda 30 varaklık bir divanı olduğu zikredilmektedir. Ebü’l-Aynâ’nın ahbâr ve menkıbelerini İbn Ebû Tâhir Ahbâru Ebi’l-ʿAynâʾ adıyla bir araya getirmiştir. Onun ilginç bir yönü de ahmak ve dalgınların söz ve davranışlarıyla ilgili söylentileri toplaması dolayısıyla muhtemelen bu konuda ilk kitabın yazarı olmasıdır. Ayrıca Ahmed b. Hasîb hakkında da bir kitap kaleme almıştır. İbnü’l-Cevzî’nin, Ahbârü’l-hamkā ve’l-mugaffelîn adlı eserini yazarken bu kitabı örnek aldığı anlaşılmaktadır.

Ebü’l-Aynâ hadis ilmiyle de meşgul olmuştur; fakat bu konudaki bilgisinin dil bilimleri alanındaki kadar güçlü ve güvenilir olmadığı kabul edilir. Çok az sayıda müsned hadis rivayet eden Ebü’l-Aynâ’nın rivayetlerinin çoğunu ahbâr, nevâdir ve çeşitli hikâyeler teşkil etmektedir.

Enver Alyân Ebû Süveylim, Ebü’l-ʿAynâʾ Muhammed b. el-Kāsım b. Hallâd: dirâse ve tevsîk fî hayâtihî ve nesrihî ve şiʿrihî ve nevâdirihî ve ahbârihî ve merviyyâtihî adıyla bir çalışma yapmıştır (Amman 1990).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, Tabakātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 414-415; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 448; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 138-139; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1969, I, 278-286; Hatîb, Târîhu Bagdâd, III, 170-179; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, XII, 352-358; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 286-306; İbn Hallikân, el-Vefeyât, IV, 343-348; Zehebî, el-ʿİber (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Küveyt 1966, II, 29; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 12; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 308-309; Safedî, el-Vâfî, IV, 341-344; a.mlf., Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 265-270; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 344-346; Brockelmann, GAL Suppl., I, 248-249; a.mlf., “Ebü’l-Aynâ”, İA, IV, 75; a.mlf., “ʿAbu’l-Aynāʾ”, EI² (İng.), I, 108; Sezgin, GAS, II, 519-520; Ömer Ferruh,

Târîhu’l-edeb, II, 338-340; Mahmûd en-Nevâdî, “Ebü’l-ʿAynâ’ ed-Darîr”, ME, XXII (1950), s. 520-525, 622-627.

Hüseyin Elmalı

EBÜ'l-AZÂİM

(bk. MUHAMMED MÂZÎ)

EBÜ'l-BAHTERÎ, Âs b. Hişâm

أبو البختري العاص بن هشام

Ebü'l-Bahterî el-Âs b. Hişâm b. el-Hâris (ö. 2/624)

Mekkeliler'in müslümanlar aleyhindeki boykotunu kıran Kureyşli müşriklerden.

Bazı kaynaklarda adı Hâşim olarak da geçen babası ile annesi Ervâ bint Hâris'in soyu Kusay'da Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir. Ebü'l-Bahterî Câhiliye döneminde Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden biriydi. Hz. Peygamber İslâmiyet'i açıktan tebliğ etmeye başladığı zaman onu bu davadan vazgeçirmesi için amcası Ebû Tâlib'e başvuran Kureyşliler arasında o da vardı. Ancak onu önemli kılan hadise, Kureyş kabilesinin müslümanlara karşı ilân ettiği boykot sırasında akrabalık bağları sebebiyle tavrını müslümanlardan yana koymasıdır. Ebü'l-Bahterî ile bazı Kureyşliler, kendilerine hiçbir yiyecek verilmeyen müslümanlara önce yiyecek götürdüler; sonra da müslümanlarla görüşmeyi ve onlara yardım ulaştırmayı yasaklayan boykot metnini Kâbe'nin duvarından indirerek Kureyş'in baskısını kırdılar.

Hz. Peygamber'in hicret etmesini engellemek için tedbirler almak üzere Kureyşliler'in Dârünnedve'de yaptığı toplantıya da katılan Ebü'l-Bahterî Bedir Savaşı'nda müşrik ordusunun erzak ihtiyacını karşıladı. Onun İslâmiyet aleyhindeki gayretlerine rağmen Hz. Peygamber boykot hadisesindeki iyiliğini dikkate alarak öldürülmemesini emretti. Savaş esnasında Ebü'l-Bahterî ile karşılaşan Mücezzir b. Ziyâd el-Belevî adlı sahâbî, Hz. Peygamber'in bu emrini ona hatırlatarak teslim olmasını istedi. Ebü'l-Bahterî, arkadaşı Cünâde b. Müleyha'ya da eman verilmesi halinde teslim olacağını söyledi; fakat Mücezzir onun bu isteğini kabul etmedi. Bunun üzerine Ebü'l-Bahterî, yaşama hırsı uğruna arkadaşını ölüme terkettiği için Kureyşli kadınların kendisini ayıplayacaklarından endişe ederek savaşmaya devam etti ve öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 264, 295, 354; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 18, 23; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 213-214; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 162; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 154; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), Beyrut 1960, II, 323, 336, 342, 370, 437, 450-451; İbn Hazm, Cemhere, s. 117; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 42, 6061, 71, 83, 89; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 85, 88, 96, 165, 175, 176, ayrıca bk. İndeks; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 247.

İrfan Aycan

EBÜ’l-BAHTERÎ, Saîd b. Fîrûz

أبو البختري سعيد بن فيروز

Ebü’l-Bahterî Saîd b. Fîrûz et-Tâî (ö. 82/701 [?])

Kûfeli fakih ve muhaddis tâbiî.

Aslen Arap olmayıp Tay kabilesinin mevâlî*sindendir. Kûfe’de yaşadığı için Kûfî nisbesiyle ve İbn Ebû İmrân diye de anılır. Ebû Berze el-Eslemî, İbn Abbas,

İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de Amr b. Mürre, Atâ b. Sâib, Habîb b. Ebû Sâbit, Yezîd b. Ebû Ziyâd gibi tâbiîler rivayette bulundular.

Ebû Berze, Hz. Ömer, Ali, Huzeyfe b. Yemân, Selmân ve İbn Mes‘ûd gibi sahâbîlerden duyduğu bazı hadisleri bizzat Hz. Peygamber’den duymuş gibi rivayet etmesi sebebiyle bazı âlimlerce tenkit edildi. İbn Sa‘d onun hocalarından bizzat duyduğu rivayetleri hasen, böyle olmayanları ise zayıf saymaktadır. Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a er-Râzî ve daha başkaları onu güvenilir bir âlim olarak kabul etmiş, rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır. Kûfe’nin ileri gelen fakihlerinden hadis hâfızı Habîb b. Ebû Sâbit, bir defasında Ebü’l-Bahterî ve tanınmış hadis hâfızı, mukrî ve müfessir Saîd b. Cübeyr ile bir araya gelip sohbet ettiklerinden söz ederken içlerinde en âlim olanın ve fıkhı en iyi bilenin Ebü’l-Bahterî olduğunu söylemiştir.

Ebü’l-Bahterî, Halife Abdülmelik b. Mervân’ın Kûfe valisi Haccâc’a karşı isyan eden İbnü’l-Eş‘as’ı destekleyen âlim, kurrâ ve zâhidlerin önde gelenlerinden biriydi. Kurrânın onu kendilerine kumandan yapmak istemeleri üzerine bu görevi Araplar’dan birine vermenin daha isabetli olacağını söyleyerek teklifi kabul etmedi. İbn Sîrîn’in belirttiğine göre yakın arkadaşları ona bir emîr gibi saygı gösterirlerdi. Haccâc’a karşı yapılan Deyrülcemâcim Savaşı’nda 82 (701) yılında öldürüldü. Onun yine

İbnü’l-Eş‘as’la birlikte Bağdat yakınlarındaki Düceyl’de 83 (702) yılında öldürüldüğünü söyleyenler de vardır.

Ebü’l-Bahterî bir ağıt duyunca hemen ağlayacak kadar yufka yürekli ve son derece mütevazi bir kimseydi. “İçlerinde en âlimi olduğum kimselerin arasında bulunmaktansa benden daha âlim kimselerle beraber olmayı tercih ederim” derdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 292-293; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt (Zekkâr), I, 350; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, III, 506-507; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, IV, 54-55; Ebû Nuaym, Hilye, IV, 379-386; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 279-280; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 81-100, s. 231; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IV, 72-73; İbnü’l-İmâd, Şezerât, I, 92; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 99.

Osman Eskicioğlu

EBÜ'l-BAHTERÎ, Vehb b. Vehb

أبو البختري وهب بن وهب

Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb b. Kesîr el-Kādî el-Kureşî (ö. 200/815-16)

Hadis uydurmakla tanınan kādılkudât.

Medine'de doğup yetişti. "Böbürlenerek yürüyen kimse" anlamına gelen Ebü'l-Bahterî lakabını niçin aldığı bilinmemektedir. Baba tarafından soyu Hz. Peygamber ile Kusay'da birleşir. Annesi Abde bint Ali, Akīl b. Ebû Tâlib'in torunu olup sonraları Ca'fer es-Sâdık'la evlenmiştir. Tahsil hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte üvey babasından faydalandığı söylenmektedir. Ayrıca Medine'de Hişâm b. Urve, Ubeydullah b. Ömer b. Hafs ve İbn Cüreyc gibi âlimlerden hadis ve fıkıh öğrendi. Hârûnürreşîd devrinde (786-809) Bağdat'a giderek oraya yerleşti. Halife onu Bağdat'ın doğusundaki Askerülmehdî'ye kadı tayin etti. Hatîb el-Bağdâdî'nin söylediğine göre Ebû Yûsuf'un vefatı üzerine (182/798) bir müddet kādılkudâtlık yaptı. Medine kadısı Bekkâr b. Abdullah b. Mus'ab'ın (ö. 195/810-11) ölümünden sonra da Medine kadılığına getirildi. Şehrin güvenliğini sağlama ve namaz kıldırma görevleri de kendisine verildi. Bu vazifeden azledildikten sonra tekrar Bağdat'a döndü ve yetmiş yaşını geçmiş olduğu halde 200 (815-16) yılında ölünceye kadar orada yaşadı. Kendisinden Rebî' b. Sa'leb, Müseyyeb b. Vâzıh, Recâ b. Sehl ve başkaları rivayette bulundular.

Ebü'l-Bahterî tarih ve ensâb* sahalarında tanınmış bir âlimdi. İtibarlı bir kadı ve hem baba hem anne tarafından Resûl-i Ekrem'in soyundan gelen bir kimse olmasına rağmen hadis uydurmuştur. Muhammed el-Mehdî (775-785) ve Hârûnürreşîd devirlerinde onların hoşuna gidecek konuları hayalî senedlerle Hz. Peygamber'e mal etmeye çalıştığı rivayet edilmektedir. Kadılığı sırasında bir gün Hârûnürreşîd'in yanına gittiğinde onun güvercin uçurmakla meşgul olduğunu görmüş, Hz. Âişe'ye varan bir senedle Resûlullah'ın da güvercin uçurduğunu rivayet etmişti. Kendisini ileri yaşlarda gördüğünü belirten Yahyâ b. Maîn, onun evine kapanıp sabaha

kadar hadis uyduran “kötü bir yalancı” olduğunu söylemiş, Ahmed b. Hanbel râvileri ağır ifadelerle tenkit etmekten titizlikle kaçındığı halde Ebü’l-Bahterî hakkında “yalancı” (kezzâb) ve “insanların en yalancısı” ifadelerini kullanmıştır. Osman b. Ebû Şeybe, onun kıyamet günü kabrinden bir deccâl olarak kalkacağını söylerdi. Buhârî, bir râvinin hiçbir rivayetinin kesinlikle alınmaması gerektiğini belirtmek için nâdiren kullandığı “seketû anh” (hakkında söyleyecek söz bulamadılar) ifadesini onun hakkında da kullanmış, Ebû Zür‘a er-Râzî talebesi İbn Ebû Hâtim’e, “Ebü’l-Bahterî’nin hiçbir rivayetini aklında tutma” diye tenbih etmiştir. Fellâs, Ebû İshak el-Cûzcânî ve Ebû Dâvûd onun yalan söylediğini, Nesâî kötü bir yalancı ve metrûk bir râvi olduğunu ifade etmiş, Ukaylî hiçbir doğru rivayetine rastlamadığını, onun vasıtasıyla gelen bütün haberlerin asılsız olduğunu söylemiştir. İbn Adî, Ebü’l-Bahterî’nin bir hayli rivayetini zikrettikten sonra, “Bütün bunlar asılsızdır, Ebü’l-Bahterî de hadis uyduran yalancılardan biridir” demiştir. Şiî âlimleri de onu yalancı kabul etmektedirler (el-Hûî, XIX, 211-214).

Cömert bir insan olan Ebü’l-Bahterî ihtiyaç sahiplerine yardım etmekten hoşlanırdı. Kendisinden yardım istendiği zaman “lâ ilâhe illallah” diyerek sevincini belirtirdi. Onun övülmekten hoşlandığını bilen şairler kendisi hakkında methiyeler yazmışlardır.

İbnü’n-Nedîm Ebü’l-Bahterî’nin şu eserlerini zikretmektedir: Kitâbü Sıfati’n-Nebî, Kitâbü Fezâʾili’l-ensâr, Kitâbü’l-Fezâʾili’l-kebîr, Kitâbü Nesebi vüldi İsmâʿîl, Kitâbü Tasm ve Cedîs, Kitâbü’r-Râyât.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 332; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 637; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VIII, 170; a.mlf., et-Târîhu’s-sagīr, II, 320; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 516; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, IV, 324-325; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, IX, 25-26; İbn Adî, el-Kâmil, VII, 2526-2529; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 452-453; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 481-487; XIV, 243; İbnü’l-Cevzî, ed-Duʿafâʾ, III, 189; Yâkūt, Muʿcemü’l-

üdebâʾ, XIX, 260; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 37-42; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 374-375; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 353-354; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, Haydarâbâd 1334-39, I, 465-466; Ebü’l-Kāsım el-Mûsevî el-Hûî, Muʿcemü ricâli’l-hadîs, Beyrut 1409/1989, XIX, 211-214; Sezgin, GAS, I, 267; Şâkir Mustafa, et-Târîhu’l-ʿArabî ve’l-müʾerrihûn, Beyrut 1983, I, 181-182; William G. Millward, “al-Ya‘qûbî’s sources and the question shî’a partiality”, Abr-nahrain, XII, Leiden 1971-72, s. 50-51.

M. Yaşar Kandemir

EBÜ’l-BEKĀ el-KEFEVÎ

أبو البقاء الكفوي

(ö. 1095/1684)

el-Külliyyât adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Aslen Kırımlıdır. Kefe müftüsü Şerif Mûsâ Efendi’nin oğlu olup 1028’de (1619) bu şehirde doğdu. Asıl adı Eyüp’tür. Tahsilini Kefe’de tamamladı ve uzun süre burada müftülük yaptıktan sonra davet üzerine İstanbul’a gitti. Sadrazam Derviş Mehmed Paşa’nın saygı gösterip ikramda bulunduğu Kefevî’nin İstanbul’a gidiş tarihi onun sadrazamlık yıllarına (1653-1655) rastlamış olmalıdır. Önce Birgi, ardından da Filibe kadılığına gönderildi. Filibe’deki görevi sırasında yapılan bir şikâyet üzerine IV. Mehmed tarafından Kefe’de ikamete mecbur edildi. Kırım Hanı I. Selim Giray’ın aracılığı ile affedilen Ebü’l-Bekā önce İstanbul yakınındaki İstinye’ye, oradan da İstanbul’a geldi. Bir süre sonra burada vefat etti ve Eyüp Sultan Türbesi yanına defnedildi. Tuhfetü’ş-şâhân adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki bir nüshasının (Şâzelî, nr. 152) baş tarafında yer alan biyografisinde ölüm tarihi 1095 (1684) olarak verilmiş olup Sicilli Osmânî’de (I, 449) aynı yılın Safer (Şubat) ayında vefat ettiği kaydedilmektedir. Diğer bazı kaynaklarda ise bu tarih 1094 (1683) olarak geçmektedir.

Eserleri. 1. el-Külliyyât. Külliyyâtü Ebi’l-Bekā ͗ ismiyle de tanınan ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’ya ithaf edilen eser, başta Kur’an ve hadis olmak üzere İslâmî ilimlerde kullanılan terimleri açıklamak üzere kaleme alınmış bir sözlüktür. Ebü’l-Bekā’nın eserine bu adı vermesinin sebebi, herhalde kelimelerin izahına özellikle fasıl başlarında “kül” (كلّ) kelimesiyle başlamış olmasıdır. Otuz bir fasıldan meydana gelen eserin yirmi dokuz faslında -köklerine bakılmaksızın ilk harfleri aynı olan kelimeler, daha sonraki harfleri arasında alfabetik bir sıra takip edilmeden kaydedilip açıklanmaktadır. Sadece elif faslındaki kelimeler, baştan birinci ve ikinci harflerine göre “elif”ten “yâ”ya kadar ayrıca kendi arasında fasıllara

ayrılmıştır. Açıklamalar sırasında kelimelerin gramer, felsefe, mantık, fıkıh, hadis, tefsir, kelâm gibi ilimlerde ifade ettiği mânalar üzerinde durulmuş, bunların eş anlamlılarıyla olan mâna ve kullanım farklarına işaret edilmiştir. Ayrıca çeşitli mezheplerin anlayışları tartışılarak muhaliflere cevaplar verilmiş ve tercihler yapılmıştır. Her faslın sonunda "Elfâzun Kur'âniyye" başlığı altında, yine köklerine bakılmaksızın Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut kelimeler geçtikleri şekilleriyle (mâzi, muzâri, emir, ism-i fâil, cemi, tesniye vb.) ele alınıp mânaları açıklanmıştır. Kitabın sonunda "Faslun fi'l-müteferrikāt" başlığı altında gramer, edebiyat, sözlük ve diğer İslâmî ilimlerle ilgili birçok açıklamaya yer verilmiştir. Devrine göre mükemmel bir terim ve kavram sözlüğü kabul edilen eser ilk defa 1253'te (1837) Bulak'ta basılmış, daha sonra yine Bulak'ta (1255, 1281), ayrıca İstanbul (1278, 1286) ve Tahran'da (1284, 1286) çeşitli baskıları yapılmıştır. Adnân Dervîş ile Muhammed el-Mısrî eseri el-Külliyyât adıyla tenkitli olarak neşretmişlerdir (I-V, Dımaşk 1975-1976; 1981-1982); daha sonra bu neşir tek cilt halinde de basılmıştır (Beyrut 1412/1992, 1413/1993). Ebü'l-Bekā eserinin mukaddimesinde (I, 4), "eslâfın eserlerinde bulduklarını bu kitapta topladığını" ifade etmekle beraber bu eserlerin adını belirtmemekte, ancak açıklamalar sırasında faydalandığı kaynakları sık sık zikretmektedir. Adnân Dervîş ile Muhammed el-Mısrî'nin neşrinde konu, kelime, âyet, hadis ve şiir fihristleri yanında yer alan kitap fihristinden, Ebü'l-Beka'nın başta meşhur sözlükler olmak üzere hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, akaid, gramer ve belâgata dair 180 civarında eserden faydalandığı anlaşılmaktadır (el-Külliyyât, V, 515-528). M. Halil Çiçek, Ebü'l-Bekā el-Kefevî'nin Külliyât'ında Tefsir ve Kur'an İlimleri adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992). 2. Tuhfetü'ş-şâhân. Türkçe bir ilmihal kitabı olup namaz ve oruç gibi ibadetler yanında akaid, ef'âl-i mükellefîn, helâl ve haramlar, ahlâk ve âdâb, alışveriş, evlenme, ehl-i zimme, cihad, el-fâz-ı küfür, hükümdarlara tavsiyeler gibi konulara yer verilmiştir. Eserin çeşitli baskıları vardır (İstanbul 1258, 1301; Bulak 1264). 3. el-ʿUdde ʿinde külli şidde. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) Kasîdetü'l-bürde* adlı meşhur eserinin Arapça şerhi olup çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 811/2; İÜ Ktp., AY, nr. 2426).

Osmanlı Müellifleri'nde (I, 230) Ebü'l-Bekā'ya Hâşiye-i Vaz'iyye ve el-İkdü'l-ferîd adlı iki risâle daha nisbet edilmişse de bu eserlerin ona aidiyeti

kesin olarak tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Bekā el-Kefevî, el-Külliyyât (nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1981-82, I-V, ayrıca nâşirlerin mukaddimesi, I, 1-11; V, 515-528; Sicilli Osmânî, I, 449; Osmanlı Müellifleri, I, 230; Serkîs, Muʿcem, I, 293-294; Brockelmann, GAL, II, 603-604; Suppl., II, 673-674; Îzâhu’l-meknûn, I, 251; II, 380; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 229; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 31; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1986, s. 146; Özege, Katalog, IV, 1883; C. Zeydân, Âdâb, II, 348; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 38; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Medhal ilâ târîhi neşri’t-türâsi’l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 155; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1986, II, 761-769; Ahmed eş-Şerkavî İkbal, Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 49-50; TA, XIV, 288.

Hulûsi Kılıç

EBÜ’l-BEKĀ er-RUNDÎ

أبو البقاء الرندي

Ebü’l-Bekā’ Sâlih b. Yezîd (Şerîf) b. Sâlih er-Rundî (ö. 684/1285)

Daha çok “Risâü’l-Endelüs” adlı mersiyesiyle tanınan Endülüslü edip ve şair.

601 Muharreminde (Eylül 1204) Runde’de (Ronda) doğdu. Berberî kabilelerinden Nefze’ye mensuptur. İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, İbn Abdülmelik ve Lisânüddin İbnü’l-Hatîb gibi ilk müellifler tarafından Ebü’t-Tayyib künyesiyle anılır. Makkarî (ö. 1041/1631) Ezhârü’r-riyâz adlı eserinde (I, 47) onu bu künye ile, Nefhu’t-tîb’de ise (IV, 486) Ebü’l-Bekā künyesiyle zikreder. Doğu İslâm dünyasında XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren, muhtemelen meşhur Endülüs mersiyesiyle birlikte yaygınlık kazanan bu künyesiyle tanınmıştır. İlk bilgileri babasından alan Ebü’l-Bekā daha sonra Ebü’l-Hasan ed-Debbâc, İbnü’l-Fahhâr, Ebü’l-Hüseyin İbn Katrâl, Ebü’l-Hasan İbn Zerkūn, Ebü’l-Kāsım İbnü’l-Ced’den ders okudu. Ayrıca Gırnata, Sebte (Ceuta), Mâleka ve Merakeş gibi şehirleri gezerek oralardaki ilim adamları ile tanıştı, bazılarının derslerine devam etti. Nitekim İbnü’z-Zübeyr, Mâleka’daki kısa hocalığı esnasında Ebü’l-Bekā’nın kendi derslerine düzenli şekilde devam ettiğini belirtmektedir (Sılatü’s-Sıla, II, 529). Başta ez-Zeyl ve’t-tekmile sahibi İbn Abdülmelik el-Merrâküşî olmak üzere birçok âlim kendisinden ders almıştır.

Hayatından bahseden kaynakların hemen hepsinde hayır sever ve dindar bir

kişi olarak anılan Ebü’l-Bekā’nın Nasrî hükümdarları ile münasebeti oldukça iyi idi. Ölüm, doğum, bayram vb. vesilelerle onlara kasideler yazmıştır. Nitekim Ravzatü’l-üns’ü Nasrîler’in kurucusu Gālib-Billâh I. Muhammed’e ithaf etmiştir. Ebü’l-Bekā el-Vâfî fî nazmi’l-kavâfî adlı eserinde yer yer Nasrîler (Benî Ahmer) sarayı, karşılaştığı veya mektuplaştığı vezirler, fakihler ve ediplerle bazı kasidelerine nazîre yazanlar hakkında bilgi verdiği gibi babası, oğlu ve eşi hakkında yazdığı

mersiyeler münasebetiyle aile bağlarına dair bilgiler de vermektedir.

Kaynaklar, 684 (1285) yılında vefat eden Ebü’l-Bekā’nın mezar taşına yazılmasını vasiyet ettiği iki beyitlik şiirini kaydetmekle birlikte (İbnü’l-Hatîb, III, 375) öldüğü yer hakkında bilgi vermemektedir.

Ebü’l-Bekā methiye, gazel ve mersiyeleriyle meşhur olmuştur. Kaynaklarda şiirlerinin bir divan halinde toplandığı kaydediliyorsa da sadece Endülüs mersiyesiyle şiirlerinden bazı parçalar ve el-Vâfî fî nazmi’l-kavâfî adlı eserinde şâhid* olarak zikrettiği irili ufaklı elli şiiri günümüze kadar gelebilmiştir.

Eserleri. 1. “Risâü’l-Endelüs” (“el-Kasîdetü’n-nûniyye fî risâi’l-Endelüs”). Endülüs’ün büyük bir bölümünün müslümanların elinden çıkıp hıristiyanların hâkimiyeti altına girmesi münasebetiyle yazılmış bir mersiyedir. Endülüs’te ölümlerinden sonra çeşitli kişiler için yazılan mersiyeler yanında savaşlarda harap olan veya düşman eline geçen şehirlere ve yıkılan hânedanlara da mersiyeler söylenmiştir. Nitekim daha önce İbnü’l-Lebbâne’nin (ö. 507/1113) İşbîliye mersiyesi, İbn Abdûn’un (ö. 529/1134) Eftasîler için yazdığı mersiye ve İbnü’l-Ebbâr’ın (ö. 658/1260) Belensiye mersiyesi bu türün örnekleri arasında sayılabilir. Endülüs mersiyesi, 665 (1267) yılında Nasrî Hükümdarı I. Muhammed’in birçok şehir ve kaleyi Kastilya Kralı X. Alfons’a terketmesi üzerine kaleme alınmıştır (İbn Ebû Zer, s. 112). Makkarî, Ebü’l-Bekā’nın ölümünden sonraki yıllarda düşman eline geçen Gırnata, Besta (Baza) ve diğer bazı şehirlerin de bu mersiyede anılır olduğunu, ancak şiire yapılan bu ilâvelerin hemen farkedildiğini belirtir (Nefhu’t-tîb, IV, 488). Şehâbeddin el-Hafâcî Reyhânetü’l-elibbâ adlı eserinde (I, 370-374) mersiyeyi yanlış olarak Yahyâ el-Kurtubî’ye (İbn Sa‘dûn) isnat eder. Kırk üç beyitten meydana gelen bu şiiri (metni için bk. İbn Ebû Zer, s. 112-114; Makkarî, Nefhu’t-tîb, IV, 487-488; a.mlf., Ezhârü’r-riyâz, I, 47-50) muhtevası bakımından üç bölüme ayırmak mümkündür: Her şeyin bir sonunun olduğunu, en güçlü devletlerin bile yıkıldığını, bundan ibret alınması gerektiğini ifade eden 1-12. beyitler; Endülüs şehirlerinin düşman eline geçmesini ve Endülüs müslümanlarının başına gelen musibetleri tasvir eden 13-27. beyitler; cihada davet eden, özellikle Kuzey Afrika’da hüküm süren Merînîler’den yardım isteyen ve Endülüs müslümanlarının başına gelen kanlı trajedinin umumi bir tasvirine

yer veren 28-43. beyitler. Yazıldığı günden beri önemini koruyan bu mersiye, özellikle İslâm ülkelerinin sömürgeci Batılı devletleri tarafından işgal edilmesi üzerine tekrar yaygınlık kazanarak edebiyat kitaplarına alınmış, Fransızlar'ın Emeviyye Camii'ni yakmaları üzerine meşhur şair Ahmed Şevki buna nazîre olarak bir mersiye yazmıştır (Butrus el-Bustânî, III, 292). Şam Birinci Türk Sultânîsi ikinci müdürü Mehmed Nizâmeddin'in 1913'te manzum olarak Türkçe'ye çevirdiği mersiye (Konrapa, s. 165-169), Bekir Topaloğlu ve Hayrettin Karaman tarafından da nesir halinde tercüme edilmiş (Arap Dili ve Edebiyatından Tercümeler, İstanbul 1967, s. 87-89), ayrıca Sezai Karakoç tarafından manzum olarak günümüz Türkçesi'ne uyarlanmıştır (İslâmın Şiir Anıtlarından, İstanbul 1985, s. 83-90). M. Granfert de Lagrange Anthologie arabe (Paris 1828), Graf von Schack Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien (Berlin 1865), Juan Valera Poesía y arte de los Arabes en España y Scilia (Madrid 1867-1871) adlı eserlerine bu mersiyeyi almışlar, A. R. Nykl de eksik ve hatalı bir tercümesine Hispono-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours (Baltimore 1946) adlı eserinde yer vermiştir (Ahmed Benhamouda, s. 193; Ebied-Young, LVI/1, 3031; bu son makalede mersiyenin yeni bir İngilizce tercümesi yapılmıştır). 2. el-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî. Edebî tenkide dair olan ve dört cüzden meydana gelen eser şiirin önemi, şairlerin tabakaları, şiir yazımı, âdâbı, çeşitleri, şiirde bedî‘ ve belâgat sanatları, şiirin kusurları, aruz ve kafiye gibi konularla müellifin bazı şiirlerini ihtiva etmektedir. Ebü'l-Bekā bu eserinde aruz bahirlerine bazı ilâvelerde de bulunmuştur (DİA, V, 485). Ca‘fer Mâcid eser hakkında bir makale yazmış (bk. bibl.; eserin muhtevası için bk. M. Rıdvân ed-Dâye, Târîhu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs, s. 452-486), Nebîl Edîb Rahhâl da eser üzerinde Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde bir profesörlük tezi hazırlamış ve edisyon kritiğini yapmıştır (Mevkıfü müʾellifin Endelüsiyyin min nakdi'ş-şiʿr kemâ yettazıhu fî Kitâbi'l-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî, 1966). 3. Ravzatü'l-üns ve nüzhetü'n-nefs. Genel kültüre dair olup I. Muhammed'e ithaf edilmiştir (Rabat Umumi Kütüphanesi, Kettâniyye, nr. 1730). 4. Urcûze fi'l-ferâʾiz (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 860).

Ayrıca kaynaklarda Ebü'l-Bekā'nın Makāmât adlı eseriyle "Hadîsü Cibrîl" üzerine bir şerhinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'z-Zübeyr, Sılatü's-Sıla (İbn Abdülmelik, ez-Zeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla [nşr. Muhammed b. Şerîfe], içinde), Rabat 1984, II, 528-529; İbnü'l-Hatîb, el-İhâta, III, 360-375; İbn Ebû Zer, ez-Zahîretü's-seniyye fî târîhi'd-devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 112-114; Himyerî, er-Ravzü'l-miʿtâr, s. 269; Makkarî, Nefhu't-tîb, IV, 486-490; a.mlf., Ezhârü'r-riyâz (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 47-50; Hafâcî, Reyhânetü'l-elibbâ, I, 370-374; Muhammed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, İstanbul 1919, s. 535-556; Ahmed Benhamouda, "Al Wāfā fı nazm al-kawāfī, d'Abu'l-Bakā' b. Šarīf al-Rundī", Mélanges Gaudefroy-Demembynes, Le Caire 1935-45, s. 189-195; Brockelmann, GAL Suppl., I, 860; II, 925; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, VI, 286-291; A. G. Palencia, Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 131-132; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VII, 355-359; Abdülazîz Atîk, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Endelüs, Beyrut 1396/1976, s. 319-328; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, III, 292; M. Rıdvân ed-Dâye, Târîhu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs, Beyrut 1401/1981, s. 449-487; a.mlf., Ebü'l-Bekā er-Rundî: şaʿiru resaʾi'l-Endelüs, Beyrut 1406/1986; İhsân Abbas, Târîhu'n-nakdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 538-539; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 198; Abdullah M. ez-Zeyyât, Risâʾü'l-müdün fi'ş-şiʿri'l-Endelüsî, Bingazi 1990, s. 363-381, 746-750; Abdullah Kenûn, "Ebü'l-Bekā er-Rundî ve kitâbühû el-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî", Revista, VI/1-2, Madrid 1958, s. 205-220; Zekai Konrapa, "Endülüs Mersiyesi-Nizâmî Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış", İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1964, s. 165-184; Câʻfer Mâcid, "Kitabü'l-Vâfî fî nazmi'l-kavâfî", Havliyyâtü'l-câmiʿati't-Tûnisiyye, VI, Tunus 1969, s. 171-201; R. Y. Ebied – M. J. L. Young, "Abu'l-Baqā al-Rundī and His Elegy on Muslim Spain", MW, LVI/1 (1976), s. 29-34; Nihad M. Çetin, "Bahir", DİA, IV, 485.

Abdülkerîm Halîfe

EBÜ'l-BEKĀ el-UKBERÎ

(bk. UKBERÎ)

EBÜ’l-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ

أبو البركات البغدادي

Ebü’l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullah (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî (ö. 547/1152 [?])

Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği önemli tenkitleriyle tanınan filozof ve tabip.

İbn Melkâ (İbn Melkân) künyesi ve Evhadüzzaman lakabıyla da tanınır. Eski ve yeni kaynaklarda tam adı Hibetullah b. Melkâ, Hibetullah Ali b. Melkâ ve Hibetullah b. Ali b. Melkâ şeklinde farklı olarak geçmektedir. İbn Ebû Usaybia tarafından Beledî nisbesiyle de anılmış ve Beled’de doğduğu belirtilmiştir. Modern araştırmacılar buranın Yukarı Musul’da, Dicle kıyısında Şehrâbâd adıyla da bilinen eski bir kasaba olduğunu söylüyorlarsa da (EI² [Fr.], I, 114; Mevsûʿatü’l-hadârâti’l-İslâmiyye, I, 42; EIr., I, 266) bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira o dönemde Kerec, Necef, Merverrûz gibi daha başka şehirlerin de Beled adıyla anıldığı ve buralarda yaşayan önemli kişilere Beledî nisbesinin verildiği bilinmektedir (Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 481-482). Ebü’l-Berekât’ın doğum ve ölüm tarihleri de tartışmalıdır. Bu sebeple İbnü’l-Kıftî onun VI. (XII.) yüzyılın ortalarında öldüğünü belirtmekle yetinir. Filozofa en yakın biyografi yazarlarından Zahîrüddin el-Beyhakī, Ebü’l-Berekât’ın doksan “güneş yılı” yaşadığını, Selçuklu Sultanı Mesud’un ölümüyle onun ölümü arasında garip bir ilişki kurarak (aş. bk.) ikisinin aynı günde (1 Receb 547/2 Ekim 1152) vefat ettiğini belirtir. Buna göre filozof 460 (1068) yılı civarında doğmuş olmalıdır. Halbuki kaynakların çoğunda seksen yıl yaşadığı ifade edilmektedir. 489’da (1096) Kitâbü’t-Telhîsi’n-Nizâmî’yi, eserin müellifi ve kendisinin Bağdat’taki ilk tıp hocası olan Ebü’l-Hasan Saîd b. Hibetullah’tan okuduğuna göre (İbn Ebû Usaybia, s. 343) büyük ihtimalle 470 (1077) yılından önce doğmuştur. Ebü’l-Berekât çeşitli kaynaklarda Evhadüzzaman, Seyyidülhükemâ, Feylesûfülevân gibi unvanlarla anılmasına, hakkında “Aristo seviyesinde bir düşünür, büyük bir tabip, tedavide çok başarılı” gibi ifadeler kullanılmasına rağmen hayatına dair

bilgiler son derece yetersizdir. Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Bağdat'ta yetişmiş, iyi bir tabip, filozof ve psikolog olarak ün yapmış, çeşitli hükümdarların ve emîrlerin hizmetinde bulunmuş, gerek sarayda gerekse halk nezdinde büyük itibar görmüş, özellikle gururlu ve biraz da bencil olması yüzünden zaman zaman başı derde girmiş, ileri yaşlarda müslüman olmuştur.

Ebü'l-Berekât'ın hocaları hakkında da fazla bilgi yoktur. Daha çok kendi kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Ebû Usaybia'nın, "İlme çok düşkündü ve bu hususta yüksek bir kabiliyete sahipti" şeklindeki ifadesi de (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 374) bunu teyit eder mahiyettedir. Esasen kendisinin Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme adlı baş eserinin mukaddimesinde, felsefî ilimlerle meşgul olmaya başlayınca eski filozofların eserleri üzerine yazılmış pek çok yorum ve şerh okuduğunu, ancak yetersiz olmaları sebebiyle bunlardan fazlaca faydalanamadığını, sonunda doğrudan kaynaklara yönelerek tahsilini geliştirdiğini, notlar tuttuğunu belirten ifadeleri, onun kendi çabalarıyla yetiştiğini ve bağımsız bir düşünür olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda hocalarından sadece Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah'ın ismine yer verilmiştir. İbn Ebû Usaybia ve Şehrezûrî'nin naklettiği bir rivayete göre, yahudilerden öğrenci kabul etmemeyi prensip edinen Ebü'l-Hasan bütün ısrarlarına rağmen Ebü'l-Berekât'ı derslerine almamış, o da hocanın derslerini gizlice takip etmiştir. Bir ara hocanın Galen'le ilgili bir sorusuna öğrencilerden hiçbiri cevap veremeyince bunu fırsat bilen Ebü'l-Berekât soruyu mükemmel bir şekilde cevaplandırmış, böylece bir yıl kadar süren bekleyişten sonra Ebü'l-Hasan'ın takdirini kazanarak seçkin bir öğrencisi olmuştur. Aristo ile hocası Eflâtun arasındaki bir olaya dair menkıbe mahiyetindeki bir rivayeti hatırlatan bu bilgide gerçeklik payı varsa, Ebü'l-Berekât 495'te (1102) vefat eden Ebü'l-Hasan'dan uzun süre okumuş olmalıdır.

İyi bir tabip olarak yetişen Ebü'l-Berekât, Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Muhammed Tapar'ın hizmetinde iken telif ettiği astronomiyle ilgili bir kitabı sultana ithaf etmiş, ancak söylendiğine göre eserde onu yeterince övmediği için bir süre hapsedilmiştir. Muhammed Tapar'ın vefatından (511/1118) sonra yerine geçen oğlu Mahmud'un hizmetine girmiştir. İbnü'l-Kıftî'ye göre, Sultan Mahmud'un çok sevdiği eşi Hatun'a uyguladığı tedavinin sonuç vermemesi ve Hatun'un ölmesi (524/1130) üzerine sultanın

büyük bir sarsıntı geçirdiğini gören Ebü'l-Berekât, başarısızlığı yüzünden cezalandırılacağını düşünerek bu tehlikeyi atlatmak için müslüman olmuştur (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 226-227). İhtidâsıyla ilgili diğer bir rivayete göre ise Bağdat'ta hizmetinde bulunduğu Halife Müsterşid-Billâh'ın Sultan Mesud tarafından mağlûp edilmesi üzerine (529/1134) tevkif edilince müslüman olmuştur (Beyhakī, s. 151-152). İbnü'l-Kıftî ve Ebü'l-Ferec (İbnü'l-İbrî) gibi bazı tarihçiler, bu ihtidâya İbn Eflah'ın Ebü'l-Berekât'ı yeren bir hicviyesinin sebep gösterildiğini de belirtmişlerdir (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 225; Târîhu muhtasari'd-düvel, s. 210). Ancak aynı hicviye Yâkūt tarafından, Ebü'l-Berekât'la arası iyi olmayan Emînüddevle İbnü't-Tilmîz'e nisbet edilmiştir (aş. bk.). Diğer bazı kaynaklara göre ise Ebü'l-Berekât halifenin huzuruna girdiğinde kādılkudât dışında herkes ayağa kalkmış; kadının, kendisi yahudi olduğu için ayağa kalkmadığını düşünen Ebü'l-Berekât halifeye hitaben, "Eğer kadı, kendisinin dininden olmadığımı düşünerek ayağa kalkan şu topluluğa katılmadıysa bilsin ki onun beni bu şekilde küçük düşürmesine izin veremem" diyerek İslâmiyet'i kabul ettiğini açıklamıştır. Ebü'l-Berekât'ın ihtidâsıyla ilgili bu rivayetler, hayatını kurtarmak yahut itibarını korumak gibi şahsiyetiyle bağdaşmayan sebeplere dayandığı için ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira bu tür olaylar, onun gibi büyük bir ilim ve fikir adamının din değiştirme gibi son derece ciddi bir konuda vereceği karara esas teşkil edemez. Nitekim Ebü'l-Berekât'ın müslüman olması eski dindaşlarının şiddetli tepki ve hakaretlerine yol açmış, belki de bunun üzerine filozof, "Allah yahudilere lânet etsin" ifadesini kullanmak zorunda kalmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 376).

Müslüman olduktan sonra Halife Müktefî-Liemrillâh'a (1136-1160) hizmet eden Ebü'l-Berekât onun teklifiyle Makāle fi'l-ʿakl adlı risâlesini yazdı. Bu risâlede konuyla ilgili âyet ve hadislere geniş ölçüde yer vermesi onun İslâmî kaynak ve literatüre vukufunun, ayrıca Kur'an ve Sünnet'e olan derin saygısının açık bir delili sayılmalıdır.

Ebü'l-Berekât'ın, bir ara Zengîler'in hükümdarı I. Seyfeddin Gazi'yi tedavi etmek için Musul'a gittiği ve hükümdarın ölümü üzerine Bağdat'a döndüğü bilinmektedir. Beyhakī, cüzzama yakalanan filozofun kendi kendini tedavi ettiğini söyler (Tetimme, s. 150). Kaynaklarda bazı hastalıklar için yeni tedavi usulleri geliştirdiği, ruh hastalarına uyguladığı

psikoterapi niteliğindeki yöntemden başarılı sonuçlar aldığı bildirilmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 225; İbn Ebû Usaybia, s. 374-375). Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetmiş ve bu yüzden eserlerini öğrencilerine yazdırmıştır. İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Berekât'ın Halife Müstencid-Billâh'ın hizmetinde bulunduğunu bildirir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 374). Bu bilgi muhtemelen Yâkūt'un Muʿcemü'l-üdebâʾ adlı eserinden (XIX, 277-278) bir isim yanlışlığı düzeltilerek alınmıştır. Zira bu son kaynakta adı geçen halife Müstencid değil Müstazî-Biemrillâh'tır. Yâkūt, İbnü't-Tilmîz künyesiyle tanınan hıristiyan fizikçi Hibetullah b. Sâid ile Ebü'l-Berekât'ın Müstazî-Biemrillâh'ın hizmetinde bulunduklarını, ancak birbirleriyle hiç anlaşamadıklarını ifade ettikten sonra Ebü'l-Berekât'ın hasmını halifenin gözünden düşürmek için bir komplo hazırladığını, fakat halifenin bunun farkına vardığını, çok güvendiği İbnü't-Tilmîz'e Ebü'l-Berekât'ı idam ettirip malına ve kitaplarına el koyma izni verdiğini, ancak İbnü't-Tilmîz'in büyük bir âlicenaplık göstererek onu bağışladığını ve sadece ağır bir hicviye yazarak yermekle yetindiğini bildirir. Bu bilgi doğru olmakla birlikte söz konusu halife Müstazî değildir. Çünkü İbnü't-Tilmîz Müstazî'nin halifeliğinden önce vefat etmiştir.

Beyhakī'nin verdiği bilgiye göre ağır bir hastalığa yakalanan Selçuklu Sultanı Mesud, kendisini tedavi etmesi için Ebü'l-Berekât'ı Bağdat'tan Hemedan'a getirtmiş, tedavide başarılı olamayan Ebü'l-Berekât bunun hayatına mal olacağından korkmuş ve bu korku yüzünden âniden ölmüş, birkaç saat sonra da sultan vefat etmiştir (547/1152). Ebü'l-Berekât'ın tabutu bir hac kafilesiyle birlikte Bağdat'a taşınarak burada defnedilmiştir. Ancak onun ölüm tarihi hakkında çeşitli kaynaklarda 570 (1174-75) yılına kadar varan farklı bilgiler bulunmaktadır (bk. A. Muhammed et-Tayyib, Mevkıfü Ebi'l-Berekât, s. 25).

İbnü'l-Kıftî'nin kaydettiğine göre bilhassa müslüman olduktan sonra rahat bir hayat yaşayan Ebü'l-Berekât büyük bir tabip, ilim ve fikir adamı olarak geniş bir ilgiye mazhar olmuştur (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 225). Öğrencileri arasında İbn Fadlân diye tanınan, fıkıh, usul ve hadis âlimi Yahyâ b. Ali b. Fazl; ünlü filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin babası olan, hadis, fıkıh, kıraat ve aklî ilimlerde meşhur Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî; İbnü'n-Nakkāş diye bilinen tıp, dil ve hadis âlimi Mühezzebüddin Ali b. Îsâ b. Hibetullah; İbnü'd-Dehhân diye anılan, dil ilimleri ve tefsire dair birçok

eser sahibi ve ünlü bir nahiv âlimi olan Saîd b. Mübârek b. Ali'nin isimleri geçmekte ve Kitâbü'l-Muʿteber'i oluşturan notların bu öğrenciler tarafından tutulduğu bildirilmektedir (I, 4; İbn Ebû Usaybia, s. 375). Öğrencilerinden İshak b. İbrâhim'e de Şerhu Sifri'l-Câmiʿa adlı Ahd-i Atîk'in "Vâiz" kitabı tefsirini dikte etmiştir (EJd., VIII, 461).

Metodu. Ebü'l-Berekât, felsefe alanındaki temel eseri sayılan Kitâbü'l-Muʿteber'de felsefe yazarlarını, eski felsefî sistemleri yeterince bilmedikleri gerekçesiyle eleştirmekte ve onların eserlerinden yola çıkarak gerçeği bulmanın imkânsız olduğuna işaret etmektedir (I, 4). Ona göre bir araştırmacı için gerçeğin bir büyük veya küçük tarafından ifade edilmesi önemli değildir; önemli olan gerçeğin kendisidir. Ebü'l-Berekât buna bir ilke olarak titizlikle uyduğunu belirtir (a.g.e., I, 4). İlimlerde gelişme kısır çekişmelerle değil dayanışma ruhu ile ve dürüst tartışmalarla elde edilir. Bu sebeple, "Hatadan dönmek bir fazilet, gerçeği bulmak ise daha başka bir fazilettir" (a.g.e., II, 87). Ebü'l-Berekât, bu temel fikirleri dolayısıyla düşünce tarihinde ün yapmış kişilerin otoritesine sığınmaktan ve onların fikirlerini dogmatik kalıplar olarak almaktan titizlikle kaçınmıştır. Esasen baş eserine Kitâbü'l-Muʿteber adını vermesi de bu metodu ima etmek içindir. Pines'e göre bu isim esere, "şahsî tefekkürden oluşan kitap" anlamını ifade etmek üzere verilmiştir (Studies in Philosophy, s. 128). Nitekim müellif de geleneksel görüşleri aktarmaktan ziyade şahsî teemmülleriyle muteber olduğuna inandığı, zihninde doğruluğunu netleştirdiği bilgileri, tam ve kesin fikirleri eserine yansıttığına işaret eder (Kitâbü'l-Muʿteber, I, 4). Düşünür, İbn Sînâ geleneğine uyup Kitâbü'l-Muʿteber'i mantık, fizik ve metafizik şeklinde üç bölüm halinde tertip ederek geleneğin şeklî yönüne bağlı kalmışsa da muhteva yönünden ve problematik açıdan Meşşâî felsefeye ciddi eleştiriler yöneltmiş, bu felsefenin aklî spekülasyonları hâkim kılan metodunu sarsarak apriorik ve aksiyomatik bilgiye, yani bilgide apaçıklık ve kesinlik ilkelerine öncelik vermiştir. Bu bakımdan onun Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitlerin, sırf felsefî ölçüler içinde değerlendirildiğinde, Gazzâlî'ninkilerden daha güçlü ve tutarlı olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebü'l-Berekât, Gazzâlî gibi sadece filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak için yola çıkmış değildir. Ele aldığı problemlerde ve eleştirdiği konularda kendi görüşlerini ve tezlerini de ortaya koymuş, kendi ifadesine göre bu görüşler eskilerin bazı fikirleriyle uyuşmuş, bazılarıyla da çelişmiştir (a.g.e., II, 68-69). İlke olarak düşünür,

aklıselim sahibi bütün insanlarca benimsenen yalın ve apaçık bilgiyi filozofların karmaşık fikirlerine tercih eder (a.g.e., II, 68-69).

Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ psikolojisinde yer alan vehim gücüne de bir bilgi vasıtası olarak büyük değer verir. Meşşâîler'in bu gücü sadece duyu alanında geçerli saymalarına karşılık Ebü'l-Berekât, aklın kesin yargılarıyla çelişmediği sürece, vehim gücünün akledilir varlıklar alanındaki apaçık bir tasavvurunun da geçerli sayılması gerektiğini savunur. Nitekim Meşşâîler'ce de kabul edildiği üzere zihin geometrik çizgilerin varlığını farzettiği gibi sonsuz boşluğu da tasavvur edebilir; üstelik bu ikinci tasavvur akıl tarafından reddedilir türden de değildir (a.g.e., II, 86-87). Vehim gücüne duyulan bu güven, bu yolla elde edilen bilgilerin aklıselim sahiplerince doğru kabul edilmiş olması gerçeğine dayanır. Bu şekilde çok daha sonra Descartes'ın "le bon sens"ı gibi Ebü'l-Berekât'ın umumi efkâra beslediği bu güven de hakikatin keşfini sıradan insanlardan esirgeyen peripatetik tavra karşı bir reaksiyon olarak değerlendirilebilir (bk. Pines, Nouvelles études sur Awhad al-Zamān, s. 17, dipnot 3). Ebü'l-Berekât, halkın düşünce ve inançlarından farklı bir görüş olsun diye fikirler üretilmesine karşı çıkmıştır. Kendisi, sırf halktan ayrı bir yanı olduğunu göstermek için bâtıl düşüncelerle halka muhalefet etmeyi amaç edinmediğini belirtir ve, "Muhalefet ediniz, şöhret bulursunuz" sözünün güzel bir söz olmadığını, aksine, "Doğruda birleşiniz; yanlışta ayrılınız" ilkesine değer vermek gerektiğini ifade eder (Kitâbü'l-Muʿteber, III, 161).

Ebü'l-Berekât felsefî eserlerden fazlaca faydalanmadığını, ulaştığı düşünce seviyesini daha ziyade şahsî tefekkür ve teemmüllerine borçlu olduğunu açıklarken niyeti felsefî geleneği küçümsemek değildir; ancak filozof, öz saflığı ile geleneği yeniden kurmak ve onu doğru olan şekline döndürmek gayesini gütmüştür (Corbin, s. 248). Nitekim zaman zaman "eskiler"in, yani Eflâtun ve Aristo ile diğer bazı Grek filozoflarının, ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler'le bilhassa Yahyâ en-Nahvî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin

fikirlerinden faydalanmıştır. Kitâbü'l-Muʿteber, sistematik bakımdan İbn Sînâ'nın eş-Şifâf adlı eseri örnek alınarak yazılmıştır. Hatta gramerin alanına giren "lafız" konusunun mantıktan çıkarılması gerektiğini düşündüğü halde geleneğe uyarak eserin mantık bölümünde bu konuya geniş yer vermek durumunda kalmıştır. Fakat eski filozofların kitaplarını

okumakla yetinmeyip “varlık kitabı” (sahîfetü’l-vücûd) veya hakikatin asıl kaynağı olarak gördüğü, “varlık nüshası” (nüshatü’l-vücûd) dediği nesneler dünyasını da incelediğini söyler (Kitâbü’l-Muʿteber, I, 3; II, 75). Nitekim maddeyle birleşen sûretin cevherliği hususunda İbn Sînâ’yı tenkit ederken varlık kitabına dayanmıştır. Filozof burada, geleneksel felsefenin kabullerini temel doğrular sayarak varlığı bunlara göre açıklamak yerine, varlığın kendisini temel alıp varlık üzerinde zihin yorarak gelenekleşmiş felsefî kabulleri buna göre değerlendirmek gerektiğini düşünür. Ancak onun varlık kitabına bakışı bir ölçüde tasavvufî-İşrâkı bir üslûp taşımaktadır. Filozofa göre varlık, içinde hata bulunmayan bir kitaptır; Allah’ın varlık hakkındaki ilmi ise “ümmü’l-kitâb” sayılmıştır. Varlık kitabını yazan Allah’tır ve bu kitabı okumak, “basîret sahipleri” için herhangi bir filozoftan (zü’l-basar) nakledilen kitapları okuyup incelemekten daha kolay ve daha faydalıdır. Ebü’l-Berekât, bu açıdan vahyi ve tasavvufî keşfi en güvenilir bilgi kaynakları olarak görmüş, peygamberlerle velîlerin mazhar olduğu bilgileri “doğruları ile faydalı, yanlışları ile zararlı olan” âlimlerin bilgilerinden üstün tutmuştur (a.g.e., II, 436-438).

Henri Corbin, Ebü’l-Berekât’ın felsefe geleneğini ikinci plana iterek varlık kitabını ve şahsî teemmülleriyle bu kitaptan yani tabiattan edindiği bilgileri ön plana çıkarmasını “uzlaşmasız bir personalizm” olarak nitelendirmiştir (Histoire de la philosophie islamique, s. 249); aynı sebeple birçok araştırmacı onu hiçbir ekole bağlı olmayan bir filozof saymıştır. Kültür tarihçisi İbnü’l-Kıftî ise Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Aristo felsefesine olan bağlılıklarını ve bu filozofla uyuşma halinde olduklarını hatırlattıktan sonra haklı olarak, “Keşke Kitâbü’l-Muʿteber müellifinin yaptığı gibi Aristo’yu tenkit etmeyi düşünselerdi ve Aristo’daki yanlışlardan kurtulsalardı, fakat kaderi önlemenin imkânı yok ki!” diyerek hayıflanır (İhbârü’l-ʿulemâʾ, s. 39). Ebü’l-Berekât’ın tenkitçi metodunu takdir edenlerden biri de aydın bir devlet adamı olan Rey Hükümdarı Alâüddevle’dir. Alâüddevle, İbn Sînâ hayranı olan Ömer Hayyâm’a Ebü’l-Berekât’ın İbn Sînâ’ya yönelttiği tenkitler hakkındaki görüşünü sormuş, ünlü şairin, Ebü’l-Berekât’ı İbn Sînâ’yı anlamaktan bile âciz olduğunu söyleyerek suçlaması üzerine, bu ağır ve üstelik mesnetsiz tenkide canı sıkılan hükümdar şairi çok ağır ifadelerle paylamıştır (Beyhakī, s. 110-111).

Felsefesi. 1. Mantık. Ebü’l-Berekât mantıkta Meşşâî geleneğe önemli

ölçüde bağlı kalmıştır. Nitekim Kitâbü'l-Muʿteber'in mantık bölümü sistematik bakımdan bu gelenekle tamamen uyum halindedir. Filozofun Meşşâîler'e katılmadığı noktalardan biri "lafızlar"ın mantıkla ilgisine dairdir. İslâm mantıkçıları "tasavvurât" ve "tasdîkat" olarak ikiye ayırdıkları mantık bahislerinin ilki olan tasavvurâtta terim (lafız) konusunu tartışırlar ve buna Aristo'nun Organon'undakinden çok daha geniş yer verirler. Sadece Ebü'l-Berekât, lafzın bir gramer meselesi olduğunu hatırlatarak müslüman mantıkçıların bu konuya ağırlık vermelerini yadırgamıştır. Zira bunun mantıkla olan ilişkisi doğrudan değil dolaylıdır. Bu bakımdan, "Mantığın konusu kavramlara delâleti yönünden lafızlardır" şeklindeki geleneksel anlayış isabetsiz olup onun asıl konusu kavramlardır (Kitâbü'l-Muʿteber, I, 6).

Ebü'l-Berekât, Meşşâî geleneğe bağlı kalarak ilimleri nazarî ve amelî diye ikiye ayırmakla birlikte nazarî ilimleri kendi içinde çeşitli ayırımlara tâbi tutar. Varlık, dış dünyadaki nesneler ve bunların zihne yansıyan kavramlarından ibaret olduğuna göre ilimler de öncelikle fizik ve metafizik olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci şıktaki ilimlerin bir kısmı tamamen zihnî (mantık, aritmetik, geometri), bir kısmı da zihnin dışındaki varlıklarla ilişkisi bulunan yani bir ölçüde tecrübeyle karışık olan ilimlerdir. Ebü'l-Berekât astronomiyi bu kısma örnek gösterir. Çünkü bu ilim açıklamalarında geometri ve aritmetik dillerini kullanır (a.g.e., I, 225-226).

Ebü'l-Berekât Eflâtuncu bir anlayışla, insanın kasıtlı ve amaçlı olarak bilgiler edinebilmesi için bu yönde bir bilme isteğinin uyanması, böyle bir istek için de mutlaka daha önce bilmek istenilen şey hakkında bir ön bilgisinin bulunması gerektiğini ısrarla söyler (a.g.e., I, 40-43, 60). Ancak bu ön bilgi, doğru bilgiye ulaşmaktan çok öğrenme iradesini harekete geçirir. Bütün bilgiler ya "evvelî" veya "iktisabî"dir. Evvelî bilgiler duyu, zihin, akıl gibi vasıtalarla edinilen bilgiler; iktisabî bilgilerse başka bazı bilgi ve hükümlere başvurularak yani tarifler yardımıyla ulaşılan bilgilerdir. Ebü'l-Berekât, tarifin çeşitleri konusunda Aristo geleneğinden bir ölçüde uzaklaşmıştır. Aristo tarifi hakikî, lafzî ve resmî olarak üçe ayırmış, İslâm mantıkçılarının çoğu da muhtemelen İskenderiye okulundan faydalanıp bunlardan her birini tam ve nâkıs diye ikiye taksim etmişlerdir. Ebü'l-Berekât ise farklı bir yaklaşımla tarif çeşitlerini bilginin değeri açısından had, resm ve temsil şeklinde sıralamıştır. Had, bilinmek istenen şeyi özüne

ait (zâtî) nitelikleriyle tanıtan tariftir. Resmde zâtî yerine gelip geçici (ârızî) nitelikler bulunur. Buna göre insanı "düşünen canlı" diye tanıtan tarif had, "okuyup yazan canlı" diye tanıtan tarif resmdir. Hadler Aristo mantığına, resmler ise Galen'e dayanır. Ebü'l-Berekât, tarif çeşitlerine kendisinin kattığı yeni bir unsur olan temsili (analoji), "Bir şeyi benzerleriyle, bir tümeli tikelleri ve fertleriyle, bir soyut aklî kavramı somut ve duyulur nesnelerle tanıtmaktadır" şeklinde açıklar (a.g.e., I, 48). Temsil, epistemolojik değeri bakımından diğer ikisinden sonra gelirse de özellikle öğretimde son derece faydalı bir metottur. Zira temsil, henüz anlamları yeterince kavramaya yatkınlık kazanmamış zihinler için, bilinen nesnelere benzetmeler yapma yoluyla bilinmeyenleri tanıma imkânı sağlayan, ayrıca öğretmenlerin de işlerini kolaylaştıran bir metottur (a.g.e., I, 46-48).

İbn Sînâ, bir şeyi özüne ait nitelikleriyle tarif etmenin güçlüğü konusunda Aristo gibi düşünür. Zira böyle bir tarife ulaşabilmek için o şeyi cins ve faslına ilişkin bütün özellikleriyle tanımak gerekir. Bu ise beşer için birçok bakımdan güçlükler arzeder. Ebü'l-Berekât bu güçlükleri kabul etmekle birlikte bunların tarife engel teşkil etmeyeceği kanaatindedir. Çünkü bir nesneyi tarif etmek için onun mahiyetini her yönden kavramak gerekmez. Bir nesnenin birçok niteliği bulunmakla birlikte biz bunların bir kısmını bilir, bir kısmını da bilmezsek bu bilmediklerimiz bildiklerimize zarar vermez ve bu bilgilerimizle hem nesnelere isimler veririz hem de onları tarif edebiliriz (a.g.e., I, 64-67).

İbn Sînâ ve diğer bazı müslüman mantıkçılar, esasen İskenderiyeli Aristo şârihlerinin ihdas ettikleri çeşitli mantık konuları yanında bazı şartlı önermeleri

de Aristo'ya nisbet etmişler, onun bu konulara dair ayrıntılı görüşleri bulunduğu, ancak kaynaklarının kendilerine kadar ulaşmadığı şeklindeki Yunanlı şârihlerden gelen kanaati sürdürmüşlerdir. İlk defa Ebü'l-Berekât, Aristo'nun kitaplarında -ya ilimlere faydasının fazla olmaması dolayısıyla veya yüklemli önermeler bilindikten sonra şartlı önermelerin kendiliğinden kavranılacağı düşünüldüğü için- şartlı önermelere yer verilmediğini belirterek tarihî bir hatayı düzeltmiştir. Ebü'l-Berekât ayrıca Aristo'nun şartlı önermeler konusunda müstakil bir eser yazdığı, ancak bu eserin Arapça'ya çevrilmediği yolundaki iddiayı da haklı olarak asılsız bir tahmin

diye reddeder. Eğer Aristo lüzum görseydi müstakil bir eser yazmak yerine bu konuyu mantığa dair olan Kitâbü'l-ʿ İbâre'sinde işlerdi; zira bu müstakil bir esere konu olacak kadar önemli bir mesele değildir (a.g.e., I, 155).

2. Tabiat Felsefesi. Ebü'l-Berekât, cismin en kapsamlı ve en temel niteliğinin hareket (değişim) olduğu şeklindeki Aristocu görüşü benimser; hareketin türleri konusunda da Meşşâîler'i takip eder. Ancak Ebü'l-Berekât, Aristo'nun hareketi "kuvve halinde olanın ilk kemali, yani imkânın fiil haline ilk geçişi" şeklinde tarif eden ifadesini zaman kavramını tarifin dışında tuttuğu için yetersiz bulmuştur (a.g.e., II, 27-30; krş. Aristote, 1065b, 5-30). Ona göre herhangi bir değişikliğe hareket denilebilmesi için bunun zamanda gerçekleşmesi gerekir. Bu sebeple hareket, bütün insanlarca gerçekliği açık seçik kavranabilen zaman kavramı yardımıyla tarif edilmelidir (Kitâbü'l-Muʿ teber, II, 29-30, 40).

İbn Sînâ fiziğinde, temeli Yahyâ en-Nahvî'ye dayanan bir anlayışla bir cismin hareketi, hareket ettirici güçten başka bir de adına "meyil" denilen bir âmile bağlanmıştır. Modern fizikteki çekim gücü yerine kullanılan meyil, İbn Sînâ'ya göre hareket ettirici gücün cismi etkilemesine vasıta olan bir hareket sebebidir. Ebü'l-Berekât'ın da benimsediği bu anlayışa göre, gerek hareket gerekse sükûn halindeki cisimlerin bünyesinde bulunan ve ağır cisimlerin aşağıya, hafif cisimlerin yukarıya doğru hareketini sağlayan meyle "tabii meyil" (dinamik), hâricî bir gücün tesiriyle cisimde beliren meyle de "kasrî meyil" (mekanik) denir. Meselâ yukarı doğru fırlatılan cisimde kasrî meyil vardır. Ebü'l-Berekât'a göre cismin yukarıya fırlatıldığı andan itibaren hareket ettiren kuvvete en yakın olduğu noktada kasrî meyil en güçlü düzeydedir. Cisim harekete başladığı noktadan uzaklaştıkça bu meyil zayıfladığı için hareket de yavaşlar. Kasrî meylin bu azalması nisbetinde tabii meyil artar ve son noktada kasrî meyle galebe çalarak onun tesir gücünü önler; böylece cismin tabii mekânına doğru geri dönmesini sağlar. İbn Sînâ'nın aksine Ebü'l-Berekât kasrî meylin kendi kendini tükettiğini, yani zorunlu hareketin süresi içinde kaybolup gittiğini kabul etmiştir. Bu suretle tamamen Ebü'l-Berekât'a ait olan teoriye göre cisimlerin hareketindeki hızlanma (dinamikteki ivme) iki sebebe bağlıdır. İlk olarak cismin tabii hareketinin (meselâ ağır cismin aşağıya doğru düşmesinin) başlangıcında hâlâ kasrî meylin etkisi bulunduğundan hareket de yavaştır; ancak giderek kasrî meylin zayıflaması ve tabii meylin

güçlenmesiyle hareket ivme kazanır. İkinci olarak tabii mekânının dışında iken serbest bırakılan, böylece kendi tabii mekânına (meselâ yukarıdan aşağıya) doğru harekete geçen bir cisimde tabii meyiller sürekli yenilenerek cisme ivme kazandırır (a.g.e., II, 101). Ebü'l-Berekât'ın bu peşpeşe yenilenen meyiller ve bunların harekette doğurduğu ivme teorisi, Aristo fiziğinden modern fiziğe bir geçiş işareti olarak değerlendirilmektedir. Zira bu teoriyle ilk defa olmak üzere Aristo fiziğine dayanan ve, "Sabit bir güç sabit hareket doğurur" şeklinde formüle edilen eski dinamik kanunu sarsılmıştır. Kitâbü'l-Muʿteber'in konuyla ilgili pasajları, Newton tarafından kurulan modern dinamiğin, "Sürekli bir güç ivme kazanan bir hareket doğurur" şeklindeki kanununu içine almaktadır (EI² [Fr.], I, 115).

Ebü'l-Berekât'ın Aristo fiziğindeki mekân teorisine yönelttiği tenkitlerden biri mekânın tarifiyle ilgilidir. Meşşâî felsefede mekân, "Kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılanın dış yüzeyi arasından ibarettir" şeklinde tarif edilir. Yani Meşşâî felsefede mekân metafizik bir kavram olup kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında vehmî ve hayalî bir şeydir. Ebü'l-Berekât'a göre boşluğun (halâ*) imkânsızlığı esasına dayanan bu tarifte mekânın iki boyutlu bir nicelikten ibaret olması gerekir; dolayısıyla da yanlıştır. Çünkü kelimenin sözlük anlamından da anlaşıldığı üzere mekân bir varlığın içinde olduğu, işgal ettiği yerdir; yalnızca yüzey değil yüzeylerin kuşattığı, dolabilen ve boşalabilen hacimdir. Başka bir ifadeyle mekân boyu, eni ve derinliği olan uzaydır. Böylece üç boyutluluk cisim için olduğu gibi mekân için de geçerlidir (Kitâbü'l-Muʿteber, II, 44).

Ebü'l-Berekât'a göre fizikî gerçekliği bakımından mekânın genellikle cisimlerle dolu olduğu görülse bile Aristo'nun iddiasının aksine bu bir zorunluluk değildir. Zira üç boyutlu boş uzay kavramı aklen doluluk kavramından önce gelir; yani insan zihni apriori olarak bu dolup boşalmaya elverişli yerin, ontolojik bakımdan onu dolduran ve boşaltandan önce bulunduğunu düşünür ve buradan boşluğun varlığı fikrine ulaşır.

Ebü'l-Berekât mekânın yani uzayın sonluluğu hususunda da Meşşâî anlayışı reddeder. Meşşâîler "ilk felek" yahut "en yüksek felek" adını verdikleri ve bütün cisimler âlemini kuşattığını düşündükleri feleğin ötesinde doluluk da (melâ'*) boşluk da bulunmadığını, dolayısıyla âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu kabul etmişlerdir. Ebü'l-Berekât, onların bunu

ispat için öne sürdükleri delilleri inceleyerek hiçbirinin geçerli olmadığını ortaya koymaya çalışır. Onun yorumuna göre insan zihni, uzaya fırlatılan ve cisimler âleminin son sınırı denilen ilk feleğin kuşatıcı yüzeyine kadar ulaştığı kabul edilen bir okun bu limiti de aşarak hareketine devam etmesini önleyecek hiçbir engel bulunmadığını farzedebilir. Bu faraziyeyi çürütecek aklî delil yoktur. Bununla birlikte filozof, uzayın sonluluğunu savunanların hiçbir ciddi delilleri bulunmaması yanında sonsuzluk fikrinde olanların da kesin delilden yoksun olduklarını kabul etmektedir (a.g.e., II, 87).

Gerek Aristo gerekse daha sonraki Meşşâîler zamanı kısaca “hareketin ölçüsü” diye tarif etmişler, hareket ve mekân gibi fizik olaylarla kopmaz ilişkisi bulunduğu düşüncesiyle onu da fiziğin konusu olarak ele almışlardır. Buna karşılık Ebü’l-Berekât zamanın bir yönden fiziği, diğer yönden psikolojiyi ilgilendirdiğini düşünerek bu kavramı Kitâbü’l-Muʿteber’in hem fizik hem de metafizik bölümlerinde incelemiştir.

Filozof, Meşşâîler’in, “Hareketin olmadığı durumda zaman da olmaz” şeklindeki görüşlerini reddeder. Çünkü ona göre insanda zaman şuuru hareket şuurundan önce gelir. Bu sebeple Meşşâîler’in, “Hareket şuuru bulunmayan insanda zaman şuuru da bulunmaz” tarzındaki hükümlerini tersine çevirerek zaman şuuruna sahip olmayanın

hareket şuurundan da yoksun bulunacağını kabul eder. Çünkü hareketi kavrayabilmek için öncelik ve sonralık fikrine sahip olmak gerekir. Bu iki kavram ise birer zaman boyutunu ifade eder. Ebü’l-Berekât, Aristocular’ın kendi görüşlerini ispatlamak için Ashâb-ı Kehf’in durumlarını delil olarak kullanmalarını hayretle karşılar. Çünkü bu topluluğun uyurken uzun zaman yaşadığını farkedememesi, Aristocular’ın iddia ettiklerinin tam tersine uyku halinde hareketsiz olduğu için zamanı yaşamadığını değil zaman gerçeğinin şuurunda olmadığını gösterir. Nitekim onlar uykudayken kendi varlıklarının ve diğer bütün realitenin de şuurunda değillerdi. Gerçekte şuur halinde olan her insan bütün hareketlerin durduğunu görse bile zamanın varlığından, sürüp gittiğinden asla şüphe etmez (a.g.e., II, 77). Ayrıca İbn Sînâ’nın zamanı cismin bir arazı olarak görmesi de saçmadır. Zira araz, konusunun dışında varlığını sürdüremez. Halbuki insan zihni zamanı cisimde veya varlıkta değil varlığı zamanda düşünür (a.g.e., II, 74). Öte yandan zamanın objektif bir gerçekliği bulunmadığı, sadece zihnin bir tasarlaması olduğu da

söylenemez. Çünkü zihnin, dış dünyada karşılığı bulunmayan bir fikir icat etmesi imkânsızdır (a.g.e., II, 76).

Ebü'l-Berekât insanın kendi zatı, varlık ve zaman hakkındaki bilgilerinin, zihnin hiçbir tecrübî ve mantıkî çıkarıma başvurmaksızın doğrudan doğruya fıtrî olarak kavradığı kesin ve apaçık bilgiler olduğu görüşünde ısrar eder. Filozofun tamamen orijinal olan bu düşüncesi Bergson'un sezgiciliğini hatırlatmaktadır. Ebü'l-Berekât'a göre bir yönüyle varlık açık seçik kavranan bir gerçekliktir. Kendi zatını düşünen insan kendisinin "var olduğunu" anlar (bunu daha önce İbn Sînâ da belirtmişti) ve bu suretle kendi yapıp etmelerinin şuuruna varır; ayrıca mutlak zamanın bilgisine sahip olması sayesinde de dünün, bugünün ve yarınının şuuruna ulaşır (a.g.e., III, 63). Bu şekilde zamanı hem zihnî hem de ontolojik bir gerçeklik olarak gören filozof, Meşşâîler'in iddiasının aksine zamanı varlığın değil varlığı zamanın ölçüsü saymanın daha doğru olacağını, çünkü hareket gibi sükûnun da zamanda vuku bulduğunu belirtmiştir (a.g.e., III, 39). Ancak buradaki "ölçü" (miktar) kelimesinden zamanın bir araz olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü arazlar var veya yok olabilen nitelikler olduğu halde zaman hakiki bir varlığa sahiptir. Zihin varlığın yokluğu gibi zamanın yokluğunu da tasavvur edemez (a.g.e., III, 40).

Ebü'l-Berekât'ın zamanla ilgili önemli tartışma konularından biri de zamanın sonlu olup olmadığı problemidir. Aristo hareketi ve hareketin ölçüsü olan zamanı yalnız oluş ve bozuluşa tâbi olan varlıklar için geçerli saymıştır. İbn Sînâ ise tabii cismin, özü gereği değil fakat hareketli olduğu için zamana bağlı bulunduğunu, sabit varlıklarınsa zaman dışı olduklarını belirtmiş; bunların sürekliliğini Yeni Eflâtuncu felsefeden de faydalanarak dehr ve sermed terimleriyle ifade etmiştir. Ebü'l-Berekât böyle bir ayırımı ciddiyetten uzak bulmaktadır. Zira dehr ve sermed, içinde hareketin bulunmadığı "devamlı bekā" olduğuna göre "sonsuz süre" yahut "sonu gelmeyen zaman" demektir. Şu halde dehr ve sermed de esas itibariyle zamandan başka bir şey değildir. Bu durumda, "Yaratıcıyı zamandan soyutlayanlar O'nun dehr ve sermedde mevcut olduğunu, hatta O'nun varlığının dehr ve sermed olduğunu söyleyerek zamanın lafzını değiştirmişlerse de mânasını değiştirememişlerdir" (a.g.e., III, 41). Ebü'l-Berekât'ın Meşşâîlik'le birlikte Yeni Eflâtunculuğu da hedef alan bu tenkidi kendisini şu radikal sonuca götürmüştür: İnsan zihni hiçbir varlığı, ne

yaratıcının ne de herhangi bir yaratılmışın varlığını süre ve zamandan soyutlanmış olarak düşünemez" (a.g.e., III, 40-41). Filozofun bu görüşü, Bertrand Russell'ın zamanı şeylerin objektif süresi olarak gören düşüncesiyle aynı anlamda kabul edilmektedir (Ülken, s. 225).

3. Psikoloji. Ebü'l-Berekât psikolojide önemli ölçüde İbn Sînâ'yı takip etmiştir. İbn Sînâ gibi o da geleneğe uyarak nefis konusunu "Tabîiyyât" bölümünde incelemiş, Eflâtun'un nebâtî, hayvanî ve nâtık nefis tasnifini benimsemiştir. Ancak onun geleneksel psikolojiye karşı önemli itirazları da vardır. Öncelikle Ebü'l-Berekât, Aristo'nun nefsi bedenin bir fonksiyonu gibi değerlendiren tarifiyle Eflâtun'un nefsi "bedeni hareket ettiren basit bir cevher" şeklinde tarifini yetersiz bulur. Zira bu tarifler nefsi "ben"den bağımsız, onun dışında sırf maddî veya sırf soyut bir nesne gibi göstermektedir. Buna karşılık basit ve saf insan zihni "ben"i ve "nefs"i iki ayrı gerçeklik olarak tanımaz; aksine bu iki kavramı daima birbirinin yerine kullanır, yani "ben"i bölünmez bir bütün olarak kavrar. Ebü'l-Berekât'ın kendi tarifine göre nefis bedene hulûl eden bir güç olup maddî değildir; bu güç bedende ve bedeni kullanarak çeşitli davranış ve hareketleri üretir. Bu hareketleri belirleyici ve ayırt edici bir bilgi ve şuurla, yani iradeli olarak tesbit edilen zamanlarda ve yönlerde (şekillerde) gerçekleştirmesi nefsin tabiattan farklı olduğunu gösterir. Zira tabiatta hareket tek düze, tek yönlü ve zorunludur. Nihayet insan, ferdî ve türüne ait özellikleri nefsi sayesinde kazanır ve devam ettirir. Ebü'l-Berekât, nefsi daha iyi tanıma imkânına kavuşan kimsenin onu cisim olmaktan tamamen uzak bulacağını belirterek İbn Sînâ gibi o da bütün bedenî şartlardan soyutlanmış olarak farzedilen bir insanın yine de "ben"in şuurunda olacağını, şu halde asıl "ben"in nefis olduğunu ifade eder (Kitâbü'l-Muʿteber, II, 303-306).

Ebü'l-Berekât'ın geleneksel psikolojiye karşı çok önemli itirazlarından biri havâss-ı bâtıne ile ilgilidir. Aristo, dış duyulardan ayrı olarak ortak duyu, tahayyül ve hatırlamadan ibaret üç iç duyu olduğunu belirtmiş, İbn Sînâ ise bunlara musavvire (hayal) ve vehim gücünü eklemiştir (bk. DUYU). Ebü'l-Berekât haklı olarak, Meşşâîler'in nefse nisbet ettikleri idrak güçlerini daha az veya daha çok değil de üç veya beşle sınırlamalarının hiçbir geçerli sebebi olmadığını belirtir. Çünkü eğer nefsin her bir idraki için ayrı bir güç tahsis etmeye kalkarsak yüzlerce güç bulmamız gerekir. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın sadece dokunma duyusunu dört çeşit kabul ederek dış duyuların

sayısını sekize çıkarması da yanlıştır. Zira sıcak-soğuk, sert-yumuşak gibi maddî keyfiyetlerin her biri için ayrı bir dokunma duyusu düşünmek gerekseydi renkler için de ayrı ayrı görme duyuları kabul etmek icap ederdi. Şu halde İbn Sînâ'nın tasnifi tüketici olmaktan ve dolayısıyla ilmîlikten uzaktır (a.g.e., II, 210-211). Esasen Meşşâîler'in nefis için çeşitli idrak güçleri tasarlamalarının sebebi, "Birden ancak bir çıkar" şeklindeki meşhur önermenin doğruluğuna inanmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Aslında metafizik ve kozmolojik problemlerle ilgili olan bu önerme (aş. bk.), bir tek güç olan nefsin birçok idrake doğrudan ulaşamayacağı, şu halde her cins veya türdeki idrakler için ayrı güçler bulunması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Fakat aynı mantıkla düşünülecek olursa her idrak için ayrı bir güç bulunduğu da tartışmasız kabul edilebilir. Bu sebeple filozof, "Birden ancak bir çıkar" önermesini, çürütmek için üzerinde durmaya değmeyecek kadar anlamsız

bulmuştur (a.g.e., II, 214, 315). Sonuç olarak ona göre nefsin çeşitli güçleri yoktur; tek, tam ve bölünmez bir gerçeklik olan nefis ve onun "idrak aletleri" vardır.

Süje-obje arasındaki farklı ilişkilerin duyulara ait idrakin şiddetini etkileyeceğini belirten Ebü'l-Berekât bu bakımdan farklı idrak derecelerinden söz etmiştir. Meselâ uzun süreye yayılmış bir acı, aynı sayıda fakat çok az bir zamana sıkışan acı kadar hissedilmez. Güneşin hareketi hakkındaki bilgimiz ise hissî değil aklî bir şuurun sonucudur. Şu halde daha sonra Leibnitz'in de belirttiği gibi (bk. A. Muhammed et-Tayyib, s. 267-268) her seviyedeki şuur hallerinde daima aktif olan nefistir; duyuların şu veya bu sebeple fonksiyonlarını eksik icra ettiği, dolayısıyla şuurun zayıf olduğu durumlarda da nefsin idrak faaliyeti devam eder. Nefis bu faaliyetini sürdürürken farklı güçlere bölünmeden, dış idrak aletlerini kullanarak idrakin konusuyla doğrudan ilişki kurar. Bu ilişkide çeşitli güçlerin devreye girdiği iddiası nefsin birliği, basitliği yahut "ben"in bölünmezliği ilkesiyle çelişir. Nitekim kişi kendisinde gören, düşünen, hatırlayan, arzulayan... gücün bizzat kendisi olduğunu, kendi özünün ve varlığının hiçbir bölünme kabul etmeden bütün fiillerinde bir ve aynı olduğunu kesin bir şuurla bilir (Kitâbü'l-Muʿteber, II, 318).

Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın beynin belli merkezlerinde belli idrak güçleri

bulunduğu şeklindeki görüşünü de aynı sebeplerle reddetmiş ve nefsin bu merkezlerle ilişkisinin duyu organlarıyla olduğu gibi bir alet ilişkisi olduğunu savunmuştur (a.g.e., II, 333, 354).

Meşşâîler, duyulur nesnelerle soyut varlıkların idrakini birbirinden ayırarak birincileri nefsin, ikincileri ise aklın idrak ettiğini öne sürmüşler, bu suretle nefis ve aklı iki bağımsız gerçeklik olarak düşünmüşlerdir. Ancak Ebü'l-Berekât yine "ben"in bölünmezliği ilkesinden yola çıkarak bu ayırımı kabul etmemiş, aynı şekilde geleneksel psikolojik akıllar tasnifini de gereksiz ve yanlış bulmuştur. Filozof, nefsin bilgi faaliyetlerinin çokluğu ve çeşitliliğinin psikolojik yönden insanın çok ve çeşitli bilgi güçlerine, farklı akıllara sahip olmasını gerektirmeyeceği görüşünde ısrar etmiştir (a.g.e., II, 404, 407-410, 416). Ebü'l-Berekât, Meşşâîler'in insan aklının işleyişini "faal akıl" dedikleri metafizik kaynağa bağlamalarını da gerçek dışı sayar. Esasen tecrübe de bu teorinin tutarsızlığını ispatlamaktadır. Nitekim insanın öğretmeni genellikle yine insandır. Önde gelen âlimlerse bildiklerinin çoğunu varlık kitabından yani dış dünyadan öğrenirler.

Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın iki farklı görüşünden Aristo çizgisinde olanını tercih ederek nefsin bedenle birlikte var olduğunu benimser. Fakat İbn Sînâ'nın nefislerin bir tek tür oluşturduğu şeklindeki görüşüne katılmaz; bu yöndeki görüşünü de yine İbn Sînâ'nın, "Basit mahiyetler bir cins veya tür oluşturmaz" diye ifade ettiği prensibe dayandırır (a.g.e., II, 386). Özellikle Fârâbî'de görülen ve bedenin ölümüyle birlikte cahil nefislerin de öleceği, bilgili nefislerin ise ölümsüzlüğe ereceği şeklindeki görüşü gerekçeleriyle reddeden filozofa göre ruhun bir bedenden diğerine geçeceği, yahut semavî ruhlara karışacağı tarzındaki iddiaların da geçerliliği yoktur. Kelâmcılar gibi Ebü'l-Berekât da insanların ancak beden ve nefsin birlikte yaşamasını tasavvur edebildiklerini, bedensiz nefsin bekāsını aklen mümkün görmediklerini belirterek yeniden dirilmenin bedenle birlikte olacağını ifade eder (a.g.e., II, 442-443).

4. Metafizik. Ebü'l-Berekât, Kitâbü'l-Muʿteber'in "İlâhiyyât" bölümünün giriş kısmında öncelikle kendi epistemolojisini ve bu bakımdan Meşşâî felsefeden ayrıldığı başlıca noktaları ortaya koyar. Ona göre idrak olayı ve bilginin meydana gelmesi süje ile obje arasındaki ilişki sonucu gerçekleşir. Fakat herhangi bir nesneyi objektif bir gerçeklik (ayn vücûdiyye) olarak

bilmekle onu nitelikleri, durum ve ilişkileriyle bilmek arasında fark vardır. Bunlardan ilki nesnelerin doğrudan varlığıyla, diğeri ise zihinde onlara yüklenen formlarla alâkalı bilgidir. Bundan başka üçüncü bir bilgi türü daha vardır ki bu da bilgilerimizin dille ifadesi olan lafızlar ve kinayeler hakkındaki bilgidir. Şu halde Fârâbî'de olduğu gibi Ebü'l-Berekât da bilginin tasnifini şöyle yapmaktadır: Maddî varlıkların bilgisi (ilmü'l-a'yâni'l-vücûdiyye), kavram bilgisi (ilmü's-suveri'z-zihniyye), kavramların dille ifadesi ki filozof buna "lafızlar bilgisi" (ilmü'l-elfâz ve'l-kinâyât) adını vermektedir. Günümüzde bu üçüncü bilgi türü dil felsefesinin alanına girmektedir.

A'yân-ı vücûdiyye, çeşitli niteliklerin kendilerine yüklendiği ilk ve öz varlıklardır. Zihnin a'yân-ı vücûdiyyeye yüklediği formlar yani kavramlar cevherlere nisbetle arazlar gibidir. Ancak her ne kadar bunlar zihnî ve izâfî sûretler ise de dış dünyada varlığı bulunmayan ve sadece zihnin var saydığı sözde varlıklar olmayıp gerçek varlığa sahiptirler. Zira prensip olarak varlığa yüklenen sıfatların kendileri de vardır (Kitâbü'l-Muʿteber, III, 3, 63).

Filozofa göre varlık idrakten önce gelir; yani var olan şey idrak edildiği sırada var olduğu gibi idrakten önce ve sonra da vardır. Bazı şeylerin insanların bir kısmı veya tamamı tarafından idrak edilemeyişi onların yokluğunu göstermez. Çünkü "idrak varlığın şartı değil, varlık idrakin şartıdır"; yani olmayan şey idrak edilemez; fakat idrak edilemeyen şey var olabilir. Bununla birlikte filozof, konseptüalist bir yaklaşımla zihnî varlıkların (kavramlar ve formlar) idrak edenler tarafından farklı şekillerde algılandığını belirtmiştir. Meselâ bir kimsenin zihnindeki Zeyd tasavvuru, algıladığı form ve niteliklere göre diğerinin tasavvurundan farklıdır ve bu kimse Zeyd'i gerçek Zeyd olarak değil zihnindeki Zeyd olarak tanımlar (a.g.e., III, 20-21). Öyle görülüyor ki Ebü'l-Berekât "vücûd" ile "mevcûd" kavramlarını farklı anlamlarda kullanmış, zihnin bütün dış tecrübelerden önce açık seçik kavradığı mutlak varlığa vücûd, duyularla idrak edilen hâricî varlığa da mevcûd adını vermiştir (bk. Pines, Studies in Philosophy, s. 149). Duyulur varlıkların genellikle en kolay idrak edilebilir olmalarına karşılık aklî varlıklar bu bakımdan farklılık gösterir. Varlık olarak varlığın idraki hem çok kolay hem de çok zordur. İbn Sînâ, Sühreverdî ve Descartes gibi Ebü'l-Berekât da kişinin varlığı, kendi "ben"i (nefs, zat) hakkındaki

şuurundan hareketle kavrayabileceğini düşünmüştür. Buna göre kendi zatı üzerinde düşünen insan kendisinin var olduğunu kavrar; bu suretle varlığın gerçekliğini de apaçık kavramış olur. Burada metafizik bilginin üç safhalı olduğu görülmektedir: Süje kendi zatını bilir; böylece kendisinin var olduğunu kavrar; buradan da genel olarak varlığın var olduğu bilgisine ulaşır. Bu şekilde Ebü'l-Berekât'ın felsefesinde, metafiziğin temel problemi olan varlığın kavranmasında "ben" yahut "kişinin kendisi hakkındaki şuuru" hareket noktası olarak alınmıştır. Çünkü insanın kendisi hakkındaki bilgisi bütün diğer bilgilerden önce gelir (Kitâbü'l-Muʿteber, II, 306). Bununla birlikte bir şeyin varlığını (inniyyet) kavramakla mahiyetini kavramak arasında fark vardır. Varlığın

mahiyetini kavramanın güçlüğü zihnin varlığa ait form, nitelik ve ilişkileri bütünüyle kuşatma zorluğundan ileri gelir (a.g.e., III, 62-63).

Ebü'l-Berekât, Eflâtun'da olduğu gibi kavramların bir doğrudan doğruya delâlet ettikleri asıl anlamları, bir de herhangi bir varlıkla ilişkisine veya bir varlığı nitelemesine göre izâfî anlamları olduğunu belirtir. Buna göre meselâ "beyaz" kavramı kendiliğinde gerçek olan bir varlığı, beyaz rengin kendisini yahut beyaz idesini, bir de "beyaz cisim" ifadesinde olduğu gibi başka varlığın niteliğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında her varlığa birçok özellik verdiği halde kendisi hiçbir varlığa nitelik olmayan tek varlık vâcibü'l-vücûddur. İbn Sînâ gibi Ebü'l-Berekât da mümkün varlıklarda vücûdun mahiyete bir nitelik olarak eklendiğini (zâit), vâcip varlıkta ise mahiyet ile vücûdun özdeş olduğunu savunur. Bundan dolayı gerçekte O'ndan başka varlık da yoktur ve öteki şeyler O'na nisbetle, O'nunla birlikte ve o ilke izâfetle varlık kazanmıştır. Filozof bu şekildeki izahın bir tür tevhid olduğunu ifade eder. Zira Tanrı dışındaki şeyler mevcudiyetlerini Tanrı'nın varlığından aldıkları için araz ve mecazi varlık sayılırlar (a.g.e., III, 64-66). Bu suretle Ebü'l-Berekât, açık olarak belirtmemekle birlikte vahdet-i vücûd felsefesine ulaşmış bulunmaktadır (bk. Pines, Studies in Philosophy, s. 160).

Filozof varlığın vâcip, mümkün ve mümteniʿ şeklinde üçe ayrıldığı hususunda büyük ölçüde İbn Sînâ'nın görüşlerini tekrar eder. Buna göre mümkün varlıklar arasındaki sebepler zinciri bir vehimden ibarettir; dolayısıyla mümkün varlığın mevcudiyeti kendisinden ziyade ilk sebebin

varlığını ispatlar (Kitâbü'l-Muʿteber, III, 24). Şu halde düşünür kozmolojik delilin kesinliğinden emindir. Öte yandan Ebü'l-Berekât, Tanrı'nın hem varlığını hem de sıfatlarını ontolojik delille ispat etmeye çalışmıştır. Zira tabiattaki mükemmel nizam, kendi fiillerini bizzat ve gayeli olarak gerçekleştiren, iradeli ve şuurlu bir fâilin eseri olmalıdır. Âlemdeki mükemmel işleyiş, düzenli sebep-sonuç ilişkisi O'nun yönetiminin yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. Bütün varlıkların ilk ilkesi ilk varlık olduğu gibi bütün bilgilerin ilk ilkesi de O'nun ilmidir. Şu halde insandaki bilgi, ilk ilkenin ilim sıfatının bir delilidir ve mevcudat için tamlık, yetkinlik, değerlilik, güzellik, iyilik ve şeref sayılan diğer bütün müsbet sıfatlar için de aynı düşünce geçerlidir. Buna karşılık yokluğun illeti bulunmadığı için o ilk ilkeye nisbet edilemez ve meselâ, "Varlık Tanrı'nın varlığına, insandaki bilgi O'nun ilmine delâlet ettiği gibi cehalet de O'nun cahilliğine delildir" denemez. Yokluk ve eksiklik ifade eden bu tür nitelikler açısından Tanrı ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir (a.g.e., III, 106-107).

Ebü'l-Berekât, Ehl-i sünnet kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'den faydalanarak Tanrı'yı bütün sıfatlardan soyutlayıp sadece kendi kendisinin şuurunda saf akıl veya kozmik ilke sayan Aristo felsefesi (Aristote, 1072b, 15-30) yanında, Tanrı'nın sıfatlarını ilim sıfatına irca eden ve bu sıfatı da küllîleri bilmekle sınırlayan İbn Sînâ felsefesini de (İbn Sînâ, en-Necât, s. 595-597; a.mlf., el-İşârât, III, 295-299) reddetmiştir. Filozofa göre Aristo'nun iddiasının aksine Tanrı'nın yarattıklarını bilmesi kendisi için bir eksiklik sayılmaz. Çünkü Allah bir şeyi bilmekle yetkinlik kazanmayıp yetkin olduğu için bilmektedir. Öte yandan varlık kavramı bir bakıma yalnız zatı değil bunun yanında fiilleri ve sıfat sayılan halleri de içerir; dolayısıyla sıfatlar varlığın dışında olmayıp onun zatında, onunla birlikte ve onun için vardır. Hareketsiz ateş, ışıksız güneş, açısız üçgen düşünülemeyeceği gibi sıfatsız Tanrı da düşünülemez; ayrıca Tanrı'nın üstünde bir güç bulunmadığı için sıfatların O'na sonradan izâfe edildiği de söylenemez. Sonuç olarak sıfatların kabulü Tanrı'da çokluk olduğu fikrine götürmez (Kitâbü'l-Muʿteber, III, 100-102). Ebü'l-Berekât, Allah'ın değişen ve çoğalan şeyleri bilmesinin O'nun zâtında değişme ve çoğalmaya yol açacağı şeklindeki iddiaları da reddetmiştir. Zira bu tür bilgilerin Allah ile münasebeti bir zât-mahiyet münasebeti olmayıp O'nun birliğine halel getirmeyen izâfî münasebettir (a.g.e., III, 75-80, 214). Esasen filozof Meşşâî felsefedeki cüz'î-küllî ayırımını da itibarî saymakta, bilgiye konu

olan bir nesnenin küllî veya cüz’î olmanın ötesinde doğrudan doğruya “varlık” olduğunu belirtmektedir. Buna göre küllîlik ve cüz’îlik, zihnî formların dıştaki varlıklarla münasebeti dolayısıyla zihinde ârız olan itibarî fikirlerdir (a.g.e., II, 410). Bu sebeple küllîyi idrak eden cüz’îyi de idrak ediyor demektir. Çünkü küllî denilen şey zatı ve özü itibariyle cüz’îdir. Bir nesneyi küllî veya cüz’î yapan unsurlar onun ilişkileri ve görelikleridir (a.g.e., III, 86).

Filozofun küllî-cüz’î konusundaki fikirleri yanında ayrıca zihnî kavramları gerçek varlık gibi düşünen ve meselâ beyaz cisimden başka bir de zihnimizin bu cisimle münasebet kurdurduğu soyut bir gerçeklik olarak beyaz renk şeklinde tümel bir varlık fikri yahut idesi bulunduğunu, zihindeki her fikrin veya formun dış dünyada bir gerçekliği olduğunu belirten açıklamaları da dikkate alınırsa onun nominalizmle realizm arasında tereddüt ettiği düşünülebilir. Ancak Tanrı’nın ilminin cüz’îlere de şâmil olduğu hususunda hiçbir şüphe taşımadığı kesindir. Çünkü filozofa göre bunun aksine bir görüş Allah’ın yetkinliğini, hem küllîleri hem de cüz’îleri idrak edebilen insanın yetkinliğinden daha aşağı mertebeye düşürür. Ayrıca Allah’ın cüz’îleri bilmesi, sanıldığının aksine O’nun zâtının gayri maddî olduğu fikrini de ihlâl etmez. Nitekim insan nefsi de cüz’îleri bilmekle cismanîliğe dönüşüyor değildir (a.g.e., III, 84). Bu arada filozof, Tanrı’nın cisimleri bilmesinin cisimleşmesi veya cisimlere hulûl etmesi suretiyle olduğu şeklindeki antropomorfist ve hulûlcü görüşleri de reddetmiştir.

Ebü’l-Berekât’ın sıfatlarla ilgili görüşlerinde Eş‘arîler’in, özellikle Cüveynî ve Gazzâlî’nin etkileri olduğu düşünülmektedir (Pines, Studies in Philosophy, s. 168). Nitekim filozofun varlık kavramını zatla birlikte fiiller ve sıfatlara da genellemesi Eş‘arîler’in Allah’ın isimlerini zât, sıfatlar ve fiillere göre taksim etmelerini hatırlatmaktadır (Cüveynî, s. 144). Ayrıca Eş‘arîler gibi Ebü’l-Berekât da sıfatları ispatta “gāibi şâhide kıyaslama” metodunu kullanmıştır. Nihayet sıfatları “zâtiyye” ve “meâniyye” diye iki kısma ayırması da kelâmî metodu hatırlatır. Bununla birlikte Eş‘arîler’in sıfatları “zâta zâit” saymalarına karşılık (a.g.e., s. 94) Ebü’l-Berekât’ın, Tanrı’nın zâtı gibi sıfatları ve fiillerinin de O’nun varlığından ayrı düşünülebilen realiteler sayılamayacağını açıklıkla ifade etmiş olması, ayrıca ilk ilkenin ilim ve irade sıfatlarının iki zâtî nitelik sayılabileceği gibi

iki farklı nisbete indirgenebilen bir tek sıfat da sayılabileceğini belirtmesi önemli yeniliklerdir.

Âlemin yoktan yaratılması meselesinde filozofun görüşü açık olmamakla birlikte zamanı varlığın ölçüsü ve başlangıçsız sayması (yk. bk.), onun kıdem fikrine mütemayil olduğu kanaatini vermektedir. Nitekim hiçbir insan zihninin, “Âlem yaratılmadan önce zaman yoktu”

(kelâmcıların görüşü) tarzındaki bir hükmü kabul edemeyeceğini belirtmesi (Kitâbü’l-Muʿteber, III, 42), “Zihinler fıtratları itibariyle zaman ve mekânın kadîm olduğundan şüphe etmez; bunların yokluğunu tasavvur edemez” şeklindeki ifadesi (a.g.e., III, 48) bu kanaati destekler mahiyettedir.

Âlemin kıdemi ve yoktan yaratma problemini çözmek için İslâm filozoflarının Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle geliştirdikleri sudûr teorisine Ebü’l-Berekât’ın yönelttiği tenkitler büyük ölçüde Gazzâlî’nin görüşlerini andırır. Ayrıca filozof, dogmatizme karşı genel tavrının bir sonucu olarak bu filozofların hiçbir aklî ve ilmî temele dayanmayan bu teoriyi vahiy gibi itiraz kabul etmeyen, üzerinde düşünmeye bile gerek görülmeyen bir nas saydıklarına işaret etmiş ve alaylı bir ifadeyle bu görüşün ciddiyetten uzak olduğunu belirtmiştir. Esasen realitede varlığın çeşitliliği, “Birden ancak bir çıkar” görüşüne dayanan, ortaya konduğu şekliyle tek yönlü ve tek türden olan varlıkların birbirinden doğuş zinciri anlamındaki sudûr teorisini imkânsız kılar (a.g.e., III, 151-152, 158). Bu düşünceye göre doğuş sürecindeki her üst varlık bir alttaki varlığın gerçek ve zorunlu fâili ve illetidir. Ebü’l-Berekât ise kelâmcılarla birlikte Allah’ı bizzat fâil, mutlak ve yegâne hakiki illet, tabii sebepleri ise itibarî illet ve ilâhî kudretin yansıtıcısı saymakla tabii olaylarda mutlak determinizmi reddetmiştir (a.g.e., III, 153, 162-163).

Ancak filozofun kazâ ve kader tartışması dolayısıyla ileri sürdüğü tabii ve iradî olaylar ayırımı ile tesadüf ve şans görüşü yukarıdaki fikirleriyle çelişmektedir. Ebü’l-Berekât, kazâ ve kader konusunda Meşşâî filozoflarla Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’in görüşlerini mükemmel bir şekilde özetledikten sonra konuyu diğerlerinden farklı olarak bilgi-varlık yahut süje-obje ilişkisi açısından ele almıştır. Buna göre Tanrı, filozofların iddialarının aksine varlık sahnesindeki bütün ayrıntılardan haberdardır. Şu anlamda ki O şu

anda olanlarla şimdiye kadar olmuşları bilir; şimdiden sonra vücuda gelecek şeyler veya vuku bulacak olaylar ise Tanrı'nın bilgisi kusurlu ve sınırlı olduğu için değil, fakat bunlar henüz bizâtihi imkân alanına girmediği için ilâhî bilginin konusu olamaz. Yani daha önce Cehm b. Safvân ve Hişâm b. Hakem gibi kelâmcıların da belirttiği gibi Tanrı'nın ilmi ma'dûma taalluk etmez. Bu imkânsızlık, bilen (Tanrı) açısından olmayıp bilgiye konu olan (varlık veya olay) açısındandır. Şu halde Tanrı'nın bilgisi aynı anda sonsuz ayrıntıları kuşatmaz. Zira sonsuzlukla kuşatma birbiriyle çelişir. Ayrıca sonsuz ayrıntıların müstakbel tarafında olanlarının şu anda var olması muhaldir ve Tanrı'nın bilgisine muhal nisbet edilemez. Ancak filozof burada, her zaman ve her mekânda bir tek ve değişmez kanuna göre cereyan eden tabii varlık ve olaylarla iradî olayları birbirinden ayırmakta ve bunlardan ilkinin, ister sonlu ister sonsuz olsun, ilâhî bilginin kapsamına girdiğini, kazâ ve kaderin sadece bunları kapsadığını ifade etmektedir (a.g.e., III, 187-188).

Ebü'l-Berekât'ın dikkate değer bir görüşü de şans ve tesadüfle ilgilidir. Filozof buna, bir kimsenin yürürken aksi yönden gelen bir akreple karşılaşmasını örnek verir. Bu karşılaşmada, birinin diğerine zarar vermesi sonucunu doğuracak bir hızla yürümeleri, bu iki ayrı varlığın tabiat veya iradelerinin bir neticesi değildir. Onların dışında bu sonucu amaçlamış biri de yoktur. Ebü'l-Berekât, gerek tabii determinasyona gerekse iradeye bağlanmasını doğru bulmadığı bu tür tesadüfî olayların ilâhî kazâ ve kaderle tayin edildiği görüşünü de kesin olarak reddeder (a.g.e., III, 188-189). S. Pines, benzer bir tesadüf teorisinin daha önce Boethius tarafından ileri sürüldüğünü belirtmekte, ancak Ebü'l-Berekât'ın bu kişiden etkilenmediğini de sözlerine eklemektedir. Ayrıca bu teori üstü kapalı bir şekilde Plotinus tarafından da ortaya atılmıştır (DSB, I, 27). Hilmi Ziya Ülken ise Ebü'l-Berekât'ın bu tesadüf teorisini, modern felsefedeki probabilizmin "kelâmcı veya metafizikçi ceddi" saymaktadır. Bu yüzyılın bazı fizikçilerinin savunduğu bu teoriye göre bilgilerimizin daima yaklaşık bir değeri vardır. Bu durum araştırma aletlerinin eksikliğinden gelmez; aksine aletlerimize ne kadar sarihlik verirsek ihtimal de o kadar artar (İslâm Felsefesi, s. 225). Ebü'l-Berekât da gerek dış olayların akışı içindeki değişmeler, gerekse insanın algılarındaki farklılıklar yüzünden ihtimalî sebeplerin aralıksız devam ettiğini öne sürerek bunların kazâ ve kaderin dışında kaldığını belirtir. Bu arada filozof problemi ahlâkî bakımdan da ele

almakta, insanın yükümlülük ve sorumluluğuna konu olan davranışlara dikkat çekerek Allah'ın bu davranışlardan haberi olmadığını ileri sürmek kadar bunları kazâ ve kaderle O'nun belirlediğini söylemenin de ceza ve sevap fikriyle çeliştiğine dikkat çekmektedir (Kitâbü'l-Muʿteber, III, 192). Daha da ilginç olanı şudur ki, filozof böyle bir indeterminist anlayışın insanın önüne bir imkânlar ve seçenekler alanı açtığına, ona sebepler ve sonuçlar zinciri içinde kendi iradesinin de gerçekleştirici veya önleyici bir sebep olduğu şuuru verdiğine işaret ederek bu sayede insanın işini yaparken ne istediğini düşünme, hürriyetini ve tecrübesini en güzel şekilde kullanma imkânı elde edebileceğini belirtmektedir (a.g.e., III, 195).

Tesirleri. Ebü'l-Berekât'ın tenkitleri, en önemli hedefi olan İbn Sînâ'nın otoritesini yıkmaya yetmemişse de başta Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere Sühreverdî el-Maktûl, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Adudüddin el-Îcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâleddin ed-Devvânî, Sadreddîn-i Şîrâzî gibi birçok müslüman düşünürün geniş ölçüde ilgilerini çekmiştir. Ebü'l-Berekât'a karşı en ciddi tepki ise İşrâkı filozof Sühreverdî'den gelmiştir. Bu filozof, Ebü'l-Berekât'ın yaratma meselesini incelerken Allah'ta sabit ve ezelî irade yanında hâdis ve yenilenen iradeler de bulunduğu şeklindeki görüşünü eleştirirken onu felsefî görüşleri anlamamak, filozofların delillerini kavrayamamak, ayrıca hem Yahudiliğe hem de İslâm dinine muhalefet etmekle suçlamış, temel meseleler hakkındaki görüşlerinin gerek burhana gerekse tevhid akîdesine aykırı olduğunu ileri sürmüştür (el-Meşâriʿ ve'l-mutârahât, s. 435-438). Ayrıca yine bir İşrâkı filozof olan Sadreddîn-i Şîrâzî de Ebü'l-Berekât'ı şeyhin (İbn Sînâ) fikirlerini anlamadan tenkit edenler arasında göstermiştir (el-Hikmetü'l-müteʿâliye, III, 225). Bununla birlikte Sühreverdî de dahil olmak üzere birçok düşünür Ebü'l-Berekât'ın bu tenkitlerinden faydalanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, filozofun görüşlerine bütünüyle katılmasa da Meşşâîliğe karşı yönelttiği tenkitlerden övgüyle söz etmiş, yer yer Kitâbü'l-Muʿteber'den alıntılar yapmış (meselâ bk. Derʾü teʿâruz, II, 164-172; IX, 402-434) ve onu İbn Sînâ ile birlikte önde gelen mantıkçılardan saymıştır (a.g.e., III, 323). İbn Teymiyye'ye göre Sühreverdî'nin iddiasının aksine Ebü'l-Berekât Meşşâî geleneği taklit etmekten kurtulmayı başarabilmiş, aklî tefekkür yolunu seçmiş, nübüvvet nuruyla

aydınlanmış ve bu sayede Meşşâîler'e göre daha isabetli görüşlere ulaşabilmiş bir düşünürdür. İbn Teymiyye Tanrı'nın cüz'îleri bilmesi, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri, ilâhî iradenin hâdislerle ilişkisi, olayların sebepleri gibi meselelerde Ebü'l-Berekât'ın Meşşâî geleneğe yönelttiği tenkitleri ve bu hususlarla ilgili kendi görüşlerini takdirle anmakta, onun bu başarısını Bağdat'ta sünnet ve hadis âlimleri arasında yetişmiş olmasına bağlamaktadır (Minhâcü's-sünne, I, 348, 354; a.mlf., er-Red ʿale'l-mantıkıyyîn, s. 336, 463). Fahreddin er-Râzî'nin de zaman, mekân, hareket gibi konularda, psikoloji ve ilâhiyyâtın çeşitli meseleleriyle ilgili görüşlerinde Ebü'l-Berekât'tan faydalandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şehrezûrî de Râzî'nin hükemâya karşı yönelttiği tenkitlerin çoğunu yahudi asıllı düşünür Ebü'l-Berekât'tan aldığını ifade etmiştir (bk. Süleyman Nedvî, III, 239).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme. Ebü'l-Berekât'ın, kendi felsefesini bütün yönleriyle ortaya koyan temel eseridir. Muhtevası bakımından Aristoculuğa ve Aristocu-Yeni Eflâtuncu İslâm felsefesine karşı geniş kapsamlı tenkitleriyle İslâmî kültür atmosferinde telif edilmiş en dikkate değer eserlerden biri olmakla birlikte tertip itibariyle geleneksel sisteme uygun olarak üç kitap halinde telif edilmiştir. Birinci kitap mantık, ikincisi tabiat ve psikoloji, üçüncüsü de ilâhiyyât bölümlerini kapsamaktadır. Ancak filozof özellikle psikoloji ve zamanla ilgili bazı problemlerde Meşşâî gelenekten önemli ölçüde ayrıldığı için bu problemlere dair konuların bir kısmını tabiat, bir kısmını da ilâhiyyât bölümünde incelemiştir. Kitâbü'l-Muʿteber'in telif tarihi belli değildir. Bununla birlikte eserin uzun bir hazırlık dönemine dayandığı, müellifin bu dönemde yaptığı geniş kapsamlı çalışma ve incelemeleri sırasında tuttuğu ve öğrencilerine tutturduğu notları daha sonra muhtemelen, aydın bir devlet adamı olup kendisine de büyük bir sempati duyan Rey Hükümdarı Alâüddevle'nin teşvikiyle kitap haline getirmiştir. Öte yandan aklın mahiyetine dair risâlesinden farklı olarak bu kitabında hiçbir âyet ve hadis bulunmaması, buna karşılık "yüce nefsler"in özellikleriyle ilgili olarak Hz. Süleyman'a isnat edilen bazı sözleri ihtiva etmesi (II, 437), ayrıca her üç bölümün başında da İslâm telif geleneğinin aksine hamd, salâtü selâm ve dua cümlelerinin yer almaması gibi hususlar, müellifin eseri müslüman olmadan önce tamamladığı kanaatini vermektedir. Ancak Pines, bu delillerin böyle bir sonucu vermek için yeterli olmadığı görüşündedir

(Nouvelles études, s. 8). Ebü'l-Berekât hakkında bilgi veren bütün klasik kaynaklar eserden övgüyle söz etmektedir. Meselâ İbnü'l-Kıftî eseri "bu devirde kendi konusunda yazılmış kitapların en güzeli" (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 224), İbn Ebû Usaybia "müellifin en değerli ve en tanınmış eseri" (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 376), Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî de "ibaresi fasih, bu alandaki görüşleri sahih" (Târîhu muhtasari'd-düvel, s. 210) ifadeleriyle tanıtırlar. Kitâbü'l-Muʿteber'in altısı İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere çoğu farklı ciltleri ihtiva eden sekiz yazma nüshası tesbit edilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 602; Suppl., I, 831). İlâhiyyât kısmının özet bir tercümesi M. Şerefettin Yaltkaya tarafından yayımlanan eser (DİFM, [1930], IV/XVII, 25-41; [1931-1932], V/XVIII, 1-15; XIX, 116; XX, 1-16; XXI, 1-16; XXII, 14-26), Şerefettin Yaltkaya ve Süleyman Nedvî'nin katkılarıyla Haydarâbâd'da Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye tarafından neşredilmiştir (1357-1358). 2. Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-ʿakl. Makāle fi'l-ʿakl adıyla da bilinen eser, akıl hakkındaki âyet ve hadislerle bunların yorumları, İslâmî kaynaklarda akıl anlamında kullanılan diğer kavramlar, aklın cevher veya araz olduğu konusundaki tartışmalar, akıl-akledilen, bilgi-bilinen ilişkisi, akılla ilgili çeşitli tasnifler, akıl ve rubûbiyyet âlemi gibi kelâmî ve felsefî konuları ihtiva eder. Eserin bilinen tek nüshasının (Leipzig Ktp., AY, nr. 882/1) sonunda Safer 552'de (Mart 1157) tamamlandığına dair kayıt vardır. Çeşitli kaynaklarda Risâle fi'l-ʿakl ve mâhiyyetih, Risâle fî mâhiyyeti'l-ʿakl, Risâle fi'l-ʿakl gibi adlarla da anılan eser Ahmed Muhammed et-Tayyib tarafından "Un Traité d'Abū'l-Barakāt al-Bagdādī" başlığı altında müellifin hayatı, felsefesi ve eserlerine dair kısa bir tanıtma yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (Annales Islamologiques, Kahire 1980, XI, 127-147). 3. Risâle fi'l-kazâʾ ve'l-kader (A. Muhammed et-Tayyib, Mevkıfü Ebi'l-Berekât, s. 34). 4. Kitâbü'n-Nefs. Eflâtun'a göre insanı kötülüklere sevkeden psikolojik sebepler ve nefsin güçleri gibi konuları ele alan eser, Kitâbü'l-Muʿteber'in psikolojiyle ilgili bölümüyle büyük bir benzerlik arzeder. Risâle fi'n-nefs adını taşıyan bir nüshası, Kahire'de Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye'ye bağlı yazmalar bölümünde bulunmaktadır (a.g.e., s. 34). 5. İhtisâru Kitâbi't-Teşrîh. Câlînûs'tan tercüme edilen Kitâbü't-Teşrîḥ'in özetidir. İbn Ebû Usaybia, eserin çok veciz bir ibare ile yazılmış olduğunu belirtir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 376). 6. Kitâbü'l-Akrâbâzîn. Farmakolojiyle ilgili bir eserdir (a.g.e., s. 376; A. Dietrich, s. 228). 7. Kitâbü Siyâseti'l-beden ve fazîleti'ş-şarâb ve menâfiʿih ve madârrih (a.g.e., s. 376; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 505). 8.

Havâşî. İbn Sînâ'nın el-Kānûn fi't-tıbb'ının birinci kitabı üzerine hâşiyelerden oluşur (EJd., VIII, 461). 9. Emînü'l-ervâh fi'l-maʿâcîn (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 505). 10. Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevâkibi leylen ve hafâʾihâ nehâren. Yıldızların geceleyin görünmesi, gündüzleri gözden kaybolmasının sebeplerine dair Muhammed Tapar tarafından sorulan bir soruya cevap olarak yazılmıştır. Eser bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Sînâ'ya nisbet edilmektedir. Bilinen tek nüshası Berlin Kütüphanesi'nde bulunmakta olup (nr. 5671; Brockelmann, GAL, I, 602; EJd., VIII, 461; Suter, s. 123; Sarton, s. 382) E. Wiedemann tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (EI² [Fr.], I, 111; EIr., I, 267). 11. Şerhu Sifri'l-câmiʿa. Ahd-i Atîk'in "Vâiz" kitabının şerhidir. Eserin şerh kısmı İbrânî harfleriyle Arapça, metin kısmı ise İbrânîce yazılmıştır. Ayrıca müellifin varlık, oluş, kazâ ve kader gibi felsefî konulardaki görüşlerini de ihtiva eden eserin bir nüshası Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İbrânîce Yazmalar, nr. 131). Poznanski eserden bazı parçaları yayımlamıştır (Zeitschrift für Hebrarische Bibliographie [Berlin 1913], XII, 33-36). Ebü'l-Berekât'a İbrânîce grameri üzerine yazılmış Arapça bir eser daha nisbet edilir. Ancak Leningrad Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan bu eserin otantik olup olmadığı şüphelidir (EJd., VIII, 461).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme (nşr. Şerefettin Yaltkaya – Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, I-III; ayrıca bk. nâşir Süleyman Nedvî, "Makāle", a.e., III, 230-252; a.mlf., Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-ʿakl (nşr. Ahmad al-Tayyib, AIsl. XI [1980] içinde), s. 127-147; Aristote [Aristo], La Métaphysique (trc. J. Tricot), Paris 1981, 1065b, 5-30, 1072b, 15-30; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 595-597; a.mlf., el-İşârât, Kahire 1985, III, 295-299; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 94-144;

Beyhakī, Tetimme, s. 110-111, 150-153; Sühreverdî el-Maktûl, el-Meşâriʿ ve'l-mutârahât (Opéra Metaphysica et Mystica içinde, nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, s. 435-438; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 277-278;

a.mlf., Muᶜcemü'l-büldân, I, 481-482; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ᶜulemâ˒, s. 39, 224-227; İbn Ebû Usaybia, ᶜUyûnü'l-enbâ˒, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), s. 343, 374-376; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 74-75; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel [baskı yeri ve yılı yok], s. 207, 209, 210; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-ervâh, (trc. Maksûd Ali Tebrîzî), Tahran 1365 hş., s. 409-410; İbn Teymiyye, Der˒ü teᶜâruzi'l-ᶜakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, II, 159, 164-172; III, 302, 323-324; IV, 26; VI, 248; IX, 400-434; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 348-354; a.mlf., er-Red ᶜale'l-mantıkıyyîn, Lahor 1396/1976, s. 336, 463; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 244-246; Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Hikmetü'l-müteᶜâliye, Kum 1368, III, 225; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876 → Rabat 1980, II, 29-31; Suter, Die Mathematiker, s. 123; Hediyyetü'l-ᶜârifîn, II, 505-506; Brockelmann, GAL, I, 602; Suppl., I, 831; Ziriklî, el-Aᶜlâm, IX, 63; Sarton, Introduction, II/1, s. 382; Sezgin, GAS, VIII, 215; H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964, s. 247-251; A. Dietrich, Médicinalia Arabica, Göttingen 1966, s. 228-230; Ullmann, Die Medizin, s. 338; S. Pines, Nouvelles études sur Awhad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, Mémoire de la Société des Etudes Juives, Paris 1955; a.mlf., "Etudes sur Awhad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī", Revue des Etudes Juives, CIII, Paris 1938, s. 4-64; CIV (1938), s. 1-34; a.mlf., "Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī's-Poetics and Metaphysics", Studies in Philosophy (Scripta Hierosolymitani VI), Jerusalem 1960, s. 120-198; a.mlf., "Abu'l-Barakat al-Bağdadi, Hibat Allah", DSB, I, 26-28; a.mlf., "Abu'l-Barakāt", EI² (Fr.), I, 111-115; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü'l-ahlâkıyyetü'l-Eflâtûniyye ᶜinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 336-342; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul 1983, s. 220-227; Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-bahs ᶜinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 36, 45, 63, 67, 104; N. Rescher, Tetavvürü'l-mantıkı'l-ᶜArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 383-387; S. Hüseyin Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 310-311; Muhammed Celâl Şeref, Allah ve'l-ᶜâlem ve'l-insân fi'l-fikri'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 295-313, 423-436; Ahmed Muhammed et-Tayyib, Mevkıfü Ebi'l-Berekât el-Bagdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâ˒iyye (doktora tezi, ts.), Câmiatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-dîn Ktp., nr. 861; a.mlf., "Un Traité d'Abu'l-Barakāt al-Bagdādī sur l'intellect", AIsl., XVI (1980), s. 127-131; M. Ali Ebû Reyyân,

“Nakdü Ebi’l-Berekât li-felsefeti İbn Sînâ”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XII, İskenderiye 1958, s. 17-48; a.mlf., “Ebü’l-Berekât el-Bagdâdî”, Mevsûʿatü’l-hadârâti’l-İslâmiyye, I, Amman 1979, s. 42-45; “Hibat Allah, Abū al-Barakāt”, EJd., VIII, 461-462; W. Madelung, “Abu’l-Barakāt al-Bagdādī”, EIr., I, 266-268.

Mustafa Çağrıcı

EBÜ'l-BEREKÂT en-NESEFÎ

(bk. NESEFÎ, Ebü'l-Berekât)

EBÜ'l-BEŞER

أبو البشر

İslâmî kaynaklarda "insanlığın atası" anlamında Hz. Âdem'e verilen unvan.

(bk. ÂDEM)

EBÜ'l-CÂRÛD

أبو الجارود

Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir el-Hemedânî (ö. 150/767 [?])

Zeydiyye'ye bağlı Cârûdiyye kolunun kurucusu.

(bk. ZEYDİYYE)

EBÜ’l-CEVZÂ

أبو الجوزاء

Ebü’l-Cevzâ’ Evs b. Abdillâh (Hâlid) er-Rabaî (ö. 83/702)

Basralı zâhid tâbiî.

Ezd kabilesinin kollarından Rebîa’ya mensup olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs ve Safvân b. Assâl el-Murâdî’den hadis rivayet etmiştir. Buhârî’nin senedini zayıf gördüğü bir habere göre Ebü’l-Cevzâ Hz. Âişe ve İbn Abbas’a on iki yıl komşuluk ettiğini, Kur’ân-ı Kerîm’deki her âyet hakkında İbn Abbas’tan bilgi edindiğini belirtmekte, öğrenmek istediği konuları bir adamı vasıtasıyla her zaman Hz. Âişe’den sorup öğrendiğini söylemektedir. Kendisinden Katâde b. Diâme, Büdeyl b. Meysere, Amr b. Mâlik en-Nükrî ve Ebü’l-Eşheb el-Utâridî gibi muhaddisler rivayette bulunmuş, Ebû Zür‘a er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî onun sika* bir râvi olduğunu belirtmişlerdir. Rivayetlerinin Kütüb-i Sitte’de yer alması da bunu göstermektedir.

İbadete düşkünlüğü ve zâhidâne hayatıyla tanınan Ebü’l-Cevzâ’nın temizlik konusunda çok titiz olduğu, helâya giderken ayrı bir elbise giydiği, namazı başka bir elbiseyle kıldığı rivayet edilir. Hiçbir şeye lânet etmez, lânet edilen şeyleri de yemezdi. Bu sebeple hizmetçisine ekmeği veya yemeği yaktığı zaman lânet etmemesi için ayda 2-3 dirhem fazla verirdi. Hayatı boyunca kimseyle çekişmediğini, kimseyi rahatsız etmediğini söylerdi. Nefsinin arzularına ve hoş şeylere düşkün olanları hiç sevmezdi. Domuzlarla bir arada olmayı bu gibilerle beraber bulunmaya tercih ettiğini söylediği nakledilir.

Abdullah b. Zübeyr’in Kûfe valisi Abdurrahman b. Muhammed b. Eş‘as’ın yanında Haccâc’a karşı çarpışırken 83 (702) yılında Deyrülcemâcim’de öldü. Vefat tarihi 82 (701) olarak da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VII, 223-224; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakāt, II, 488; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 16-17; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 469; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 304-305; İbn Hibbân, es-Sikāt, IV, 42-43; İbn Adî, el-Kâmil, I, 402; Ebû Nuaym, Hilye, III, 78-82; Sem‘ânî, el-Ensâb, VI, 76-77; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 477; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, III, 392-393; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 371-372; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 81-100, s. 232; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 383-384.

Kemal Sandıkçı

EBÜ'l-CÜYÛŞ

أبو الجيوش

(ö. 722/1322)

Endülüs'te Gırnata'da hüküm süren Nasrîler hânedanının hükümdarlarından.

(bk. NASRÎLER)

EBÜ’d-DAHDÂH

أبو الدحداح

Ebü’d-Dahdâh el-Ensârî

Sahâbî.

Adının Ebü’d-Dahdâha b. Dahdâha olduğu da söylenmektedir. Ensarın himayesinde yaşamasına rağmen onlar tarafından da iyice tanınmayan Ebü’d-Dahdâh hakkında fazla bilgi yoktur. Abdullah b. Mes‘ûd’un anlattığına göre, “Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah’a güzel bir borç vermek isteyen kimse yok mu?” (el-Bakara 2/245) meâlindeki âyet nâzil olunca Ebü’d-Dahdâh Hz. Peygamber’in yanına giderek, “Yâ Resûlallah! Allah bizden borç mu istiyor?” diye sordu. Evet cevabını alınca Hz. Peygamber’in elini tuttu ve

sevabını sadece Allah’tan bekleyerek içindeki 600 hurma ağacı ile birlikte bahçesini Allah’a borç olarak verdiğini bildirdi. Ardından da bahçesine giderek orada bulunan ailesine bahçeyi Allah’a borç olarak verdiğini söyledi ve bahçeden çıkmalarını istedi. Bu hadise üzerine Hz. Peygamber, “Ebü’d-Dahdâh için cennette nice hurma ağaçları saçak atıyor” dedi. Ebü’d-Dahdâh’ın bu hurma bahçesini, Hz. Peygamber’in kendisinden borç istemesi üzerine veya daha başka sebeplerle Allah yoluna adadığı da rivayet edilmektedir (Şevkânî, s. 422-423).

Ebü’d-Dahdâh’ın ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir. Ölümü üzerine Hz. Peygamber onun soyu ve vârisleri hakkında bilgi toplamak üzere ensardan Âsım b. Adî’yi görevlendirdi. Ebü’d-Dahdâh’ın soyu hakkında fazla bilgi edinilemeyince mirası kız kardeşinin oğlu Ebû Lübâbe el-Ensârî’ye verildi. Uhud Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in şehid edildiği haberi üzerine Ebü’d-Dahdâh’ın müslümanlara, “Muhammed öldüyse Allah diridir, ölmez” diyerek cesaret verdiği, fakat savaşın ilerleyen dakikalarında Hâlid b. Velîd’in onu şehid ettiği de kaydedilmektedir.

Kudâa kabilesinin Belî kolundan olan Ebü'd-Dahdâh veya Ebü'd-Dahdâha Sâbit b. Dahdâh ile Ebü'd-Dahdâh el-Ensârî arasında, bahçelerini Allah yolunda hibe ederek Hz. Peygamber'in duasını almaları, ensarın himayesinde yaşamaları, Resûl-i Ekrem hayatta iken vefat etmeleri ve mirasçıları bulunmaması gibi hususlarda benzerlik olduğu görülmektedir. Hadislerde Ebü'd-Dahdâh, Ebü'd-Dahdâha veya İbnü'd-Dahdâh künyeleriyle zikredilen bu iki sahâbî, ashap hakkındaki tabakat kitaplarında iki ayrı şahısmış gibi gösterilmekteyse de aynı kişi oldukları veya künye benzerliği sebebiyle birbirine karıştırıldıkları hatıra gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 146; V, 90, 95, 99; Dârimî, "Ferâ˒iz", 27, 38; Müslim, "Cenâ˒iz", 89; Ebû Dâvûd, "Cenâ˒iz", 44; Nesâî, "Cenâ˒iz", 95; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 281; III, 505; İbn Abdülber, el-İstî'âb, IV, 61; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 267; VI, 96-97; Kurtubî, el-Câmi˓, Beyrut 1408/1988, III, 155-156; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 191; IV, 59; Şevkânî, Derrü's-sehâbe, s. 422-423; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 173-174.

Raşit Küçük

EBÜ'd-DERDÂ

أبو الدرداء

Ebü'd-Derdâ' Uveymir b. Kays b. Zeyd el-Hazrecî (ö. 32/652 [?])

Dımaşk kadılığı ve Kur'an muallimliği yapan sahâbî.

Künyesiyle meşhur olup adının Âmir, lakabının Uveymir, babasının adının Zeyd veya Âmir, dedesinin adının ise Kays olduğu da söylenmiştir. Bedir Gazvesi sırasında ve ensardan en son kişi olarak müslüman olduğu rivayet edilmektedir. İslâmiyet'i kabul etmesine vesile olan arkadaşı Abdullah b. Revâha İslâmî şahsiyetinin meydana gelmesine de yardımcı olmuştur. Hz. Peygamber onunla Selmân-ı Fârisî, başka bir rivayete göre de Avf b. Mâlik arasında kardeşlik bağı (muâhât*) kurmuştur.

Ebü'd-Derdâ önceleri ticaretle meşgul olduğunu, İslâmiyet'i kabul ettikten sonra ticaretle ibadeti bir arada yürütemeyeceğini anlayınca ibadeti seçtiğini anlatır. Uhud Gazvesi'nde yiğitlik gösterdiği nakledilmekle beraber onun bu gazveye katılmadığını söyleyenler de vardır. Daha sonraki birçok gazvede bulunmuş, Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek tamamını ona okumuştur.

Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin son zamanlarında başlayan Yermük Savaşı'nda ordu kadısı (kādılcünd) olarak bulundu ve bu görev İslâm tarihinde ilk defa onunla başlamış oldu. Hz. Ömer ve Hz. Osman devirlerinde de bu görevi zaman zaman üstlendiği anlaşılmaktadır. Bedir Gazvesi'ne katılmadığı halde Hz. Ömer onu Bedrî kabul ederek kendisine maaş bağladı. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Medine'de diğer bazı sahâbîlerle birlikte kadılık yaptı. Suriye'ye gitmek için izin isteyince Hz. Ömer orada âmillik yapmasını teklif ettiyse de bu görevi kabul etmedi ve Hz. Peygamber'in sünnetini yaymak, halka namaz kıldırmak istediğini söyledi. Halifenin iznini alarak Dımaşk'a gitti. Başka bir rivayete göre ise Suriye Valisi Yezîd b. Ebû Süfyân'ın halifeden Kur'an ve fıkıh muallimi istemesi üzerine Hz. Ömer onu iki kişiyle birlikte Suriye'ye gönderdi. Valinin bu talebiyle onun

Suriye'ye gitme arzusunun aynı tarihe tesadüf etmiş olması da mümkündür. Ebü'd-Derdâ'nın aralarında bulunduğu üç kişilik muallimler heyeti önce Humus'a gidip orada bir süre görev yaptı. Daha sonra Dımaşk'a geçen Ebü'd-Derdâ, Muâviye'nin Suriye valiliği sırasında Hz. Ömer'in emriyle Dımaşk kadılığına tayin edildi ve Dımaşk'ın ilk kadısı oldu. Hz. Ömer Dımaşk'a gittiğinde onu evinde ziyaret etti ve zâhidâne bir hayat sürdüğünü gördü. Ebü'd-Derdâ, hem Hz. Ömer hem Hz. Osman devirlerinde Kur'an öğretimiyle de meşgul oldu. Pek çok kişi ondan kıraat dersi aldı. Muâviye'nin Suriye valiliği sırasında diğer bazı sahâbîlerle birlikte Kıbrıs'ın fethine katıldığı da bilinmektedir.

Ebü'd-Derdâ 32 (652) yılında, bazı rivayetlere göre ise 31'de (651) Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi. 1938 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kabrinin 20 m. güneybatısında biri kendisine, diğeri karısı Ümmü'd-Derdâ'ya ait iki mezar taşı bulunmuştur. Kûfî hatla yazılı olan ve günümüzde el-Methafü'l-vatanî'de korunan bu taşların IV. (X.) veya V. (XI.) yüzyılda dikildiği sanılmaktadır. Ebü'd-Derdâ'nın diğer bazı sahâbîler gibi İstanbul'da Eyüp'te ve Üsküdar'da iki makam-kabri bulunmaktadır (İst.A, IX, 48-54).

Ebü'd-Derdâ'nın biri sahâbî olan büyük Ümmü'd-Derdâ, diğeri tâbiî olan küçük Ümmü'd-Derdâ adlı iki hanımı vardı. Ebü'd-Derdâ ölünce Muâviye küçük Ümmü'd-Derdâ ile evlenmek istedi; Kur'an kıraatindeki üstünlüğü ile tanınan bu hanım valinin teklifini kabul etmedi. Ebü'd-Derdâ'nın Bilâl ve Yezîd adlı

iki oğlu ile Derdâ ve Nesîbe adlı iki kızı olmuş, bunlardan Bilâl Emevîler döneminde Dımaşk kadılığı yapmıştır.

Daima âhiret hesabını ve Allah rızâsını gözeten Ebü'd-Derdâ çevresinde olup bitenlere ibret gözüyle bakardı. Müslüman olduğu sıralarda karısını ihmal edecek kadar ibadete düşkündü. Selmân-ı Fârisî, İslâmiyet'in bu kadarına izin vermediğini söyleyerek onun bu konudaki aşırılığına engel oldu. Ebü'd-Derdâ'nın ibadeti daha çok tefekkür ve ibret alma tarzındaydı. Hz. Peygamber'in onun hakkında "ümmetimin en âbidi ve en müttakisi" (İbn Manzûr, XX, 13), "bu ümmetin hakîmi" (Muttakī el-Hindî, XI, 718) gibi takdirkâr ifadeler kullandığı rivayet edilmektedir. Dünya malına değer

vermeyen Ebü'd-Derdâ, kızı Derdâ'yı onunla evlenmek isteyen Yezîd b. Muâviye'ye vermemiş, fakir bir müslümanla evlendirmişti. Bildiklerini söylemekten çekinmezdi. Halkı iyilik etmeye, âhireti düşünmeye, yetimleri gözetmeye, köle âzat etmeye, Allah'ı zikretmeye, mütevazi ve dünyaya karşı tok gözlü olmaya, zulümden kaçınmaya teşvik ederdi. İnsanın bildiklerini uygulaması gerektiğini söyler, ilme ve dini yaşamaya çok önem verirdi.

Ebü'd-Derdâ tefsir, fıkıh, hadis ve kıraat sahalarında ashabın ileri gelenlerindendi. Yıllarca titizlikle yürüttüğü kadılık görevi sırasında bir hüküm verdikten sonra davalıları geri çağırtıp onları tekrar dinlediği olurdu. Onun bu titizliği hadis rivayetinde de görülür. Ebü'd-Derdâ'dan hadis öğrenmek üzere çeşitli ülkelerden gelen hadis talebelerine rivayette bulunduktan sonra herhangi bir yanlışlık yapmış olabileceğini düşünerek, "Hadis bunun gibidir veya buna benzer şekildedir" der, böylece meydana gelebilecek muhtemel hataların sorumluluğundan kaçınmak isterdi. Hz. Ömer'in, aralarında Ebü'd-Derdâ'nın da bulunduğu birkaç sahâbîyi fazla hadis rivayet etmekten veya Medine dışına çıkmaktan menettiği söylenmektedir (İbn Sa'd, II, 336). Onun rivayet ettiği hadislerin sayısı 179 olup Enes b. Mâlik, Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlerle karısı Ümmü'd-Derdâ, oğlu Bilâl, Cübeyr b. Nüfeyr, Ebû İdrîs el-Havlânî, Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Yesâr gibi tâbiîler kendisinden hadis rivayet edenler arasında yer almaktadır.

Önemli bir yönü de Kur'an muallimliği olan Ebü'd-Derdâ "Dımaşk mukrîi" diye anılırdı. Sabah namazından sonra talebelerini okutmaya başlardı. Anlatıldığına göre talebeleri onar kişilik gruplara ayırır, her grubun başına bir öğretici tayin ederdi. Öğreticiler talebeleri çalıştırırken kendisi de mihrapta oturur veya halkalar arasında dolaşarak çalışmaları takip eder, belli bir seviyeye ulaşan öğrenciler kıraatlerini ona arzederlerdi. Bu usulü ilk defa onun başlattığı söylenmektedir. Ebü'd-Derdâ'nın kıraat halkaları bazan 1600 kişiye kadar ulaşırdı. Ondan arz* yoluyla Kur'an öğrenenler arasında hanımı küçük Ümmü'd-Derdâ, Atıyye b. Kays el-Kilâbî, Hâlid b. Ma'dân ve Ba'lebek Kadısı Süveyd b. Abdülazîz bulunmaktadır. Meşhur yedi kıraat imamından İbn Âmir de ondan Kur'an dersi almıştır.

Ebü'd-Derdâ'nın güzel sözlerinden bazıları şunlardır: "Kul Allah'a ibadetle

meşgul olunca Allah onu sever, mahlûkatına da sevdirir”. “İmanın zirvesi başa gelene sabır, kadere rıza, samimi bir tevekkül ve Allah’a boyun eğmektir”. “Bir saat tefekkür, bütün bir gece nâfile ibadet etmekten hayırlıdır”. “Bilmeyene bir kere, bilip de yapmayana yedi kere yazıklar olsun”.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 194-199; VI, 440-452; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, II, 336; VII, 391-393; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VII, 76-77; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 116; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VII, 26-28; Ebû Nuaym, Hilye, I, 208-227; Hâkim, el-Müstedrek, III, 336; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, III, 15-18; IV, 59-61; İbnü’l-Cevzî, Telkīhu fühûmi ehli’l-eser (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 143, 238, 364; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, IV, 318-320; VI, 97-98; a.mlf., el-Kâmil, II, 411; III, 129; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, XX, 10-43; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, VIII, 175-177; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 24-25; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 335-353; a.mlf., Târîhu’l-İslâm: sene 11-40, s. 398-404; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 606-607; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 45-46; IV, 59; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XI, 718; XIII, 550-553; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 367; Şevkânî, Derrü’s-sehâbe, s. 453-454, 677; A. Süheyl Ünver, İstanbul’da Sahâbe Kabirleri, İstanbul 1953, s. 25; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 18-19, 60, 123, 160, 180; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1987, III, 290-292; Ahmed Fâiz el-Hımsî, “el-ʿUzamâʾü’l-lezîne düfinû fî Dımaşk ev mâtû fîhâ”, XXXV, el-Havliyyâtü’l-eseriyyetü’l-ʿArabiyyetü’s-Sûriyye, Dımaşk 1985, s. 292; M. Th. Houtsma, “Ebülderdâ”, İA, IV, 75; Süheyl Ünver, “Ebu el-Derdâ”, İst.A, IX, 4854; A. Jeffery, “Abu’l-Dardā”, EI² (İng.), I, 113-114.

Abdullah Aydınlı

EBÜ’l-ESVED ed-DÜELÎ

أبو الأسود الدؤلي

Ebü’l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî (ö. 69/688)

Kur’ân-ı Kerîm’e hareke sistemini getiren ve Arap nahvinin ilk esaslarını tesbit eden âlim, şair.

Kaynaklarda adı Osman, Amr b. Zâlim, Uveymir b. Zuveylim; Kinâneoğulları’nın Düil kabilesinden gelen nisbesi Dîlî veya Dûlî şeklinde de geçer. Anne tarafından Abdüddâr kabilesine mensuptur; atalarının ismi farklı tertiplerde zikredilir. Doğum tarihi bilinmemekte, seksen beş yaşlarında vefat ettiği yolundaki bir rivayete göre İslâmiyet’in ortaya çıkışından birkaç yıl önce doğduğu kabul edilmektedir. Yaşça birçok sahâbîden büyük olmasına rağmen Hz. Peygamber’i göremediği için tâbiînden sayılır. İbn Şâhin ve Abdürrezzâk es-San‘ânî onu ashap arasında zikretmişlerse de İbnü’l-Esîr bunun rivayet karışıklığından kaynaklanan bir yanılgı olduğunu belirtmiştir. Ebü’l-Esved önceleri kendi kabilesini terkedip Hüzeylîler içinde, daha sonra da hanımının kabilesi olan Kuşeyroğulları arasında yaşadı ve Hz. Ömer zamanında Basra’ya göç etti. Bu dönemde Basra’da herhangi bir görev alıp almadığı bilinmemektedir. Hz. Ali’nin halifeliği sırasında Basra Valisi Abdullah b. Abbas tarafından Basra kadılığına ve ayrıca Hâricîler üzerine gönderilen ordunun kumandanlığına getirildi; İbn Abbas’ın istifasından sonra da kısa bir süre Basra’ya vali oldu. Medâinî’ye göre 69 (688) yılında burada çıkan bir salgın hastalık sırasında öldü.

Koyu bir Ali taraftarı olması sebebiyle Şîa’nın tâbiîn arasındaki önemli simalarından sayılan Ebü’l-Esved, Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali’nin yanında yer almış, Cemel Vak‘ası’nda Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm ile yapılan müzakerelerde önemli görevler üstlenmiştir. Bizzat kendisinden nakledilen rivayetlere göre nahiv bilgisini de Hz. Ali’den almıştır. Bazı kaynaklar, Abdullah b. Abbas’ın Basra valiliğinden istifa etmesine Ebü’l-Esved’in onunla ilgili bir yolsuzluğu halifeye ihbar

etmesini sebep gösterirlerse de olay aslında İbn Abbas ile Ebü'l-Esved arasında geçen bir tartışmanın Hz. Ali muhaliflerince istismar edilmesinden ibarettir

(bk. ABDULLAH b. ABBAS). Ebü'l-Esved, Hz. Ali'nin şehid edilmesinin (40/661) ardından ona olan aşırı sevgisi sebebiyle oldukça horlandı. Her ne kadar sonraları Muâviye kendisine yakınlık göstermişse de Ebü'l-Esved buna karşılık vermediği gibi Hz. Ali'ye ve evlâdına haksızlık eden kimseler olarak gördüğü Emevîler'e karşı nefretini hemen her fırsatta belli etmiştir. Ancak onun bu duygularını, daha sonra ortaya çıkan ve ilk üç halifeyi de içine alan Şiî nefretiyle karıştırmamak gerekir. Nitekim Kur'an'ı Hz. Ali'den öğrenmesine rağmen Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Ebû Zer el-Gıfârî, Zübeyr b. Avvâm, Übey b. Kâ'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve İmrân b. Husayn gibi kişilerden de kıraate dair rivayetlerde bulunmuş, ayrıca onlardan hadis nakletmiştir.

Yahyâ b. Maîn, Ebü'l-Hasan el-İclî ve İbn Sa'd gibi âlimler tarafından sika* kabul edilen Ebü'l-Esved, Arap grameri ve edebiyatı üzerinde geniş bilgi sahibi, kelimelerin taşıdıkları anlamları bilen ve fasih konuşan bir âlim, aynı zamanda zarif bir edip ve şairdi. Onun bu vasıfları taşıması ve özellikle Kur'an'ın yanlış okunması karşısında hassasiyet göstermesi, farklı rivayetlere göre Hz. Ömer ile Hz. Ali veya daha kuvvetli bir ihtimalle Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh tarafından mushaf yazısında kelimelerin hatasız telaffuz edilebilmesi için bir sistem geliştirmekle görevlendirilmesine vesile oldu. Çünkü hâfız sahâbîlerin zamanla azalması, hâfızası zayıflayanların bazı kelimeleri yanlış hatırlaması ve işitme yoluyla öğretime her zaman imkân bulunamaması gibi sebeplerin yanında fetihler sonucunda sayısı artan başka ırklara mensup müslümanların, hatta yerli Araplar'ın çeşitli dil hataları (lahn) yapmaları âyetlerin yanlış okunması tehlikesini doğurmuştu. Bunun için tedbir düşünülürken Ebü'l-Esved'in akla gelen ilk isim olmasında, Süryânî kökenli kelimelerin geçtiği âyetlerin tefsirinde eskiden beri ona danışılması (meselâ bk. Ebû Hayyân, II, 300), şiir yarışmalarında en güzel şiirin tayininde çıkan ihtilâfların halli için Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlerin onun hükmüne itibar etmeleri (Hulvânî, s. 99) ve nihayet ashabın ileri gelenlerinden Kur'an kıraatine dair bilgileri rivayet etmiş olması da rol oynamıştır.

Ebü'l-Esved çalışmaları sırasında, Süryânî ve İbrânî yazılarında noktalarla gösterilen harekeleri örnek aldı ve Abdülkays kabilesinden seçtiği bir kâtibe, kendisi Kur'an okurken fetha, kesre ve zammelerin telaffuzu esnasında ağzının aldığı şekle göre harflerin üstüne, altına ve önüne birer, bunların tenvinli halleri için de ikişer nokta koydurdu. "Naktü'l-mushaf" denilen bu işlemin, Hz. Peygamber zamanında veya bir rivayete göre Câhiliye devrinde başlatılmış olan, birbirine benzeyen harflerin farklı biçimlerde noktalanması işlemiyle (i'câm, rakş) karıştırılmaması için de hareke görevi yapan bu yeni noktalar kırmızı mürekkeple konuldu; daha sonra bunlar, bugünkü hafif meyilli yatay çizgiler haline getirildi (geniş bilgi için bk. ARAP [Yazı]; KIRAAT; MUSHAF). Ebü'l-Esved, biyografisine yer veren en eski kaynaklarda nahivle ilgili ilk çalışmaları yapan (fâil, mef'ûlün bih, muzaf, ref', nasb, cer ve cezm harfleri vb.) dilci olarak tanıtılmakta (meselâ bk. Cumahî, I, 12; İclî, s. 238; İbn Kuteybe, II, 729), aynı bilgi daha sonraki kaynaklarda da tekrarlanmaktadır (meselâ bk. Zehebî, IV, 82). Bu kaynakların bazılarında onun bu işe eğilmesine sebep teşkil eden olaylarla ilgili rivayetlerden de söz edilmektedir.

C. Brockelmann, Ahmed Emîn, H. Reckendorf, J. W. Fück ve Ali Ekber Dihhudâ gibi bazı araştırmacılar yukarıdaki bilgileri "efsane" olarak nitelendirmekte, Arap gramerinin birden bire terimleriyle birlikte ve gelişmiş biçimde ortaya çıkmış olamayacağını ileri sürmektedirler. Şüphesiz ki Ebü'l-Esved'in gerek naktü'l-mushafa gerekse nahve dair ortaya koyduğu kurallar ve getirdiği yenilikler hemen yaygınlaşmamıştır (DİA, III, 279). Ancak onun bu önemli hizmetini inkâr ederek nahiv tarihini, bu alanda kitap yazmış olması muhtemel Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî (ö. 117/735) devrinden itibaren başlatmak, bütün ana kaynakları ve güvenilir râvileri inkâr etmek anlamına geleceği gibi Ebü'l-Esved ve öğrencilerinin sürdürdüğü dil derslerinin, bu konuda muhtemelen Abdullah b. Ebû İshak tarafından yazılmış olan kitapla Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin (ö. 149/766) el-Câmi' ve el-Kâmil'inin ortaya çıkışına zemin hazırladığı da dikkate alınmamış olacaktır. Ebü'l-Esved tarafından ortaya bir nahiv kitabı konmamış olmakla birlikte sözü edilen derslerde bazı kaidelerin ve terimlerin vazedildiğinde şüphe yoktur. Kaldı ki rivayetlerde zikredilen konu başlıklarıyla ilgili nahiv terimlerini Ebü'l-Esved'in kullanıp kullanmadığı veya bunların onun yaşadığı devirde teşekkül edip etmediği tartışması ayrı bir husus, bu terimlerin delâlet ettiği konuların ele alınıp

kurallarının ilk defa tesbit ve vazedilmiş olması ayrı bir husustur. Bu terimlerin başlangıç döneminde konulmuş olamayacağı iddiasıyla, Ebü'l-Esved'in öğrencilerinden ders görmüş büyük nahiv âlimlerince rivayet edilen haberlerin tamamının yakıştırma ve asılsız sayılması açık bir yanılgı olduğu gibi bu tutum, en muteber klasik eserleri bazı yerde itimada şayan görürken bazı yerde uydurma haber kaynağı gibi değerlendirme çelişkisini de ortaya koymaktadır.

Ebü'l-Esved aynı zamanda Arapça'daki garîb ve nâdir kelimeler üzerinde geniş bilgisi olan bir şairdi. Bir divan teşkil eden şiirleri (Dîvânü Ebi'l-Esved [nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn], Beyrut 1974) uzun kasidelerden ziyade onar beyti aşmayan mukattaalar tarzındadır. Muhtevalarına bakıldığında onun şiirlerinin sanat için yazılmadığı ve o devir şairlerinin işlediği konuları ele aldığı görülür. Bunlar fahr, risâ', kahramanlığı ve şecaati övme, ilmi yüceltme, sabrı tavsiye, doğruluk ve kardeşliği, özellikle de gayret ve çalışmayı teşvik gibi konulardır. Ebü'l-Esved'in Asmaî, Ebû Amr b. Alâ, Sükkerî ve Sa'leb tarafından toplanan şiirleri, Fück'ün görüşlerinin aksine (bk. EI^2 [İng.], I, 107) asırlar boyunca şiir münekkitleri, edipler ve lugat âlimlerince incelenmeye değer bulunmuş, İbn Cinnî onun divanını istinsah edip hocası Ebû Ali el-Fârisî'den de nakillerde bulunarak şiirlerini şerhetmiştir. Aynı şekilde başta Hüzelî şairleri olmak üzere bazı meşhur şairlerin divanlarına şerh yazan Sükkerî de Ebü'l-Esved'in şiirlerine şerhler yazmıştır. Öyle anlaşılıyor ki şiirlerine gösterilen bu ilgi, onların sanat değerinden ziyade dil ve lugat bakımından ilk İslâmî devri temsil etmeleri sebebiyledir. Çünkü Ebü'l-Esved şiirlerinde Arapçalaşmış ve dile sonradan girmiş kelimeleri kullanmadığı gibi İslâm medeniyetinin gelişme döneminde Arap şiirine tesir eden yabancı üslûp ve kullanışlardan, lafza dayalı sunî sanatların tesirinden de uzak kalmıştır. Dolayısıyla şiirleri nahiv, lugat ve kıraat kitaplarında şâhid ve delil olarak zikredilebilecek mahiyette görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Esved ed-Düelî, Dîvân (nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn), Beyrut 1974, nâşirin mukaddimesi, s. 5-22; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, V, 46; VII, 99; Cumahî, Fuhûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 12; Câhiz, el-Buhalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 15, 153, 187; İclî, es-Sikāt, s. 238; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, II, 729-730; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 461-466; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, II, 490; IV, 346, 354; VI, 185, 196; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 6-12; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XII, 297-334; XVI, 376; XX, 370; Sîrâfî, Ahbârü’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 33-43; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Tabakātü’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1954, s. 21-26; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 189-195; Dânî, el-Muhkem fî nakti’l-mesâhif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, s. 43-47, 58, 210; İbnü’l-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 4-11; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 34-38; XIV, 42; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), III, 103; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 4-24; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 216-219; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Bahrü’l-muhît, Kahire 1403/1983, II, 300; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 81-86; Kalkaşendî, Subhu’l-aʿşâ, III, 151 vd.; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, I, 345-346; İbn Hacer, el-İsâbe, II, 241-242; Tâcü’l-ʿarûs, VII, 316-317; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa (nşr. Seyyid es-Sadr), Tahran, ts., s. 40-65; Ahmed Emîn, Duha’l-İslâm, Beyrut 1353/1935, II, 285-288; Brockelmann, GAL, I, 42, 96; Suppl., I, 72; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-nahviyye, Kahire 1968, s. 13; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 89-91; Muhammed Hayr el-Halvânî, el-Mufassal fî târîhi’n-nahvi’l-ʿArabî, Beyrut 1399/1979, s. 93-132; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, I, 348-350; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, Târîhu’l-ʿulemâʾ ʿabre’l-ʿusûri’l-muhtelife, Beyrut 1403/1983, s. 310-320; Dihhudâ, Lugatnâme, Tahran 1346 hş., II, 370-372; Reckendorf, “Ebü’l-Esved”, DMİ, I, 307-308; a.mlf., “Ebül’Esved”, İA, IV, 75-76; Ilse Lichtenstädter – [Nihad M. Çetin], “Nahiv”, İA, IX, 35, 3637; J. W. Fück, “Abu’l-Aswad al-Duʾalī”, EI² (İng.), I, 106-107; Nihad M. Çetin, “Arap”, DİA, III, 279.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

EBÜ’l-FAZL el-ALLÂMÎ

أبو الفضل العلاّمي

Ebü’l-Fazl b. Mübârek en-Nâgavrî el-Allâmî (ö. 1011/1602)

Ekber Şah devrinin önde gelen âlim, şair ve devlet adamı.

6 Muharrem 958’de (14 Ocak 1551) Agra’da doğdu. Ailesi Arap asıllı olup Yemen’den Sind’e, daha sonra da Hindistan’a göç ederek Racastan’daki Nagor’a yerleşmişti. Babası Şeyh Mübârek (ö. 1593) şehrin ileri gelen âlimi olarak şöhret kazanmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ağabeyi Ebü’l-Feyz de (Feyzî-i Hindî) Ekber Şah devrinin meliküşşuarâsı idi.

İlk tahsiline Arapça öğrenmekle başlayan Ebü’l-Fazl, beş yaşına gelince okuyup yazabilecek bir seviyeye ulaştı. Babası ona naklî ve aklî ilimlerin her dalında mükemmel bir eğitim sağladı. Bu da kendisine olayları ve fikirleri tenkitçi bir gözle değerlendirme imkânı verdi.

Önceleri saraya intisap etmek istemiyordu, fakat ağabeyi Ebü’l-Feyz’in teşvik ve desteğiyle 1574’te saraya girdi. Âyetü’l-kürsî’nin tefsirini yaparak Ekber Şah’a takdim etti. Bu çalışması hem hükümdar hem de ulemâ nezdinde itibar kazanmasını sağladı. Daha sonra hükümdarın Bihâr ve Bengal’de kazandığı bir zafer münasebetiyle Fetih sûresinin tefsirini de Agra’da bulunduğu sırada Ekber Şah’a takdim etti. Hükümdarın huzurunda yapılan münazaralara katıldı ve üstün bir zekâya sahip olduğunu ispat etti. Sadece kendisi değil ağabeyi ve babası da Ekber Şah’ın dinî düşüncelerinin gelişmesinde önemli, fakat bazılarının iddiasına göre zararlı etkilerde bulunmuşlardır. Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Ekber Şah ile dostluğunu gün geçtikçe pekiştirdi. Bâbürlü hükümdarı onun fikirlerine çok ilgi duymuş, hatta bazı kabul edilemeyecek akıl dışı hareketlere de kalkışmıştı. Ebü’l-Fazl ise hükümdarın kabul edilmesi imkânsız davranışlarına Allah’a yakınlık ve ibadet vasfını verdiği gibi kaleme aldığı kaside ve methiyeleriyle onu göklere çıkarmıştı. Bu yüzden Fetihpûr Sikri’de 1575’te bir divanhâne inşa ettirildi ve gerçekte hiçbir ilgisi olmadığı halde bu

binaya ibadethâne adı verildi.

Ebü'l-Fazl, 1585'te Ekber Şah'ın askerî teşkilâtta belirlediği 1000 kişilik mansaba sahip oldu. 1592'de hükümdar nezdindeki nüfuzunun artışına paralel olarak bu sayı 2500'e çıkarıldı. Ekber Şah bu nedimini babası Hümâyun'un tahtgâhı Delhi'ye, Şah Kulu Han Mahrem'in yanında ikinci valiliğe tayin etti. Şehzade Selim fikirlerinden dolayı Ebü'l-Fazl el-Allâmî'yi sevmiyor, her vesile ile düşmanlığını belli ediyordu. Tarihçi Abdülkādir el-Bedâûnî de kendisine gösterdikleri himaye ve yardımlarını minnetle zikretmesine rağmen Şeyh Mübârek, Ebü'l-Feyz ve Ebü'l-Fazl el-Allâmî'yi Ekber Şah'ın dine olan bağlılığını sarsmalarından dolayı şiddetle tenkit eder. Hatta öğrencisi ve yakın dostu olduğu Ebü'l-Fazl'ı "dünyayı ateşe veren adam" şeklinde nitelendirir.

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, daha sonra Dekken'deki karışıklıkların bastırılması ve Bâbürlü nüfuzunun tekrar iadesiyle görevlendirildi. Bu aslında, Ekber Şah nezdinde Ebü'l-Fazl'ın şöhretini gölgelemeye yönelik bir hareketti. Ebü'l-Fazl Dekken âsilerini beklenmeyen bir şekilde bertaraf ederek başta Şehzade Selim olmak üzere saraydaki rakipleri karşısında üstünlük sağladı. Burhânpûr şehri yakınlarındaki Asîrgarh Kalesi'nin Bâbürlü hâkimiyetine alınışında yine Ebü'l-Fazl'ın ve Şeyh Abdurrahman Efdal Han'ın büyük yararlıkları görüldü (1599).

4 Rebîülevvel 1011'de (22 Ağustos 1602) bir suikast sonucu öldürülen Ebü'l-Fazl'ın başı kesilerek Şehzade Selim'e gönderildi. Ekber Şah katil haberini öğrenince çok üzüldü, oğlunu hadisedeki rolü sebebiyle hiç affetmedi. Fakat Şehzade Selim bu cinayetten hiç pişmanlık duymadı; hatta, "Ebü'l-Fazl Allah'a inanmayanların başı, babamın ulu adının kötülenmesine sebep olan insandır" diyerek kendini savundu. Ebü'l-Fazl Gvalior civarındaki Antri'de toprağa verildi. Kabri bakımsız ve harap bir haldedir. Allâmî ailesinden Abdurrahman Efdal Han'ın, 1613'te ölümüne kadar Bihâr'da valilik yaptığı bilinmektedir.

Ebü'l-Fazl el-Allâmî İslâm dünyasının muhafazakâr dinî liderlerini eleştirdi ve onları kısır görüşlü olmak ve hoşgörüsüz davranmakla itham etti. Ekber Şah'ın "dîn-i ilâhî" (tevhîd-i ilâhî) adını verdiği yeni dinin oluşumunda önemli rol oynadı. Ekber Şah'ın bu konudaki düşüncelerini Ebü'l-Fazl ifade

ediyordu. Hint ve Çin filozoflarının, Brahmanlar'ın, Budistler'in, Mecûsîler'in ve papazların görüşlerinden etkilendi. Dinî konulardaki görüşleri kâfir ve zındık olarak suçlanmasına sebep oldu. Bazıları onu Hindû,

bazıları Mecûsî, bazıları da özgür bir düşünür veya ateist olarak tanıtırlar. Abdülkādir el-Bedâûnî ondan "müctehidi dîn ü mezhebi nev" olarak söz eder. Ebü'l-Fazl dîn-i ilâhînin ve Ekber Şah'ın ateşli bir savunucusuydu. Öyle ki hükümdarın bazı anormal hareketlerini Allah'a yakın olmakla açıklıyor, onu ilâhî bir görevi ifa etmek üzere gönderilmiş bir hükümdar şeklinde takdim ediyordu; hükümdarın hem dinî hem de dünyevî yetkilerle mücehhez olduğunu söylüyordu.

Ekber Şah'ın 1575'te yaptırdığı divanhâne, Ebü'l-Fazl'ın kabiliyetini ortaya koyması açısından iyi bir fırsat teşkil etti. Burada Hindû filozofları, Zerdüşt liderleri ve Cizvit papazlarıyla görüşerek onları etkilemeye ve dîn-i ilâhîyi tanıtmaya çalışırken kendisi de onların fikirlerinden etkilendi. Ebü'l-Fazl toplumu askerler, bilginler, sanatkâr ve tüccarlar, çiftçiler ve işçiler olmak üzere dört sınıfa ayırıyordu. Bütün insanların kardeş olduğunu, müslümanlarla Hindûlar arasında temel bir kültür birliğinin bulunduğunu ve dinî farklılıkların toplumun homojen yapısını bozmaması gerektiğini ileri sürer ve herkesle barış halinde yaşamayı tavsiye ederdi.

Eserleri. Ebü'l-Fazl el-Allâmî devlet adamlığı, kumandanlığı ve ilâhiyatçılığı kadar eserleriyle de tanınmıştır. 1. Ekbernâme. Bâbürlüler döneminin en önemli kaynaklarından ve resmî tarih yazıcılığının en güzel örneklerinden biri olan bu Farsça eser, Ekber Şah'a ithaf ve takdim edilmek üzere kaleme alınmıştır. Ebü'l-Fazl, 998 (1590) yılında yazmaya başladığı eser üzerindeki çalışmalarına öldürüldüğü sırada devam ediyordu. Ekbernâme üç kitap halinde düzenlenmiştir. Birinci kitap, Ekber Şah'ın kehanetleriyle Hint-Grek astrolojik teorileri üzerine kurulmuştur. Bu bölümde Hz. Âdem'den Ekber Şah'a kadar tarihte önemli rol oynamış meşhur simalardan bahsedilmekte ve özellikle onun babası Hümâyun hakkında geniş bilgi verilmektedir. Daha sonra Ekber Şah'ın tahta çıktığı 1556'dan 1572 yılına kadar meydana gelen olaylar kronolojik sırayla anlatılmaktadır. İkinci kitap yine kronolojik sıra dahilinde 1572-1602 yılları olaylarını ihtiva etmektedir. Üçüncü kitap "Âyîn-i Ekberî" adıyla meşhur

olup zaman zaman müstakil bir eser gibi değerlendirilmektedir. Bu kitap, Ekber Şah dönemindeki Hindistan kıtasının ayrıntılı tasvirini içermekte ve beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hükümdarın kudretinin ilâhî kaynağı üzerinde durulmakta, saray ve hazine hakkında bilgi verilmekte; ikinci bölümde askerî sistem; üçüncü bölümde sivil idare, mahallî ve merkezî vergi sistemi; dördüncü bölümde Hindistan'ın coğrafî ve etnografik yapısı, Hint felsefesi ve sosyal yapı hakkında bilgi verilmekte; son bölümde ise bazı meşhur simalarla Hint evliyalarına ve Ekber Şah'ın sözleriyle öğretilerine yer verilmektedir. Ebü'l-Fazl eseri yazarken arşiv belgelerinden ve imparatorluk kayıtlarından faydalandığı gibi Racpût kaynakları ve şifahî rivayetlerden de istifade etmiştir. XVI. yüzyıl Hint toplumunu pek çok yönüyle tanıtan ve o döneme ışık tutan Ekbernâme, düzenleniş biçimi bakımından da mükemmel bir eser kabul edilmektedir. Ekbernâme daha sonraki yüzyıllarda yazılan birçok esere kaynak teşkil etmiştir. Mevlevî Hüseyin Bilgramî'nin Sevânih-i Ekber'i, Muhammed Hâfız'ın Nefʿu't-tâlibîn ve Hocazâde Velî Sirhindî'nin İkbâlnâme-i Cihângîrî'sinde Ekber Şah zamanına ait bilgiler Ebü'l-Fazl'ın bu eserinden nakledilmiş veya özetlenmiştir. Dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan (Storey, I/1, s. 544-546) Ekbernâme üç cilt halinde yayımlanmıştır (Leknev 1867; Calcutta 1873-1887; Cawnpore-Leknev 1881-1883). Eser önce özet olarak (London 1821), ardından bölümler halinde (I-II, London 1831-1834) tercüme edildiği gibi tamamı H. Beveridge tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Calcutta 1897-1921; New Delhi 1973, 1979, 1985, 1987). İnâyetullah b. Muhib Ali esere Tekmile-i Ekbernâme adıyla 1605 yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır (Calcutta 1873-1887). Eserin üçüncü kitabını teşkil eden Âyîn-i Ekberî'nin muhtelif kütüphanelerde müstakil nüshaları bulunmaktadır (Storey, I/1, s. 549-550). Bu eserin ilk defa sadece I ve III. ciltleri 1855'te Delhi'de neşredilmiş, daha sonra üç cildinin birkaç baskısı yapılmıştır (Calcutta 1867-1877; Leknev 1869, 1882, 1893). Ayrıca bazı bölümleri Mevlevî M. Sıddîkī tarafından İntihâb-ı Âyîn-i Ekberî adıyla yayımlanmıştır (Allahâbâd 1931). Âyîn-i Ekberî önce üç cilt halinde F. Gladwin (Calcutta 1783-1786), ardından ilk cildi H. Blochmann, II ve III. ciltleri de H. S. Jarrett tarafından (Calcutta 1868-1894; Delhi 1927-1949, 1989) İngilizce'ye çevrilmiştir. 2. Mükâtebât-ı (Mektûbât-ı) ʿAllâmî Ebü'l-Fazl. Ebü'l-Fazl'ın çeşitli hükümdar ve devlet adamlarına gönderdiği mektuplar 1606'da yeğeni Abdüssamed b. Efdal Muhammed et-Temîmî tarafından toplanmış ve daha sonra Mükâtebât-ı ʿAllâmî Ebü'l-Fazl adıyla

yayımlanmıştır (Nawal Kishore 1280). Mektuplarından bir bölümü de Rukaʿât-ı Ebü'l-Fazl ʿAllâmî başlığıyla 1238'de (1822) Kalküta'da, İnşâʾ-i Ebü'l-Fazl ʿAllâmî başlığıyla 1872'de Kanpûr'da neşredilmiştir. Yine Abdüssamed tarafından derlenen Her Sih Defteri Ebü'l-Fazl da basılmıştır (Delhi 1262).

Bunlardan başka Ebü'l-Fazl'ın kaynaklarda Risâle-i Münâcât ve Câmiʿu'l-lugat adlı iki eserinden söz edilmektedir (The Ā-īn-i Akbarī [trc. Blochmann], I, LIV). Ayrıca hükümdarın emriyle İncil'i ve Demîrî'nin Hayâtü'l-hayevân'ını Arapça'dan Farsça'ya çevirmiş, Târîh-i Elfî adlı eserin telifinde ve Mahabharata'nın tercümesinde görev almış, bazı Sanskritçe metinleri Farsça'ya tercüme etmiştir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Kelîle ve Dimne'nin tercümesi olan Envâr-ı Süheylî adlı eserine ʿİyâr-ı Dâniş adıyla bir nazîre yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Akbarnāma (trc. H. Beveridge), I-III, New Delhi 1987; a.mlf., The Ā-īn-i Akbarī (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, s. XXV-LIX, 1-10; C. de Vaux, Les Souverains l'histoire et la philosophie politique, Paris 1921, s. 319-330; a.mlf., Les Penseurs de l'Islam, Paris 1984, I, 319-330; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 25-27; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 558-559; I. Kratchkovsky, Târîhu'l-edebi'l-cogrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 536-539; N. A. Sıddıqi, "Shaikh Abu'l-Fazl", Historians of Medieval India (ed. M. Hasan), New Delhi 1968, s. 123-141; U. N. Day, Some Aspects of Medieval Indian History, New Delhi 1971, s. 185-197; Storey, Persian Literature, I/1, s. 541-551; Azra Alavi, Socio-Religious Outlook of Abul Fazl, Delhi 1983; Md. Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Rajshahi 1404/1984, s. 95-98; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1697-1703; W. H. Moreland – A. Y. Ali, "Akbar's Land Revenue System as Described in the Ain-i Akbari", JRAS (1918), s. 1-42; A. S. Beveridge, "The Sources of the Akbarnāma", JASB, new seri XIV (1918), s. 469-471; a.mlf., "Ebü'l-Fadl", İA, IV, 76-77; H. Beveridge, "Feyzi

Şeyh", a.e., 592-593; E. F. Wellesz, "An Akbarnāmah Manuscript", Burlington Magasine, sy. 80-81, London 1942, s. 135-141; W. S. Agrawala, "Figures of Land Revenue in the Ain-i Akbarî", Jadu-Nath Sarkar Commemorate, II, Delhi 1958, s. 14-19; S. C. Welch Jr., "The Paintings of Basavan", Lalitkala, X, Delhi 1961, s. 7-17; I. Muhammed Khan, "Abu al-Fadl as Historian and Hagiographer", JPHS, II (1963), s. 15-39; Nurul Hasan, "Abu'l-Fadl Allāmī", EI^2 (İng.), I, 117-118; R. M. Eaton, "Abu'l-Fazl Allāmī", EIr., I, 287-289.

Enver Konukçu

EBÜ’l-FAZL el-HEMEDÂNÎ

أبو الفضل الهمداني

Ebü’l-Fazl Sâlih b. Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî (ö. 384/994)

Hadis hâfızı.

303’te (915) Hemedan köylerinden Kûmülâbâd’da (Kûmelâz) doğdu. Bu sebeple Kûmülâbâdî (Kûmelâzî), ayrıca Temîm kabilesinden meşhur tâbiî Ahnef b. Kays’ın soyuna mensup olduğu için Temîmî ve Ahnefî nisbeleriyle de anılır. Öğrenimine bir hadis âlimi olan babasından ders alarak başladı. Daha sonra Bağdat’a giderek mukrî Ahmed b. Muhammed b. Evs ile İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Kāsım b. İbrâhim el-Kantarî, Ali b. Muhammed b. Mihrûye el-Kazvînî gibi muhaddislerden hadis okudu.

Tahsilini tamamladıktan sonra Hemedan’a yerleşti ve orada hadis dersleri vermeye başladı. Un değirmenini satarak elde ettiği parayı muhaddislerin hokka ve mürekkep ihtiyaçlarına sarfetti. Bir ara Cürcân’a, ardından da Bağdat’a giderek hadis okuttu. Kendisinden Hemedanlı hadis hâfızı Hamd b. Ömer ez-Zeccâc, Bağdatlı hadis hâfızı İbn Ebü’l-Fevâris ve Nihâvendli muhaddis Ahmed b. Hüseyin b. Zenbîl gibi şahsiyetler hadis rivayet ettiler.

21 Şâban 384’te (30 Eylül 994) Hemedan’da vefat eden Ebü’l-Fazl’ın kabri zamanla ziyaretgâh haline geldi. Ebü’l-Fazl, hadislerin tarik*lerini iyi bilmesiyle ünlü güvenilir bir muhaddis, aynı zamanda doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, takvâ sahibi ve Yâkūt’un belirttiğine göre kerâmetleriyle tanınan bir âlimdi.

Kaynaklarda Ebü’l-Fazl’ın pek çok eser yazdığı kaydedilmekteyse de bunlardan sadece Hemedanlı âlimlerin biyografisine dair Tabakātü Hemedân (Tabakātü ʿulemâʾi ehli Hemedân) ile Sünnetü’l-hadîs adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehmî, Târîhu Cürcân, Beyrut 1404/1981, s. 234; Hatîb, Târîhu Bagdâd, IX, 331; Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 503; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 495; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 120; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, III, 985; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 518-519; a.mlf., el-ʿİber, II, 164; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 109, 110; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 422; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, I, 139.

Mücteba Uğur

EBÜ'l-FAZL er-RÂZÎ

أبو الفضل الرازي

Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî (ö. 454/1062)

Kıraat ve hadis âlimi.

Aslen Reyli olup 371'de (981) Mekke'de doğdu. Büyük dedesine nisbetle İbn Bündâr diye de anılmaktadır. Öğrenimine Mekke'de başlayarak babasından ve Ahmed b. Firâs el-Abbâsî, Ali b. Ca'fer es-Sîrevânî gibi âlimlerden hadis dinledi. On üç yaşında iken tahsilini ilerletmek üzere hayatı boyunca sürdüreceği ilmî seyahatlerine başladı. Rey'de Ca'fer b. Fennâkî, Nîşâbur'da Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Bağdat'ta Ebü'l-Hasan er-Rifâ', Dımaşk'ta Abdülvehhâb el-Kilâbî, İsfahan'da Ebû Abdullah İbn Mende'den hadis dersleri aldı. Mısır'da tanıdığı Ebû Müslim el-Kâtib'den hadis rivayet etti. Basra, Kûfe, Harran, Tüster, Ruha, Fesâ, Humus, Remle, Tûs, Nesâ ve Cürcân'ı dolaştı. Meşhur yedi imamdan İbn Âmir'in kıraatini Dımaşk'ta Ali b. Dâvûd ed-Dârânî'den, Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatini İbn Mücâhid'in talebesi Ebû Abdullah el-Mücâhidî'den öğrendi (Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ, vr. 146[a]). Ebü'l-Hasan el-Hammâmî, Ebü'l-Ferec en-Nehrevânî, Ebû Ahmed el-Farazî ve Tâhir b. Galbûn gibi âlimlerden de bu ilimde faydalandı. Kendisinden Muhammed b. Abdülvehhâb ed-Dekkāk, Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl ve Ebû Sehl b. Sa'dûye gibi şahsiyetler hadis rivayet ettiler; Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî, Ebû Ali el-Haddâd, Ebû Ma'şer et-Taberî ve başkaları çeşitli rivayetleriyle kıraat okudular. Ebû Saîd Nasr b. Muhammed eş-Şîrâzî de Kalûn'un rivayeti için ondan bir hatim indirdi (a.g.e., vr. 146[a]).

Hadis ilminde ve diğer bütün rivayetlerinde sika* kabul edilen, nahiv ilminde de kendini iyi yetiştiren Ebü'l-Fazl er-Râzî zühd ve takvâ sahibi, kanaat ehli, mütevazi bir âlimdi. Seyahatlerini tek başına yapar, zamanının çoğunu Kur'an okutmak ve hadis rivayet etmekle geçirirdi. Gittiği yerlerde mâmur semtler yerine sıradan bir mescidde barınmayı tercih eder, bilinip

tanınmak istemezdi; bulunduğu yer öğrenilince de merasimden hiç hoşlanmadığı için oradan uzaklaşırdı. Kimseden hediye kabul etmeyen, gönderilenleri de dağıtan Ebü'l-Fazl, Kirman'a gittiğinde casusluk suçlamasıyla melikin huzuruna çıkarıldıysa da sorulanlara verdiği cevaplar melikin hoşuna gittiği için ona ikramda bulundu ve bazı hediyelerle onu taltif etmek istedi, fakat Ebü'l-Fazl kabul etmedi.

Ebü'l-Fazl Cemâziyelevvel 454'te (Mayıs 1062) Nîşâbur'un Evşir beldesinde vefat etti.

Eserleri. Pek çok eseri olduğu kaydedilen Ebü'l-Fazl er-Râzî'nin Hurûfü ʿAbdillâh b. ʿÂmir el-Yahsubî eş-Şâmî ve'l-ihtilâfü beyne ashâbih adlı kitabının yazma nüshaları Berlin Devlet (nr. 631, vr. 65-82) ve Vatikan (nr. 582/3, vr. 116-119) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kaynaklarda adları zikredilen diğer eserleri ise şunlardır: Câmiʿu'l-vukūf, el-Levâmih, Fezâʾilü'l-Kurʾân, Kitâb fi't-tecvîd.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 135-138; a.mlf., Maʿrifetü'l-kurrâʾ, I, 417-419; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2500, vr. 146ª-b; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 361-363; a.mlf., en-Neşr, I, 212; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 71; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, II, 75; Keşfü'z-zunûn, II, 1277, 1567; Brockelmann, GAL Suppl., I, 721; el-Fihrisü'ş-şâmil (mahtûtâtü'l-kırâʾât), Amman 1987, I, 80-81.

Ali Turgut

EBÜ'l-FAZL er-RİYÂŞÎ

(bk. RİYÂŞÎ)

EBÜ’l-FEREC el-HATÎB

أبو الفرج الخطيب

Ebü’l-Ferec Hibetullah Muhammed b. Abdilkādir b. Sâlih el-Hatîb ed-Dımaşkī (ö. 1311/1893)

Tefsir, fıkıh ve nahiv âlimi.

1244 (1828) yılında Şam’da doğdu. Tahsil hayatına muhitindeki bazı âlimlerden ve daha çok babasından ders alarak başladı. Kaynaklarda Hicaz ve Mısır âlimlerinden de faydalandığı ve bunlardan icâzetler aldığı belirtilmektedir. Henüz babası hayatta iken okutmaya başladığı derslerini onun vefatından sonra da Nûriyye Medresesi’nde ve Emeviyye Camii’nde sürdürdü. Bu derslerden pek çok talebe istifade etti. Devlet adamları ve halk kendisine derin saygı duyar, dinî sorularının halli için ona başvururlardı. Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte fetva için gelenlere Hanbelî fakihlerinin görüşleriyle de cevap verirdi. Ebü’l-Ferec Safer 1311’de

(Ağustos 1893) Şam’da vefat etti ve Dahdâh Kabristanı’na defnedildi.

Eserleri. Henüz hiçbiri neşredilmeyen ve vârislerine intikal eden özel kütüphanesinde bulunan eserlerinin bazıları şunlardır: et-Tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl (en önemli eseri olup otuz ciltlik bir tefsirdir); el-Füyûzâtü’l-hisân fî nesâʾihi’l-vildân (dört ciltlik bu eserin bir fıkıh ve ahlâk kitabı olduğu anlaşılmaktadır); Risâle fî vaʿîdi hırmâni’l-vereseti’d-dıʿâf (Refʿu’l-ʿadl ve’l-insâf bi-hırmâni’l-vereseti’d-dıʿâf); Muhtasaru Müsnedi’l-İmâm Ahmed; Muhtasaru Târîhi İbn ʿAsâkir; Risâle fî fazli ziyârâti Dımaşk; Hâşiye ʿalâ Katri’n-nedâ.

BİBLİYOGRAFYA

Îzâhu’l-meknûn, I, 120; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 393; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 212-213; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 58; X, 183; Muhammed Cemîl es-Sattî, Terâcimü aʿyâni Dımaşk, Dımaşk 1367/1948, s. 48-49; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-şarkıyye, Kahire 1369/1950, II, 68; Muhammed Mutî‘ el-Hâfız – Nizâr Ebâza, Târîhu ʿulemâʾi Dımaşk, Dımaşk 1406/1986, I, 111-112; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşk, Dımaşk 1408/1987, s. 292.

Tayyar Altıkulaç

EBÜ'l-FEREC İBNÜ'l-İBRÎ

(bk. İBNÜ'l-İBRÎ)

EBÜ’l-FEREC el-İSFAHÂNÎ

أبو الفرج الإصفهاني

Ebü’l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî (ö. 356/967)

el-Egānî adlı eseriyle tanınan Arap tarihçisi ve edibi.

284 (897) yılında doğdu. Çağdaş araştırmacıların çoğu İsfahânî nisbesinden hareketle İsfahan’da doğduğunu ileri sürmektedir; bazıları ise el-Egānî’de ailesi hakkında verdiği bilgileri dikkate alarak Bağdat’ta doğmuş olmasını daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedirler. Dedesi Muhammed b. Ahmed’in Sâmerrâ’nın tanınmış şahsiyetleri arasında yer alması, babasının Bağdat’ta ikamet etmesi, amcası Hasan b. Muhammed’in Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah zamanında önde gelen kâtiplerden sayılması ikinci görüşü desteklemektedir (Muhammed Hayr, XV/1, s. 260-261). Meşhur olduğu İsfahânî nisbesi, Emevî ailesine mensup dedelerinin Abbâsîler’in zulmünden kurtulmak için bir süre İsfahan’da ikamet etmeleri dolayısıyla ailenin bu nisbe ile anılmasından kaynaklanmış olmalıdır (a.g.e., s. 261). Esasen Ebü’l-Ferec’in aldığı mûsiki ve şiir kültürü de onun Bağdat’ın aristokrat ailelerinden birine mensup olduğunu göstermektedir.

İlk öğreniminin ardından şiir ve mûsiki kültürünü aile muhitinde edindikten sonra Kûfe’ye gitti. Burada Mutayye b. Eyyûb, Muhammed b. Ca‘fer el-Kattât, Hüseyin b. Tayyib eş-Şücâî, Muhammed b. Hüseyin el-Kindî, Ahmed b. Îsâ el-İclî gibi âlimlerden hadis ve tarih okudu, ayrıca lugat ilmini öğrendi. Daha sonra döndüğü Bağdat’ta İbn Düreyd, Ebû Bekir el-Enbârî, Ebû Bekir es-Sûlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abbas el-Yezîdî, Ahfeş el-Asgar, Niftaveyh, Ca‘fer b. Kudâme, İbn Cerîr et-Taberî gibi âlimlerden gramer, lugat, edebiyat, şiir, ensâb, ahbâr, tarih, megāzî, tefsir, hadis, mûsiki, eyyâmü’l-Arab, tıp, baytarlık ve nücûm dersleri aldı. Eserinde yer alan bazı bilgilerden İsfahânî’nin Basra, Kûfe, Rakka, Antakya gibi yerlere de seyahatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Öğrenimini tamamladıktan sonra ders vermeye başlayan Ebü'l-Ferec kısa zamanda meşhur olunca her taraftan talebeler ve ilim meraklıları derslerine katılmak için Bağdat'a akın etmeye başladılar. Muhaddislerden Dârekutnî, Ebû İshak et-Taberî, Ali b. Ahmed er-Rezzâz, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Mâlik b. Âiz el-Endelüsî, şair ve edip Ali b. Dînâr ve Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî onun meşhur talebeleri arasında yer alır. Bunlardan son ikisi aynı zamanda kendisinden eserlerini rivayet izni almıştır. Ali b. Dînâr, el-Egānî'nin tamamını Ebü'l-Ferec'den okuduğunu övünerek nakletmektedir.

Ebü'l-Ferec'in edebiyat ve dil konusundaki bilgisinin derinliği, tarih ve ahbarla ilgili mâlumatının zenginliği, ayrıca hoşsohbet ve nüktedan olması sebebiyle devrinin tanınmış âlim ve edipleri onun sohbetlerine devam ederlerdi. Bunlar arasında Ebû İshak es-Sâbî, Kādî et-Tenûhî, Vezîr el-Mühellebî, Ali b. Hârûn el-Müneccim ve Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi kişileri saymak mümkündür. Bağdat'ta tahsil arkadaşı olan Hasan b. Muhammed el-Mühellebî, Büveyhî Emîri Muizzüddevle'ye vezir olunca Ebü'l-Ferec onun nedimi oldu. Mühellebî, on üç yıl devam eden vezirliği süresince Ebü'l-Ferec'i yanından ayırmadı; kendisine maddî ve mânevî her türlü yardımda bulundu. Ebü'l-Ferec'in, Halep Emîri Seyfüddevle el-Hamdânî ve Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile de gıyabî alâkası vardı. Nitekim el-Egānî'yi yazıp bitirince Seyfüddevle'ye göndermiş, Seyfüddevle de kendisine 1000 dinar vermiştir. Sâhib b. Abbâd durumu öğrenince Seyfüddevle'nin Ebü'l-Ferec'in hakkını yediğini, eserin verilen paranın birkaç katına lâyık olduğunu söylemiştir.

Son Emevî halifesi Mervân'ın soyundan geldiği için Endülüs Emevîleri ile gizli irtibat halinde olan Ebü'l-Ferec'in yazdığı eserleri onlara da gönderdiği ve kendilerinden yardım gördüğü, hatta bazı eserlerinin Doğu'da tanınmadan önce Endülüs'te tanındığı rivayet edilmektedir. Makkarî, Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem el-Müstansır-Billâh'ın Ebü'l-Ferec'e 1000 dinar gönderdiğini kaydeder (Nefhu't-tîb, I, 386; III, 72).

Aynı zamanda şair olan Ebü'l-Ferec'in el-Egānî'ye aldığı şiirlerle ilgili edebî tenkitlerin değeri bu vasfından dolayıdır. Ancak onun şöhreti tarihçiliğinden ve özellikle el-Egānî adlı eserinden kaynaklanmaktadır. Ebü'l-Ferec'in hayvanlara karşı da özel bir ilgisi olduğu, beslediği kedi, horoz ve koyunun ölmesi münasebetiyle yazdığı mersiyelerden

anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Ferec'in Şiî olduğu rivayet edilmekteyse de çağdaşları İbnü'n-Nedîm ile Ebû Nuaym el-İsfahânî, ayrıca kendisinden hadis rivayet eden Dârekutnî, Ali er-Rezzâz ve İbn Dûmâ gibi âlimler bu hususta herhangi bir şey söylemedikleri gibi bugüne ulaşan eserlerinde Şiîliğini gösterecek bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Bu rivayet, Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebü'l-Ferec hakkında kullandığı "rivayeti çok olan" mânasındaki "müttesiîn" (المتسعين) kelimesinin (Târîhu Bagdâd, XI, 398-399) daha sonra yanlışlıkla "Şiî taraftarı" anlamındaki "müteşeyyiîn" (المتشيعين) şeklinde okunmasından (İbn Hallikân, III, 307) kaynaklanmış olmalıdır (Muhammed Hayr, XV/1, s. 279).

Ebü'l-Ferec'in içki içtiği, mûsiki ile meşguliyetinden dolayı şarkıcı câriye ve kölelerle arkadaşlık ettiği nakledilir. Ömrünün sonlarında aklî dengesi bozulan ve felç geçiren Ebü'l-Ferec 14 Zilhicce 356 (20 Kasım 967) tarihinde Bağdat'ta öldü.

Eserleri. Ebü'l-Ferec'in ensâb, ahbâr, şiir ve şairler, meyhaneler, mûsiki, şarkıcılar vb. konularda otuz civarında eser yazdığı kaydedilmekte, bunlardan yalnız dördünün günümüze ulaştığı bilinmektedir. 1. el-Egānî. Müellifinden daha çok meşhur olan bu eser, Emevî devrinde ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla bunların şarkı ve bestelerini konu edinmiştir. Ebü'l-Ferec şarkının güftesi, bestesi ve bestekârı hakkında bilgi verirken şiirin vezni, garîb kelimeleri, şairin ve bestekârın hayatı, şarkının kimin için bestelendiği, hangi şarkıcılar tarafından okunduğu gibi hususlara da temas eder. Bu bilgileri verirken zamanına kadar gelen yazılı belgelerle döneminde yaşamakta olan kişilerin ve bizzat kendisinin şahit olduğu olaylardan istifade eder. Ebü'l-Ferec'in bazı kitaplardan söz etmesi, devrinde gördüğü birçok olayı anlatması, döneminin âdet ve görenekleri hakkında bilgi vermesi bakımından el-Egānî büyük bir önem taşımaktadır. Nitekim yazıldığı günden zamanımıza kadar başta İbn Haldûn olmak üzere birçok âlim tarafından takdir edilmiştir. Ancak Ebü'l-Ferec'in rivayet metodunu (isnad zinciri) kullanmakla birlikte râvilerinin çoğunun metrûk ve yalancılıkla itham edilen kişiler (kezzâb) olması, naklettiği haberleri değerlendirmemesi, hakkında bilgi verdiği dönemleri ve özellikle tarihî şahsiyetleri, çok defa mevkileriyle

bağdaşmayacak şekilde olumsuz yönleriyle ve mübalağalı bir üslûpla anlatması, aynı olayı değişik yerlerde, değişik ifadelerle ve başka başka kişilere nisbet etmesi, aynı şiiri değişik şairlere mal etmesi gibi hususlar onun titiz bir araştırmacı olmadığını, eserini tarihe ve tarihî olaylara ışık tutmak için yazmadığını, giriş kısmında kendisinin de belirttiği gibi maksadının okuyucuyu eğlendirmek olduğunu göstermektedir. Bu sebeple eser tarihî bir kaynak olarak ihtiyatla kullanılmalıdır. Bununla birlikte el-Egānî şiir, edebî tenkit, Arap mûsikisinin tarihî gelişimi ve ihtiva ettiği diğer edebî malzeme bakımından İbn Haldûn'un da belirttiği gibi "hiçbir edebiyatçının vazgeçemeyeceği bir şaheserdir". Nitekim büyük bir edip olan Vezir Sâhib b. Abbâd, bir yere giderken develerle taşıttığı kütüphanesini el-Egānî'yi temin ettikten sonra beraberinde götürmekten vazgeçmiş ve el-Egānî'nin kendisini bunlardan müstağni kıldığını ifade etmiştir. Dünyanın belli başlı kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan el-Egānî ilk defa Bulak'ta yirmi cilt halinde basılmıştır (1285). Daha sonra Rudolf E. Brünnow, Bulak baskısına esas olan nüshada bulunmayıp diğer bazı yazmalardan istifade ile topladığı malzemeyi bir cilt halinde neşretmiş (Leiden 1306/1888); I. Guidi de aynı baskıyı esas alarak Cedâvilü Kitâbi'l-Egānî adıyla eserin bir fihristini hazırlamıştır (Paris 1318/1900). Üç cilt olarak Arapça'ya tercüme edilen bu fihristlerin ilâvesiyle Bulak baskısı yirmi dört ciltte tamamlanmıştır. Tunuslu el-Hâc Mahmûd es-Sâsî el-Egānî'yi yirmi bir cilt halinde yeniden yayımlamış (Kahire 1323/1905), Guidi'nin hazırladığı fihrist kısmını da üç cilt olarak bu yeni baskıya göre düzenleyip ilâve etmiştir. Daha sonra Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye bir komisyon kurarak el-Egānî'nin yeni bir neşrine başlamış, ancak on altı cilt çıkarabilmiştir (Kahire 1927-1970). Diğer ciltleri ise el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme tarafından yayımlanarak eser yine yirmi dört cilt halinde tamamlanmıştır (1970-1974). Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî bu baskıyı ofset olarak tekrarlamıştır (Beyrut). Bunlardan başka eserin Abdullah Alâyîlî – Ahmed Ebû Sa'd – Mûsâ Süleyman (I-XXV, Beyrut 1955-1964); Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (I-XXV, Beyrut 1955-1964); İbrâhim el-Ebyârî (I-XXXI, Kahire 1389-1399/1969-1979); Memduh Hakkī (I-XXV, Beyrut 1983); Abdülemîr Alî Mühennâ – Semîr Yûsuf Câbir (I-XXV, Beyrut 1407/1986) tarafından yapılan baskıları da vardır. el-Egānî'nin günümüze kadar ondan fazla muhtasarı yapılmıştır, bunların başlıcaları şunlardır: İbnü'l-Vezîr el-Mağribî (ö. 418/1027); Müsebbihî; İbn Nâkıyâ; İbn Vâsıl el-Hamevî, Tecrîdü'l-Egānî min zikri'l-mesâlis ve'l-mesânî (nşr. Tâhâ

Hüseyin – İbrâhim el-Ebyârî, I-VII, Kahire 1955-1959); İbn Manzûr, Muhtârü'l-Egānî fi'l-ahbâr ve't-tehânî (nşr. M. Züheyr Şâvîş, I-XII, Beyrut 1383/1964; İbrâhim el-Ebyârî v.dğr., Kahire 1965); Hüseyin b. Candar, Muhtasarü'l-Egānî; Abdülkādir b. Abdurrahman el-Fâsî, İdrâkü'l-emânî min Kitâbi'l-Egānî; Anton es-Sâlihânî (ö. 1941), Rennâtü'l-mesâlis ve'l-mesânî fî rivâyâti'l-Egānî (Beyrut 1888, 2. bs. 1923); Şeyh Muhammed el-Hudarî (ö. 1345/1927), Mühezzebü'l-Egānî (I-IX, Kahire 1925-1926); Ahmed Kemal Zeki, Muhtârât min Kitâbi'l-Egānî (Kahire 1961); Halil Hindevî, Muhtârâtü'l-Egānî (I-V, Beyrut 1967); İhsan en-Nassî, İhtiyârât min Kitâbi'l-Egānî (I-VI, Beyrut 1979-1985). Abdülemîr Ali Mühennâ, el-Egānî'de kadınlarla ilgili olarak verilen

bilgileri Ahbârü'n-nisâʾ fî Kitâbi'l-Egānî (Beyrut 1409/1988); Dâvûd Sellûm ile Nûrî Hammûdî el-Kaysî eserdeki kişileri Şahsiyyâtü Kitâbi'l-Egānî (Bağdad 1402/1982); Kemal en-Necmî el-Egānî'de şarkıcı ve câriyelere dair anlatılanları Yevmiyyâtü'l-mugannîn ve'l-cevârî (Kahire 1986) adıyla yayımlamıştır. el-Egānî ile ilgili olarak yapılan diğer bazı çalışmalar da şunlardır: M. Abdülcevâd el-Asmaî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve Kitâbühü'l-Egānî (Kahire 1951); Ahmed el-Hazîrî, Ricâlü's-siyâse ve'ş-şiʿr min hilâli Kitâbi'l-Egānî (Tunus 1982); Abdülmuîn el-Mülevvahî, Fihrisü mevâd ve terâcim ve aʿlâmi Kitâbi'l-Egānî (Dımaşk 1984); Habeşî Seyyid Nasr, Nakdü'l-haberi'l-edebî fî Kitâbi'l-Egānî (Kahire 1985); Hasan Muhsin, Muʿcemü'l-elfâzi'l-müfessere fî Kitâbi'l-Egānî (Küveyt 1987); Reşîde Abdülhamîd el-Lekānî, Elfâzü'l-etʿime ve'l-eşribe fî Kitâbi'l-Egānî (İskenderiye 1991).

2. Mekātilü't-Tâlibiyyîn. Ca'fer b. Ebû Tâlib'in şehâdetinden (629) Muktedir-Billâh devrine (908-932) kadar Ehl-i beyt'ten şehid edilenlerin hal tercümelerini, öldürülme sebeplerini, kimler tarafından nerede ve nasıl katledildiklerini anlatan bir eserdir. İlk defa Tahran'da (1307), daha sonra Bombay (1311, Fahreddin en-Necefî'nin el-Müntahab fi'l-Merâsî ve'l-hutab'ının kenarında) ve Necef'te (1353) basılmıştır. Teknik hatalarla dolu olan birbirinin tekrarı mahiyetindeki bu baskılardan sonra Seyyid Ahmed Sakr eserin tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1949; 2. bs., Beyrut, ts.). 3. el-İmâʾü'ş-şevâʿir. Şair câriyeleri konu alan bu eser Nûrî Hammûdî el-Kaysî ve Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1404/1984). Ancak nâşirler eserden bazı müstehcen ibareleri

çıkardıklarını ifade etmektedirler. Kitap ayrıca Celîl el-Atıyye tarafından da yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). 4. Kitâbü Edebi'l-gurebâʾ. Gurbette gurbetle ilgili olarak şiir söyleyenlerin şiirlerini ihtiva eden bu eseri Selâhaddin el-Müneccid yayımlamıştır (Beyrut 1972) (diğer eserlerinin bir listesi için bk. Mekātilü't-Tâlibiyyîn [nşr. Seyyid Ahmed Sakr], nâşirin mukaddimesi, s. t-h). Ebü'l-Ferec'in Ebû Temmâm, Ebû Nüvâs ve Buhtürî'nin divanlarını tertip ettiği söyleniyorsa da bu divanları tertip eden Ebü'l-Ferec değil Ali b. Hamza el-İsfahânî'dir (ö. 375/985-86). Aynı nisbeyi taşımaları sebebiyle iki İsfahânî karıştırılmış olmalıdır (bk. Yâkūt, XIX, 251).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, nâşirlerin mukaddimesi, I, 1-59; a.mlf., Makātilü't-Tâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1949 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), nâşirin mukaddimesi, s. a-ş; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 507-509; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, III, 127-132; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XI, 398-400; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 94-136; XIX, 251; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 251-253; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 307-309; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 201-203; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 221-222; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 386; III, 72; Keşfü'z-zunûn, I, 129-130; M. Şemseddin, İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 77-80; Serkîs, Muʿcem, I, 337-338; H. George Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 164-165; Brockelmann, GAL, I, 152-153; Suppl., I, 225-226; a.mlf., "Ebülferec", İA, IV, 77; Sezgin, GAS, I, 378-382; a.mlf., Muhâdarât fî târîhi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Frankfurt 1404/1984, s. 147-158; İzzet Hasan, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 289-296; Memduh Hakkı, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî fi'l-Egānî, Beyrut 1971; İzzeddin İsmâil, el-Mesâdirü'l-edebiyye ve'l-lugaviyye, Beyrut 1976, s. 189-198; Ömer ed-Dekkāk, Mesâdirü't-türâsi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şarki'l-Arabî), s. 115-119; Butrus el-Bustânî, Üdebâʾü'l-ʿArab, Beyrut 1979, II, 411-418; Şefîk Cebrî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Kahire 1980; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 490-495; Ali Muhammed el-Umeyr, Hasâdü'l-kütüb, Cidde 1402, s. 14-32; Dâvûd

Sellûm – Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Şahsiyyâtü Kitâbi'l-Egānî, Bağdad 1402/1982; Yûsuf Es'ad Dâgır, Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 199-202; Zeydân, Âdâb, I, 591-593; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 198-201; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 152-156; Maʿal-Mektebe, s. 148-151; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 278; Zekî Mübârek, en-Nesrü'l-fennî, Beyrut, ts., I, 288-302; Dâvûd Sellûm, Dirâsâtü Kitabi'l-Egānî ve menhecü müʾellifih, Beyrut 1985; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Beyrut 1985, II, 119-134; a.mlf., Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Bûlisiyye), s. 745-747; Emced et-Trablusî, Nazratün târîhiyye fî hareketi't-teʾlîf ʿinde'l-ʿArab, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 185-189; Velîd el-A'zamî, es-Seyfü'l-Yemânî fi nahri'l-İsfahânî, Mansûre 1408/1988; Nezîr Muhammed Mektebî, Cevletün fî âfâki'l-Egānî, Beyrut 1410/1990; Yûsuf Nevfel, el-Mektebetü'l-ʿArabiyye, Kahire 1991, s. 383-387; Leon Zolondek, "The Sources of the Kitâb al-Agānī", Arabica, VIII/3, Leiden 1961, s. 294-308; Seyyid Hâmid en-Nessâc, "el-Egānî fî rihletihi't-tavîle", Mecelletü'l-Faysal, VIII, Riyad 1978, s. 15-24; Muhammed Hayr eş-Şeyh Mûsâ, "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî", ʿÂlemü'l-fikr, XV/1, Küveyt 1984, s. 259-292; Hilary Kilpatrick, "Women as poets and chattels. Abū'l-Farağ al-Isbahānī's-al-İmā' al-šawa'ir", Quaderni di Studi Arabi, IX, Roma 1991, s. 161-167; a.mlf., "Context and the Enhancement of the Meaning of Ahbār in the Kitāb al-Agānī", Arabica, XXXVIII/3, Leiden 1991, s. 351-368; M. Nallino, "Abu'l-Faradj al-Isbahānī", EI^2 (İng.), I, 118; K. Abu Deeb, "Abu'l-Faraj Esfahānī", a.e., I, 282-283; a.mlf., "al-Ağānī", EIr., I, 606-607.

Hulûsi Kılıç

EBÜ'l-FEREC el-KÂTİB

(bk. İBN HİNDÛ)

EBÜ'l-FEREC-i RÛNÎ

(bk. RÛNÎ)

EBÜ’l-FEREC eş-ŞÎRÂZÎ

أبو الفرج الشيرازي

Ebü’l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed b. Alî eş-Şîrâzî el-Makdisî ed-Dımaşkī (ö. 486/1094)

Hanbelî fıkıh âlimi.

Aslen Şîrazlı olup Harran’da doğdu. İdareci ve ilim ehli bir sülâleye mensuptur; soyu meşhur sahâbî Sa‘d b. Ubâde’ye ulaşmaktadır. Kaynaklarda Sa‘dî, Ubâdî, Hazrecî gibi nisbelerle anılması da bundan dolayı olmalıdır. Bağdat’ta Kādî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın derslerine uzun yıllar devam edip ondan fıkıh okudu ve hocasının kitaplarını istinsah etti. Daha sonra Suriye’ye giderek bir süre Beytülmakdis’te ikamet etti. Ardından da Dımaşk’a yerleşti. Orada Ebû Hasan İbnü’s-Simsâr, Abdürrezzâk b. Fazl el-Kelâî ve Ebû Osman es-Sâbûnî’den hadis dinledi; vaazlar verdi ve aralarında Şerefü’l-İslâm lakabıyla tanınan oğlu Abdülvehhâb’ın da bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Hükümdarların meclislerinde Eş‘arîler’le fikrî tartışmalarda bulundu. Şam ve çevresinde Hanbelî mezhebini yaydı. 28 Zilhicce 486 (19 Ocak 1094) tarihinde Dımaşk’ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı’na defnedildi. Kabri meşhur bir ziyaretgâh olup yanı başında İbn Receb el-Hanbelî’nin (ö. 795/1393) mezarı bulunmaktadır.

Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş’un çok saygı gösterdiği Ebü’l-Ferec eş-Şîrâzî sünnete son derece bağlı, âbid, zâhid ve keramet ehli bir kişiydi. Bazı fıkhî konularda kendine has görüşleri vardır (bk. İbn Receb, I, 72-73). Aynı zamanda güçlü bir hatip olan Ebü’l-Ferec’in kendisinden sonra birçok âlimin yetiştiği nesli bu muhitte “İbnü’l-Hanbelî sülâlesi” diye tanınmıştır.

Kaynaklarda adları geçen eserleri şunlardır: Hanbelî fıkhına dair el-Îzâh, el-Mübhic, el-Müntehab; akaid ve kelâma dair et-Tebsıra fî usûli’d-dîn; tefsire dair Kitâbü’l-Cevâhir (otuz cilt).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakātü’l-Hanâbile, Beyrut, ts., II, 248-249; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾿, XIX, 51-53; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, III, 1199; Yâfiî, Mir᾿âtü’l-cenân, Beyrut 1984, III, 142; İbn Receb, ez-Zeyl ῾alâ Tabakāti’l-Hanâbile, Beyrut, ts., I, 68-73; Abdülkādir b. Muhammed en-Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 65-66; Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîhi’l-Kuds ve’l-Halîl, Amman 1973, I, 297; a.mlf., el-Menhecü’l-ahmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd – Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1403/1983, II, 190-194; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 360-362; Îzâhu’l-meknûn, I, 155; II, 287, 425; Abdullah b. Ali es-Sübey’î, ed-Dürrü’l-münaddad fî esmâ᾿i kütübi mezhebi’l-imâm Ahmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 22; T. Bianquis – S. Atassi-Khattab, “Luttes d’influence à l’interieur du Sunnisme Damascain entre 400 et 550 de l’Hégire”, BEO, XXX (1978), s. 368-369.

Orhan Çeker

EBÜ’l-FETH ed-DEYLEMÎ

أبو الفتح الديلمي

Nâsır-Lidînillâh Ebü’l-Feth Nâsır b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Hasenî (ö. 444/1052)

Yemen’de ilk kurulan Zeydî İmamları Devleti’nin son lideri ve Zeydiyye’nin otuz altıncı imamı (1039-1052).

Kaynaklarda gerek kendisinin gerekse baba ve dedelerinin adları hakkında değişik tesbitler yapılmıştır. Hz. Hasan’ın soyundan gelen bir aileye mensup olduğu bilinmektedir. Hazar denizinin güneybatısında Deylemliler arasında da‘vet*te bulunduğu için Deylemî nisbesiyle anılmaktadır. 429 (1038) yılından sonra Yemen’e geldi ve Kuzey Yemen’de imamlığını ilân ederek halkı kendisine biat etmeye çağırdı. Pek çok kabilenin bu davete uyarak biat etmesiyle askerî gücü arttı. Zâhir Hemdân bölgesinde Zîbîn yakınındaki Zafâr kasabasında inşa ettirdiği kaleye yerleşti. 437’de (1045) Sa‘de şehrini zaptederek buradaki Benî Havlân kabilesini kılıçtan geçirdi. Aynı yıl San‘a’yı zaptetti. Ertesi yıl İmam Hüseyin el-Mehdî’nin kardeşi ve bir Zeydî fırkasının lideri olan Ca‘fer b. Kāsım el-İyânî’den biat aldı. Bir müddet sonra Ca‘fer, Hemdân’ın reisi Yahyâ b. Ebû Hâşid ile birlikte isyan ederek Ebü’l-Feth ed-Deylemî’nin adamlarını San‘a’dan sürdüler ve hutbelerden adını çıkardılar. Bu sırada Acîb ve Esâfit kalelerini ele geçirmek için Ca‘fer ile Ebü’l-Feth ed-Deylemî’ye bağlı kuvvetler arasında savaşlar oldu. Ali b. Muhammed es-Suleyhî’nin 439 (1047) yılında Cebelimesâr’ı işgali ve Yemen’de süratli bir istilâ hareketine girişmesi üzerine Ebü’l-Feth ed-Deylemî, mensuplarıyla birlikte çeşitli beldelere sığınmak zorunda kaldı; o günlerde Yemen’de devam eden kıtlığın da tesiriyle taraftarlarının birçoğunu kaybetti. Ardından Necdülcâh denilen yerde Ali b. Muhammed es-Suleyhî’ye yenildi ve 70 taraftarıyla birlikte öldürüldü. Mezarı Ans’a bağlı Efîk köyündedir. Onun neslinden gelenler Yemen’de daha sonraki dönemlerde Benü’d-Deylemî adıyla meşhur olmuşlardır.

Eserlerinden müfessir ve fakih olduğu anlaşılan Ebü'l-Feth ed-Deylemî'nin kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: el-Burhân fî tefsîri garîbi'l-Kurʾân, el-ʿAhdü'l-ekîd fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-mecîd, Mesâʾilü'ş-Şerîf el-Kāsım b. el-ʿAbbâs (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Abdullah Muhammed Habeşî, s. 587; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, I, 263), er-Risâletü'l-mübhice fi'r-reddi ʿalâ firkati'd-dalâli'l-müteleclice, el-Maʿârif.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, II, 1724; Yahyâ b. Hüseyin, Gāyetü'l-emânî fî ahbâri'l-kutni'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr – M. Mustafa Ziyâde), Kahire 1388/1968, s. 246-247, 250; Brockelmann, GAL Suppl., I, 698; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 309-310; Hasan Süleyman Mahmûd, Târîhu'l-Yemen, Kahire 1376/1957, s. 194-195; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 69-70; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 590; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Târîhu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-ʿasri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, I, 263; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Mesâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 586-587; İsâmüddin Abdurraûf el-Fıkī, el-Yemen fî zılli'l-İslâm [baskı yeri ve yılı yok] (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 125-126; R. Strothmann, "Nâsır", İA, IX, 94; a.mlf., "Zeydiye", a.e., XIII, 550; W. Madelung, "Abu'l-Fath al-Daylamī", EI² Suppl. (İng.), s. 22.

M. Zeki Duman

EBÜ’l-FETH el-EZDÎ

أبو الفتح الأزدي

Ebü’l-Feth Muhammed b. Hüseyn b. Ahmed el-Ezdî el-Mevsılî (ö. 374/985)

Hadis hâfızı.

Musul’da doğup Bağdat’ta yaşadı. Yetişme çağında Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Arûbe el-Harrânî, İbnü’l-Bâgandî, Ebü’l-Kāsım el-Begavî ve daha birçok hocadan hadis aldı. Kendisinden de Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû İshak İbrâhim b. Ömer el-Bermekî gibi hadisçiler rivayette bulundular.

Ebû Bekir el-Berkanî’nin zayıf bir râvi kabul ettiği Ebü’l-Feth, Büveyhî emîrlerinden Rüknüddevle (947-976) için, “Cebrâil Hz. Peygamber’e bu emîrin sûretine girerek vahiy getirirdi” anlamında bir hadis uydurmakla ve bunun karşılığında emîrin iltifat ve ikramına nâil olmakla itham edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî’nin naklettiği bu hadis uydurma olayını Sem‘ânî ve İbnü’l-Cevzî ondan aynen aktarmakta, İbn Hacer el-Askalânî ise bu hadiseyi bir başka Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî’nin biyografisinde (Lisânü’l-Mîzân, V, 140) zikretmektedir. Ancak Zehebî’nin hiçbir eserinde bunu nakletmemesi iddiayı doğru bulmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Ebü’l-Feth’in rivayetleri arasında garîb ve münker hadisler bulunduğunu söylemekte, münker rivayetlerine bir misal veren Zehebî ise onu ileri derecede zayıf bulanların haklı olmadığını ifade etmektedir.

Musul âlimlerinin önemsemedikleri ve hatta hafife aldıkları Ebü’l-Feth, zayıf râviler hakkında yazdığı eserinde müsamahasız davrandığı ve birçok muhaddisin güvenilir kabul ettiği pek çok kişiyi hiçbir delile dayanmaksızın zayıf saydığı için tenkit edilmiştir.

Ebü’l-Feth el-Ezdî Şevval 374’te (Mart 985) Musul’da vefat etti. Bu tarih

367 (977-78) ve 369 (979-80) olarak da zikredilmektedir.

Eserleri. 1. Tesmiyetü men vâfeka ismühû isme ebîhi mine’s-sahâbe ve’t-tâbiʿîn ve men baʿdehüm mine’l-muhaddisîn. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshasına (III. Ahmed, nr. 624/17, vr. 226ª-228ª) dayanarak eseri Men vâfeka ismühû isme ebîh adıyla ve müellifin Men vâfeka ismühû künyete ebîh adlı risâlesiyle birlikte yayımlamıştır (Küveyt 1408/1988). 2. Men vâfeka ismühû künyete ebîh. Müellifin birinci eseriyle birlikte neşredilmiştir (Küveyt 1408/1988). 3. Kitâbü’l-Mahzûn fî ʿilmi’l-hadîs. Kendilerinden sadece bir kişinin hadis rivayet ettiği 269 sahâbîyi alfabetik olarak sıraladığı ve bunlardan seksen ikisinin rivayetlerini de zikrettiği eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde

bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 624/20, vr. 206b-219b). Ali Vasfi Kurt eser üzerinde yüksek lisans tezi çalışması yapmıştır (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987). 4. İsmü külli sahâbiyyîn revâ ʿan Resûlillâh emren ve nehyen ve men baʿdehû mine’t-tâbiʿîn ve gayrihim mimmen lâ eha lehû yüvâfiku ismühû min nekaleti’l-hadîs min cemîʿi’l-emsâr. Eserin birer nüshası Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2969/5, vr. 525ª-532b) ve Süleymaniye (Lâleli, nr. 3729/8, vr. 73b-92ª) kütüphanelerinde mevcuttur. 5. Ehâdîs müntekāt. Garîbü’l-hadîse dair olan bu çalışmanın bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi’ndedir (Mecmua, nr. 79, vr. 112ª-115b). 6. Kitâb fîhi mevâʿiz ve hikem. Bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 18, vr. 176ª-193ª).

Ayrıca Fevâʾid fi’l-hadîs, Zehebî’nin büyük bir cilt olduğunu söylediği el-Cerh ve’t-taʿdîl fi’d-duʿafâʾ min ricâli’l-hadîs ve Şerhu’ş-Şihâb adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 243-244; Sem‘ânî, el-Ensâb, I, 198-199; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam (Atâ), XIV, 308-309; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 303;

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 347-350; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 967-968; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 523; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 40; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 139-140; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 50; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 84; Brockelmann, GAL Suppl., I, 280; Sezgin, GAS, I, 199-200; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 232; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 98.

İsmail L. Çakan

EBÜ'l-FİDÂ

أبو الفداء

Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî (ö. 732/1331)

Eyyûbî hânedanına mensup melik, tarihçi ve coğrafyacı.

672 yılı Cemâziyelevvelinde (Kasım 1273) Dımaşk'ta doğdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğeni Hama hâkimi Takıyyüddin Ömer'in ahfadındandır. Ailesi Moğol istilâsı sırasında Hama'dan Dımaşk'a kaçmıştı. Moğollar'ın 680'de (1281) Humus yakınlarında mağlûp olması üzerine ailesi, şehrin hâkimi olan amcası el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'le birlikte tekrar Hama'ya döndü. Babası el-Melikü'l-Efdal Ali 683'ten (1284-85) itibaren Hama'da idarî görev aldı. On iki yaşlarında iken amcazadesi el-Melikü'l-Muzaffer Mahmud'la beraber Haçlılar'a karşı düzenlenen birçok sefere ve bu arada Merkab Kalesi'nin fethine, daha sonra da Trablusşam'ın ve diğer sahil şehirlerinin Haçlılar'dan geri alınması için düzenlenen seferlere katıldı. 691'de (1292) Fırat kıyılarına hâkim bir mevkide bulunan Kal'atü'r-Rûm'u zaptetmek üzere gönderilen orduda görev aldı ve büyük kahramanlıklar gösterdi. 698 (1298-99) yılında Memlük Sultanı Lâçin'in Sîs'te hüküm süren Ermeni Krallığı'na karşı tertiplediği sefere iştirak etti. Babasının ölümünden sonra el-Melikü'l-Muzaffer'in yardımcısı oldu ve ordudaki rütbesi yükseltildi. Daha sonra Moğollar'la yapılan savaşlara katıldı. Bu arada Esîrüddin Abdurrahman el-Ebherî ve Kādılkudât İbn Vâsıl gibi birçok hocadan ders aldı. Fıkıh, tefsir, felsefe, mantık, tıp, botanik, tarih, coğrafya ve nahiv gibi çeşitli ilim dallarında bilgi sahibi oldu. Çok erken tarihlerden itibaren devrinde meydana gelen olayları kaydetmeye başladı. Ayrıca şiir yazdı ve zamanındaki edebî gelişmelere rehberlik etti. el-Melikü'l-Muzaffer'in 698'de (1298-99) ansızın ölümü üzerine Hama'nın yönetimi Eyyûbî ailesinin elinden çıktı ve Emîr Karasungur buraya nâib tayin edildi. Ancak Ebü'l-Fidâ bir müddet sonra Kerek'te bulunduğu sırada Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ile görüşerek onun güvenini kazandı ve kendisini Hama'ya nâib tayin ettirdi (8

Cemâziyelevvel 710/3 Ekim 1310). el-Melikü'n-Nâsır Muhammed ile sık sık görüşüp dostluklarını daha da sağlamlaştırdı ve 25 Rebîülâhir 712 (30 Ağustos 1312) tarihinde el-Melikü's-Sâlih lakabıyla Hama meliki oldu. 1320'de Sultan Muhammed ile birlikte hacca gittiler, dönüşte el-Melikü'n-Nâsır Muhammed ona sultan unvanını ve el-Melikü'l-Müeyyed lakabını verdi, bütün saltanat alâmetlerini taşımasına müsaade etti (17 Muharrem 720/28 Şubat 1320). Sultan Muhammed onun ilmine, edep ve faziletine hayrandı. Bundan dolayı bütün emîrlerin ve devlet erkânının ona saygılı davranmalarını isterdi.

Ebü'l-Fidâ sultan unvanını aldıktan sonra da tevazudan uzaklaşmadı ve halkın ihtiyaçlarıyla yakından ilgilendi. Bir kısmı bugün bile ayakta olan saray, cami ve medreseler yaptırdı. Hama'daki Câmiu'l-hayyât (Câmiu'd-dehşet) onun eseridir. Suriye ve Mısır'daki emîr ve meliklerin birbirleriyle sürekli mücadele ve rekabet içinde oldukları bir dönemde Hama'yı hiçbir saldırıya uğramaksızın idare etmesi, onun kabiliyetli ve maharetli bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca âlim, edip ve şairleri korumuştur.

Ebü'l-Fidâ 23 Muharrem 732'de (26 Ekim 1331) Hama'da vefat etti ve daha önce kendisi için yaptırdığı türbede defnedildi. Ölümü sadece ilim sahiplerini değil aynı zamanda onun âdil yönetimi altında müreffeh ve huzurlu bir hayat yaşayan Hama halkını da mateme boğmuştur. Zamanla harap olan türbesi 1925'te tamir ettirilmiştir.

Eserleri. 1. el-Muhtasar* fî târîhi'l-beşer (el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer, Târîhu Ebi'l-Fidâ). Yaratılıştan 729 (1329) yılına kadar gelen umumi bir tarih olup ilk defa 1286'da (1870) İstanbul'da iki cilt (dört cüz) halinde yayımlanmıştır. 2. Takvîmü'l-büldân*. VIII. (XIV.) yüzyılda coğrafya alanında yazılmış en değerli kitaplardan biri olup ilk defa 1840'ta J. T. Reinaud ve M. G. de Slane tarafından Paris'te yayımlanmıştır. 3. Nazmü'l-Hâvi's-sagīr. Necmeddin Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin el-Hâvi's-sagīr adlı eserinin manzum şeklidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3678/20). 4. Şerhu'l-Kâfiye. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in nahve dair el-Kâfiye adlı eserine yazmış olduğu şerhtir (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 2892). Bunlardan başka kaynaklarda adları geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Mevâzîn, et-Tibrü'l-mesbûk fî târîhi'l-mülûk,

el-Künnâş (Kütübî, I, 184; Keşfü'z-zunûn, II, 1465).

BİBLİYOGRAFYA

Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 183-188; Safedî, el-Vâfî, IX, 173-178; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 158; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 371-373; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 292-293; Keşfü'z-zunûn, II, 1465; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VI, 98-99; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 150-151; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 203-220; Sarton, Introduction, III/1, s. 793-799; Brockelmann, GAL, II, 55-57; Suppl., II, 44; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 317; B. Lewis – P. M. Holt, The Historians of the Middle East, London 1962, s. 296-297, 299, 301-302, 326, 409; F. Rosenthal, A History of the Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 55, 78, 91, 146; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, X, 92; Ahmed Ramazan Ahmed, erRihle ve'r-rehhâletü'l-müslimûn, Cidde, ts., s. 197-207; D. P. Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 42-47; Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islâm, Paris 1984, I, 139-146; Ahmed Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", Oriens, V (1952), 28-46; Muhammed Kâmil Ayyâd, "Ebü'l-Fidâ el-melikü'l-ʿallâme", MMLADm., L (1979), s. 46-74; Brockelmann, "Ebülfidâ", İA, IV, 78; H. A. R. Gibb, "Abu'l-Fidā", EI² (İng.), I, 118-119; J. Vernet, "Abu'l-Fidā", DSB, I, 28-29.

Abdülkerim Özaydın

EBÜ’l-FÜTÛH el-MÛSEVÎ

أبو الفتوح الموسوي

Hasen b. Ca‘fer b. Muhammed el-Mûsevî el-Hasenî (ö. 430/1039)

Mekke emîri (994-1039).

Mekke’de emirlik yapan şeriflerden Hz. Hasan evlâdından Mûsâ b. Abdullah’tan dolayı Mûsevî nisbesini almıştır. Bu aileye mensup emîrlerin ilki Mûsâ b. Abdullah, sonuncusu da Ebü’l-Fütûh’un oğlu Şükür’dür.

Kardeşi Îsâ b. Ca‘fer’in 384’te (994) ölümü üzerine Mekke emîri olan Ebü’l-Fütûh cesur, idealist ve şair ruhlu bir kimseydi. 381 (991) yılından itibaren kardeşine emirlikte yardımcı olmuş, bu sırada büyük nüfuz kazanmış, Abbâsî ve Fâtımî halifelerine çeşitli yazılar yazmıştı. Ebü’l-Fütûh 402’de (1011) Mekke’de müstakil emirliğini ilân etti ve adına para bastırdı. Daha sonra Filistin’in merkezi Remle’ye giderek Râşid-Billâh lakabıyla bu defa halifeliğini ilân etti. Buna karşılık Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh 403 (1012) yılında Ebü’l-Fütûh’un amcazadesi Ebü’t-Tayyib’i Haremeyn valiliğine tayin etti ve 50.000 dinarla çeşitli hediyeler ve hil‘at gönderdi. Bunun üzerine pek çok kimse Ebü’l-Fütûh’tan ayrıldı ve Hâkim-Biemrillâh’a bağlandı. Ebü’l-Fütûh ise Cerrâhîler’den ve Türk emîrlerinden Yârûh Tegin’den Mekke’ye dönme konusunda yardım istedi. Onların yardımıyla aynı yıl içinde gizlice Vâdilkurâ’ya kadar geldi. Emirliği Ebü’t-Tayyib’den alarak durumu Fâtımî halifesine bildirdi, Fâtımî halifesi de bunu kabul etmek zorunda kaldı. Bundan sonra Ebü’l-Fütûh hutbeyi Fâtımî halifesi adına okuttu ve ölünceye kadar Mekke emirliğine devam etti. Ancak halife, Ebü’l-Fütûh’a yardım eden Müferric b. Dağfel’i bir hile ile öldürttü (404/1013).

Ebü’l-Fütûh’un ölümünden sonra oğlu Şükür Mekke emîri oldu. Yirmi üç yıl emirlik yapan Şükür’ün erkek evlâdı olmadığından Mûsevî ailesinin emirliği onunla sona erdi (453/1061). Emirlik aynı sülâleden Benî Füleyte

(Felîte) denilen Hâşimîler (Havâşim) ailesine geçti.

BİBLİYOGRAFYA

Fâsî, el-ʿİkdü's-semîn, IV, 69-80; İbn Fehd, Gāyetü'l-merâm, I, 483-494; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 200; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, Mekke ve ʿalâkātühe'l-hâriciyye: 301-487 h., Riyad 1401/1981, s. 39-61; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984, s. 4, 70; Mv.Fs., II, 234-236; A. J. Wensinck – C. E. Bosworth, "Makka", EI² (İng.), VI, 148-149.

Cahit Baltacı

EBÜ’l-GĀDİYE

أبو الغادية

Ebü’l-Gādiye Yesâr b. Sebu‘ el-Cühenî (ö. 83/702’den sonra)

Sahâbî.

Ebü’l-Gādiye künyesiyle tanınan iki sahâbîden birinin nisbesi Cühenî, diğerininki Müzenî’dir. Bazıları bunların aynı kişi olduğunu ileri sürmüşlerse de bu görüş taraftar bulmamıştır. Ebü’l-Gādiye el-Cühenî’nin adının Müslim olduğu da söylenmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmadığı gibi ne zaman müslüman olduğu da belli değildir. Akabe’de Resûlullah’a biat ettikten sonra orada kendisinden dinlediği bir konuşmaya dair rivayetin (Müsned, IV, 76; V, 689), Vedâ haccında irad edilip canlara ve mallara kastetmeyi yasaklayan hutbenin bir bölümü olması düşündürücüdür. Ayrıca Akabe Biatı’na katılan sahâbe arasında onun adı geçmemektedir. Ebü’l-Gādiye’nin namaza geç geldiği bir gün Hz. Peygamber’in bunun sebebini sorduğu, bir çocuğunun doğduğunu söylemesi üzerine çocuğu getirtip başını okşadığı ve ona Sa‘d adını koyduğuna dair rivayetle (Müttakī el-Hindî, XIII, 617) kendisinin Hz. Peygamber zamanında küçük bir çocuk olduğuna dair rivayeti (İbnü’l-Esîr, VI, 237) bağdaştırmak da mümkün görünmemektedir. Ebü’l-Gādiye’nin üç kişiyle birlikte Medine’ye hicret ettiği (Müsned, IV, 76) ve Hudeybiye Antlaşması’nda bulunduğu da söylenmektedir.

Hz. Osman taraftarı olduğu anlaşılan Ebü’l-Gādiye’nin, Kûfe valiliğinden azledilen Ammâr b. Yâsir’in Hz. Osman aleyhinde konuşmasını duyup ona kin beslediği, Sıffîn Savaşı’nda bir fırsatını bularak Ammâr’ı öldürdüğü rivayet edilmektedir. Canlara ve mallara kastetmeyi yasaklayan hadisi rivayet eden bir kimsenin, Ammâr’ı öldürenin cehennemlik olduğuna (Müsned, IV, 198) ve onu âsi bir topluluğun öldüreceğine (Buhârî, “Salât”, 63; Müslim, “Fiten”, 70, 72, 73) dair rivayetlere rağmen bu işi yapmasını ve Ammâr’ı nasıl öldürdüğünü çekinmeden anlatmasını İbnü’l-Esîr ve diğer bazı müellifler hayretle karşılamışlardır.

Ebü’l-Gādiye Resûlullah’ın vefatından sonra Suriye’de yaşamış, hayatının sonlarına doğru da Vâsıt’a göç etmiştir. Onun ok atıcılığındaki mahareti, Muâviye devrinde Bizanslılar’la yapılan bir deniz savaşında çok işe yaramıştır. Düşman donanmasından fırlatılan neft yağına bulanmış ateşli paçavraların İslâm ordusunda büyük kayıplara yol açması üzerine Ebü’l-Gādiye bunları fırlatan askeri okla öldürmüş, ateş Bizans gemisine düşünce yangın çıkmış ve gemide bulunan 300 Bizans askeri ölmüştür. Bu olaydan sonra, “Ebü’l-Gādiye’nin oku 300 askeri öldürdü” sözü meşhur olmuştur.

Ebü’l-Gādiye’nin ölüm tarihi kesin olarak belli değildir. 83 (702) yılında Haccâc tarafından kurulan Vâsıt şehrine göç etmesi ve Haccâc ile bazı temaslarda bulunması dikkate alınarak 83’ten sonra öldüğü söylenebilir. Kendisinden oğlu Sa‘d, Hâlid b. Ma‘dân, Külsûm b. Cebr ve bazı Suriyeliler rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 76, 198; V, 689; Buhârî, “Salât”, 63; Müslim, “Fiten”, 70, 72, 73; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 261-262; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 257; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), VI, 237-238; a.mlf., el-Kâmil, III, 310; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 544-545; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 311-313; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XIII, 617.

Kemal Sandıkçı

EBÜ’l-HACCÂC el-BELEVÎ

أبو الحجّاج البلوي

Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed b. Abdillâh el-Belevî el-Mâlekī el-İşbîlî (ö. 604/1208)

Endülüslü edip ve şair.

İbnü’ş-Şeyh diye de bilinir. Aslen İşbîliyeli olup Mâleka’da doğdu (527/1133). Ebû Muhammed Kāsım b. Dahmân, Ebû Zeyd es-Süheylî ve Ebû İshak İbn Karkûl gibi hocalardan öğrenim gördü. 560 (1165) yılında hacca giderken uğradığı Bicâye’de İbnü’l-Harrât el-Ezdî’den ders aldı. Hocasını el-Ahkâmü’ş-şerʿiyye adlı eserini yazması için teşvik etti ve bu konuda kendisiyle görüş alışverişinde bulundu. Daha sonra gittiği İskenderiye’de bir süre kalarak Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî, Ebü’l-Abbas es-Sarakustî ve Ebû Muhammed ed-Dîbâcî’den hadis dersleri aldı, bir müddet burada hatiplik yaptıktan sonra Mekke’ye geçti. Mekke’de de bazı hocalardan ders aldı. Bir süre Suriye’de de bulunduğu anlaşılan Ebü’l-Haccâc memleketine dönerken İskenderiye’de ve birkaç ay kadar da Bicâye’de kalarak İbnü’l-Harrât’tan adı geçen eserini okudu. Mâleka’ya dönünce camilerde hatiplik yaptı ve çeşitli konularda ders verdi. Talebeleri arasında Ebû Muhammed İbn Havtallah ile kardeşi Ebû Süleyman İbn Havtallah, Ebü’r-Rebîʻ el-Kelâî, Ebû Ali er-Rundî ve Ebû Muhammed el-Kurtubî gibi âlimler bulunmaktadır.

Muvahhidî Hükümdarı Yaʻkūb el-Mansûr ile birlikte Mağrib’de, Selâhaddîn-i Eyyûbî ile de Suriye’de savaşlara katılan Ebü’l-Haccâc çok dindar, tasavvufî düşünceye yatkın, çalışkan ve iyilik sever bir kişiydi. Kendi kazancıyla Mâleka’da yirmi beş cami yaptırmış, elliden fazla su kuyusu açtırmıştır. 604 Ramazanında (Nisan 1208) Mâleka’da vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü Elif bâʾ li’l-elibbâʾ. Ölümünden sonra oğlu Abdürrahîm’in okuması için yazdığı bu eser, dönemine göre geniş bir genel kültür ansiklopedisi mahiyetinde olup kırk beyitlik bir kasidede geçen garîb

kelimeler esas alınarak tertip edilmiştir. Söz konusu kelimeler “elif” ve “bâ” ile başladığı için eserine bu adı vermiştir. Garîb kelimelerin esas alınmasına rağmen eser sadece bir garîb kelimeler lugatı değildir. Kitapta ayrıca kalb* metoduyla bunlardan türetilen kelimeler ve karşıtları üzerinde durulmuş; Kur’ân-ı Kerîm, hadis, şiir ve diğer edebî bilgilerden de faydalanılarak dinî, edebî, tarihî ve dille ilgili konularla bitkiler, hayvanlar, matematik vb. alanlarda değişik meselelere yer verilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazması bulunan (Brockelmann, GAL Suppl., I, 543-544) eser iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1287). 2. Tekmîlü’l-ebyât ve tetmîmü’l-hikâyât. Kısaca et-Tekmîl diye de bilinir. Ebü’l-Haccâc, Kitâbü Elif bâʾ sındaki bazı konuları dostu ve aynı zamanda hocası olan Ebû Muhammed Abdülvehhâb el-Kaysî ile tartışarak daha da olgunlaştırmış ve onları bir araya getirmek suretiyle bu eserini telif etmiştir. Ancak kitabın günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebü’l-Haccâc ayrıca hocalarının hayatına dair Fihrist adlı bir eserinden de söz etmektedir (Kitâbü Elif bâʾ, I, 166).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Haccâc el-Belevî, Kitâbü Elif bâʾ, Kahire 1287, I-II; Münzirî, et-Tekmile, II, 147; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887-89, II, 737-738; İbnü’z-Zübeyr, Sılatü’s-Sıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1937, s. 217-220; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 243; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali el-Belevî, Sebet (nşr. Abdullah el-Amrânî), Beyrut 1403/1983, s. 15; Makkarî, Nefhu’t-tîb, I, 151; Keşfü’z-zunûn, I, 150; Serkîs, Muʿcem, I, 299-300; Brockelmann, GAL, I, 378; Suppl., I, 543-544; A. G. Palencia, Târîhu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 179; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 330; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 247-248; Ömer Ferruh, Târîhu’l-edeb, V, 574-579.

Halit Zevalsiz

EBÜ'l-HÂRİS

أبو الحارث

Ebü'l-Hâris el-Leys b. Hâlid el-Bağdâdî (ö. 240/854)

Kırâat-i seb'a imamlarından Kisâî'nin meşhur iki râvisinden biri.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda Mervezî nisbesiyle de anıldığı zikredilmiştir. Ancak Ebû Amr ed-Dânî bunun doğru olmadığını, bu nisbe ile aynı adı taşıyan kimsenin Mâlik b. Enes'in talebelerinden biri olduğunu ve Ebû Bekir künyesiyle anıldığını söylemiştir (Zehebî, Maʿrifetü'l-kurrâʾ, I, 211).

Kıraat ilmini arz* yoluyla kırâat-i seb'a* imamlarından olan Ali b. Hamza el-Kisâî'den öğrendi ve onun önde gelen talebeleri arasında yer aldı. Ayrıca Hamza b. Kāsım el-Ahvel ve Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'den de faydalanarak rivayette bulundu. Seleme b. Âsım, Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî, Fadl b. Şâzân ve Ya'kūb b. Ahmed et-Türkmânî kendisinden kıraat ilminde istifade eden talebelerindendir. Hadisle de meşgul olup bu ilimde sika* olarak değerlendirilen ve bazı kaynaklarda bir rivayetine yer verilen (bk. Hatîb, XIII, 16; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, vr. 64[a]) Ebü'l-Hâris, kıraat ilmindeki hocalarından Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî ve Seleme b. Âsım rivayette bulunmuşlardır.

İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) Kitâbü's-Sebʿa'sında Kisâî kıraatinin râvileri arasında yer verdiği Ebü'l-Hâris'in, özellikle hicrî V. yüzyıldan itibaren kırâat-i seb'a imamlarının râvilerini iki ile sınırlayan kıraat kitaplarında (meselâ bk. Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 175-194; Dânî, s. 3) Kisâî'nin iki râvisinden biri olarak tercih edilmesinin sebebi, herhalde onun bu ilimdeki üstünlüğü, özellikle Kisâî kıraatini icrada üstat sayılması ve buna bağlı olarak, Ebû Amr ed-Dânî'nin de belirttiği gibi (et-Teysîr, s. 3), bu kıraatle ilgili rivayetinin güvenle ve yaygın bir şekilde okunmuş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa fi’l-kırâʾât (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 98; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 32; Mekkî b. Ebû Tâlib, Kitâbü’t-Tebsıra fi’l-kırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Muhammed Gavs en-Nedvî), Bombay 1402/1982, s. 175-194, 210-211; Dânî, et-Teysîr (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 3; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 16; İbnü’l-Bâziş, el-İknâʿ, I, 140; Zehebî, Târîhu’l-İslâm, TSMK, III. Ahmed, nr. 2917/7, vr. 63b-64ª; a.mlf., Maʿrifetü’l-kurrâʾ, I, 211; İbnü’l-Cezerî, Gāyetü’n-nihâye, II, 34; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 95.

Tayyar Altıkulaç

EBÜ’l-HASAN el-ÂMİRÎ

(bk. ÂMİRÎ, Ebü’l-Hasan)

EBÜ'l-HASAN el-ASKERÎ

(bk. ALİ el-HÂDÎ)

EBÜ’l-HASAN el-BÛŞENCÎ

(bk. BÛŞENCÎ, Ebü’l-Hasan)

EBÜ’l-HASAN CİLVE

أبو الحسن جلوة

Ebü’l-Hasen b. Mîrzâ Muhammed et-Tabâtabâî el-İsfahânî (ö. 1314/1897)

İranlı filozof ve şair.

1238’de (1823) Hindistan’ın Gucerât bölgesinde bulunan Ahmedâbâd’da doğdu. Babası Seyyid Mirza Muhammed, Ahmedâbâd’a gelmeden önce yerleştiği

Haydarâbâd’da emîrin kızıyla evlenmiş, ancak kendisini çekemeyenlerin iftirasına uğrayınca Haydarâbâd’dan ayrılmak zorunda kalmıştı. Ahmedâbâd’a giderek orada ticaretle uğraşmaya başlayan Mirza Muhammed daha sonra Bombay’a geçti; 1246’da (1830) akrabalarının isteği üzerine İsfahan’a yerleşti.

Ebü’l-Hasan on dört yaşında iken babasını kaybetti. Nâme-i Dânişverân-ı Nâsırî adlı eserde yayımlanmak üzere yazdığı biyografisine göre, ataları arasında Mirza Refîuddîn-i Nâînî (ö. 1082/1671) gibi âlim ve fâzıl kişilerin bulunduğunu öğrenmesi, amcası Micmer’in şair oluşu, babasının Mazhar takma adıyla şiirler yazması ilim ve şiire karşı büyük bir ilgi duymasına sebep oldu ve Kâsegerân Medresesi’nde öğrenime başladı. Çeşitli ilimlere karşı doğuştan yeteneğe sahip olması onu aklî ilimler, ilâhiyat, matematik ve metafiziğe yöneltti. Birçok edip, şair ve seçkin ulemânın sohbetlerinde bulundu. Bu sıralarda ilim meclislerinde şiir söylemeye başladı. Şiirlerinde kullandığı Cilve mahlasından dolayı Mirza Cilve lakabıyla tanındı. İsfahan’daki öğrenimini tamamladıktan sonra 1857’de Tahran’a gitti. Ev kiralayacak kadar parası olmadığından kendisine tahsis edilen Dârüşşifâ Medresesi’nin bir odasında eğitim ve öğretimin dışında başka hiçbir şeyle uğraşmayıp münzevi bir hayat yaşadı. Bu arada mason locasına girdi. Cilve’nin ziyaretçi olarak kabul ettiği kişiler arasında Kaçar hânedanından Nasîrüddin Şah ve Edward G. Browne da vardı. Ebü’l-Hasan Cilve vefat edince Şiî muhaddis Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin türbesinin

yanında defnedildi.

Ebü’l-Hasan Cilve, orijinal bir eser meydana getirmenin güç olacağı, hatta mümkün olamayacağı düşüncesiyle daha ziyade eski âlimlerin felsefî eserlerine şerh ve hâşiyeler yazmış, bu çalışmalarıyla İslâm felsefesinin, özellikle İşrâkı hikmetin üstatlarından biri olmuştur. Daha çok Molla Sadrâ diye tanınan İranlı filozof Sadreddîn-i Şîrâzî’nin (ö. 1050/1640) el-Hikmetü’l-müteʿâliye fî esfâri’l-erbaʿa’sına ve diğer eserlerine hâşiyeler yazan, İbn Sînâ’nın kitaplarını da inceleyerek bu iki filozofun eserleri üzerine dersler veren Ebü’l-Hasan’ın yetiştirdiği talebeler arasında Tarâʾiku’l-hakāʾik, müellifi Maʿsûm Ali Şah ve Seyyid Hâşim Uşkûrî sayılabilir.

Eserleri. 1. İsbâtü’l-harekâti’l-cevheriyye. Molla Sadrâ’nın Şerhu’l-Hidâyeti’l-esîriyye (Tahran 1313 hş.) adlı eserinin hâşiyesi olup adı geçen kitabın kenarında basılmıştır. 2. Dîvân (Tahran, ts.). Ebü’l-Hasan şiir yazmakta fayda görmediğini söylemesine rağmen hiçbir zaman şiirden vazgeçmemiş ve bir divan oluşturacak kadar şiir yazmıştır. 3. Rabtü’l-hadîs bi’l-kadîm (Tahran 1313 hş.). Muhsin el-Emîn, bu kitabın Molla Sadrâ’nın adını vermediği bir eserinin şerhi olduğunu belirtmiştir (Aʿyânü’ş-Şîʿa, II, 338).

BİBLİYOGRAFYA

Tebrîzî, Reyhânetü’l-edeb, I, 419-420; Ferheng-i Fârsî, V, 431; Mehdi Bâmdâd, Şerh-i Hâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş.; Aʿyânü’ş-Şîʿa, II, 337-338; Âga Büzürg-i Tahrânî, Aʿlâmü’ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I, 42-43; DMF, I, 745; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 84; H. Algar, “Abu’l-Hasan Djilwa”, EI² Suppl. (İng.), s. 23-24.

Rıza Kurtuluş

EBÜ'l-HASAN el-CÜRCÂNÎ

(bk. CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan)

EBÜ’l-HASAN el-EŞ‘ARÎ

(bk. EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan)

EBÜ'l-HASAN el-HADDÂD

(bk. İDRÎS b. ABDÜLKERÎM)

EBÜ'l-HASAN el-HULVÂNÎ

(bk. HULVÂNÎ, Ebü'l-Hasan)

EBÜ'l-HASAN er-RUMMÂNÎ

(bk. RUMMÂNÎ)

EBÜ'l-HASAN es-SÂİĞ

أبو الحسن الصائغ

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sehl es-Sâiğ ed-Dîneverî (ö. 330/941 [?])

İlk devir sûfîlerinden.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen Dîneverli olup hayatının belli bir döneminden sonra Mısır'a giderek oraya yerleşti. Ebû Ca'fer es-Saydalânî'nin sohbetinde bulundu. Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Bekir ed-Dükkī ve Ebü'l-Hasan el-Karâfî gibi tanınmış sûfîlerin üstadı oldu. Müridlerinden Ebü'l-Hasan el-Mağribî onu şeyhlerin en heybetlisi olarak tanıtır. 330 (941) veya 331'de (942) Mısır'da vefat etti.

Sülemî, Ebü'l-Hasan'ın sûfîlikten çok zühd ve takvâyı esas aldığını söyler. Ona göre dünya kaygılarından kurtulmanın yolu âhiret kaygısı taşımaktır. İnsan nefsinin arzularına karşı çok dikkatli olmalıdır; zira nefsini sevme kendini mahvetmeye sebep olur. Mürid dünyayı iki kere terketmelidir. Önce dünya nimetlerinden ve zevklerinden yüz çevirmeli, bunun sonucunda dünyayı terkeden kişi olarak tanınıp bu yüzden saygı görmeye başlayınca halini gizleyerek dünyaya yönelmeli ve dünya ehli arasına girmelidir. Çünkü dünyayı terkeden biri olarak tanınmak dünyaya yönelmekten daha büyük günahtır. Hakkın dostlarından dert ve belâ eksik olmaz. Sevenler sevgililerine duydukları özlem ateşi içinde cennetliklerin cennette aldıkları zevkten daha fazla haz alırlar. Mârifet daima Allah'ın lutfunu görmektir. Ona göre sûfînin zaman zaman yaşadığı haller şimşek parıltısı gibi geçicidir. Mârifet sahibi sûfî her şeyde iyiliği görmeli, kendisine verilen nimetlerin şükrünü eda etmekten âciz olduğunu idrak etmeli, kendini kudret ve kuvvet sahibi görmekten kaçınmalıdır.

Ebü'l-Hasan es-Sâiğ tevhid konusunda görünmeyeni (Allah) görünene (âlem) kıyas etmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü görünen yani eşi ve benzeri bulunan bir şey, sıfatları görülmeyen ve eşsiz olan bir varlığa benzetilemez. Ebü'l-Hasan'ın, "Mürid kimdir ve özellikleri nelerdir?"

sorusuna cevap olarak Tevbe sûresinin, “Yeryüzü genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları kendilerini sıktıkça sıkmıştı. Nihayet Allah’ın azabından yine O’na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı” meâlindeki 118. âyetini okuduğu nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 312-315; Ebû Nuaym, Hilye, X, 353; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 176; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, IV, 79; a.mlf., el-Muntazam, VI, 328; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 204; Herevî, Tabakāt, s. 403; İbnü’l-Mülakkın, Tabakātü’l-evliyâʾ, s. 159; Câmî, Nefehât, s. 162; Şa‘rânî, et-Tabakāt, Kahire 1945, I, 102; Münâvî, el-Kevâkib, II, 40; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 330 vd.

Erhan Yetik

EBÜ’l-HATTÂB el-ESEDÎ

أبو الخطّاب الأسدي

Ebü’l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî (ö. 143/760)

Şîa’nın aşırı gruplarından Hattâbiyye’nin kurucusu.

(bk. HATTÂBİYYE)

EBÜ'l-HATTÂB el-KELVEZÂNÎ

(bk. KELVEZÂNÎ)

EBÜ'l-HATTÂB el-MEÂFİRÎ

أبو الخطّاب المعافري

Ebü'l-Hattâb Abdüla'lâ b. es-Semh el-Meâfirî el-Himyerî (ö. 144/761)

Trablusgarp'ta Cebelinefûse bölgesindeki İbâzîler'in seçtikleri ilk imam.

Aslen Yemenli olup Basra'da Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'den İbâzıyye mezhebinin esaslarını öğrenen, bu bilgileri Kuzey Afrika'ya taşıyan ve "hameletü'l-ilm" diye adlandırılan beş kişiden biridir (diğerleri Abdurrahman b. Rüstem, Âsım b. Cemîl es-Sidrâtî, Ebû Dâvûd en-Nefzâvî ve İsmâil b. Derrâr el-Gadâmisî'dir). Basra'da beş yıl kadar kalıp tahsillerini tamamladıktan sonra hocalarının tâlimatına uyarak devlet kurmak amacıyla Kuzey Afrika'ya geçen bu kişilerle birlikte Trablus'a giden Ebü'l-Hattâb, mezhep mensuplarının durumuyla yakından ilgilenmeye ve önde gelen cemaat reisleriyle istişarelerde bulunmaya başladı. Önceki yıllarda Ukbe b. Nâfi'in torunlarından İlyâs b. Habîb tarafından Trablus'ta öldürülen İbâzî ileri gelenlerinden Abdullah b. Mes'ûd et-Tücîbî'nin intikamını almak için bir isyan hareketi başlatıp İlyâs'ın Trablus valiliğinden azlini sağlayan, fakat son derece dikkatli davranan mezhep mensupları işlerini yürütecek bir imam seçmek istiyorlardı. Trablus şehrinin batısındaki Sayyâd mevkiinde bir arazi ihtilâfı dolayısıyla toplanıyormuş gibi görünen İbâzîler Allah'ın kitabı, resulünün sünneti ve selefin sîretine uygun şekilde hükmetmek üzere Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'ye biat ettiler (140/757). Bir müddet sonra Trablus'a baskın yapan Ebü'l-Hattâb kuvvetleri, hükmün ancak Allah'a ait olduğunu ve sadece Ebü'l-Hattâb'a itaat edeceklerini ilân ederek şehre dağıldılar. Ebü'l-Hattâb, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Trablus âmili Amr b. Süveyd el-Murâdî'yi görevinden uzaklaştırdı. Onu Trablus'ta kalmak veya ayrılmak konusunda serbest bıraktıysa da Amr beytülmâlin anahtarlarını teslim ederek ayrılmayı tercih etti. Böylece Ebü'l-Hattâb imam seçildiği yıl Trablus'a hâkim olmayı başardı.

Bu dönemde Habîb b. Abdurrahman Kayrevan'da hâkimiyetini

sürdürmekte iken Sufriyye mezhebine mensup olan Berberî Verfecûme kabilesi reisi Âsım el-Verfecûmî, bir isyan hareketiyle Habîb'i öldürüp Kayrevan ve civarına hâkim oldu (Muharrem 140/Haziran 757). Verfecûme mensuplarının halka kötü davranmaları, ahalinin canına, malına ve namusuna kastetmeleri üzerine halk İbâzî imâmetinden yardım istedi. Bunun üzerine Ebü'l-Hattâb, Abdurrahman b. Rüstem ve Âsım es-Sidrâtî'yi yanına alarak 6000 kişilik bir kuvvetle yola çıktı. Yol üzerinde bulunan Kābis'i ele geçirdi, buraya bir âmil tayin ederek Kayrevan'a doğru ilerledi. Şehrin yakınlarında Abdülmelik el-Verfecûmî'nin kumandasındaki kuvvetlerle karşılaştı. Ahalinin şehir içinde isyan çıkarmasından da faydalanan Ebü'l-Hattâb kısa zamanda düşmanlarını mağlûp etti, Abdülmelik'le birlikte adamlarının birçoğu öldürüldü. Teslim olanlar da kılıçtan geçirildi. Böylece Kayrevan Ebü'l-Hattâb kuvvetleri tarafından tamamen ele geçirildi (Safer 141/Haziran 758). Âsım es-Sidrâtî bu savaşta yediği bir yemekten zehirlenerek öldü. Ebü'l-Hattâb, diğer arkadaşı Abdurrahman b. Rüstem'i Kayrevan'a âmil tayin ederek Trablus'a döndü. Böylece kısa zamanda Trablus'tan Kayrevan'a kadar hüküm süren güçlü bir İbâzî imâmeti ortaya çıkmış oldu. Aynı yıl Halife Mansûr tarafından Mısır valiliğine tayin edilen Muhammed b. Eş'as el-Huzâî, İfrîkıye'de asayişi yeniden sağlamak için Avvâm b. Abdülazîz el-Becelî kumandasındaki bir orduyu bölgeye sevketti. Ebü'l-Hattâb bu orduya karşı Verdâse'ye kadar gitti. Halife kuvvetlerinin ilerlemesine engel olmak için Mâlik b. Sehrân el-Hevvârî kumandasında gönderdiği öncü kuvvetler Abbâsî ordusunu Sürt civarında mağlûp etti. Bundan sonra Mısır'dan Ebü'l-Ahvas Ömer el-İclî kumandasında ikinci bir ordu gönderildiyse de bu ordu da bizzat Ebü'l-Hattâb tarafından Mağmedâs mevkiinde bozguna uğratıldı (142/759). Ebü'l-Hattâb birçok ganimet alarak Trablus'a döndü. Kendisinin ve mensuplarının asıl gayesi, nüfuz alanını genişletmek isteyen Abbâsî halifesine engel olmak, memleketleri olan İfrîkıye'nin idaresini başkasına kaptırmamaktı.

Halife Mansûr, İfrîkıye'deki bu başarısız harekâttan sonra bizzat Mısır Valisi İbnü'l-Eş'as'tan bu meseleyi halletmesini istedi. Bunun üzerine İbnü'l-Eş'as 40.000 kişilik bir ordu ile İfrîkıye'ye yöneldi. Durumdan haberdar olan Ebü'l-Hattâb da 200.000 kişiye yakın bir ordu ile Trablus'tan çıkarak Tavurga'nın güneybatısında bulunan Verdâse'ye gidip karargâhını kurdu. Fakat İbnü'l-Eş'as'ın, doğuya gittiği zannını veren bir taktik

uygulaması Ebü’l-Hattâb kuvvetlerinin dağılmasına sebep oldu. İbnü’l-Eş‘as sıkı bir yürüyüşle Trablus’a ulaştı. Ebü’l-Hattâb da onu durdurmak için süratle yakındaki kabileleri topladı. İki taraf Tavurga’da karşılaştı. Cereyan eden şiddetli savaş sonunda Ebü’l-Hattâb mağlûp oldu, kendisi ve taraftarlarının çoğu öldürüldü (Safer 144/Mayıs 761). Trablus’u zapteden halife ordusu iki ay sonra Kayrevan’a da hâkim oldu. Bu suretle İfrîkıye’de kurulan ilk İbâzî imâmeti yaklaşık dört yıl devam edebildi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûhu Mısr (Âmir), s. 224-225; İbn Sellâm el-İbâzî, el-İslâm ve târîhuh min vicheti nazari İbâzıyye (nşr. R. Shwartz – Sâlim b. Ya‘kūb), Beyrut 1405/1985, s. 139-143; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir, Kitâbü’s-Sîre (nşr. Abdurrahman Eyyûb), Tunus 1405/1985, s. 61-75; İbn İzârî, el-Beyânü’l-mugrib, I, 70-71; Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyyâbî), Maskat 1407/1987, I, 113-121; Selâvî, el-İstiksâ, Kahire 1312, I, 56-57; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Târîhu’l-fethi’l-ʿArabî fî Libyâ, Beyrut 1972, s. 176-179; Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, el-Hilâfe ve’l-Havâric fi’l-Magribi’l-ʿArabî, Kahire 1393/1973, s. 137-155; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâzıyye fi’l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 374-375; Mûsâ Lakbâl, el-Magribü’l-İslâmî, Cezayir 1981, s. 165-166; Ethem Ruhi Fığlalı, İbadiyye’nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 99-100; A. De Motylinski, “Ebülhattâb”, İA, IV, 83-84.

Mustafa Öz

EBÜ’l-HATTÂR

أبو الخطّار

Hüsâm b. Dırâr el-Kelbî (ö. 130/747)

Emevîler’in Endülüs valisi.

Vali Belc b. Bişr el-Kuşeyrî’nin ölümünden (124/742) sonra Endülüs’te karışıklıkların başlaması ve yeni vali Sa‘lebe b. Selâme el-Âmilî’nin bunu

körüklemesi üzerine İfrîkıye Valisi Hanzale b. Safvân el-Kelbî Ebü’l-Hattâr’ı barışı sağlamak için Endülüs’e vali tayin etti (743).

Ebü’l-Hattâr’ın ilk icraatı, eski valiyi ve diğer bazı kumandanları Afrika’ya göndermek suretiyle Endülüs’ten uzaklaştırmak oldu. Kurtuba’da biriken Suriyeli askerleri Endülüs’ün çeşitli bölgelerine yerleştirdi. Dımaşklılar’ı İlbîre’ye (Elvira), Hımslılar’ı İşbîliye (Sevilla) ve Leble’ye (Niebla), Kınnesrînliler’i Ceyyân’a (Jaen), Ürdünlüler’i Reyye (Rayyo) bölgesinde Erşizûne (Archiduna) ve Mâleka’ya (Malaga), Filistinliler’i Şezûne’ye (Sidonia), Mısırlılar’ı da Garbü’l-Endelüs (Algarve) ve Tüdmîr’e (Teodomiro) yerleştirdi. Yönetime iyi başlayan Ebü’l-Hattâr, bir süre sonra kendi cemaatinden olan Yemenliler’i koruyup diğer kabilelere haksızlık edince Kays kabilesi mensupları Kınnesrînliler’in lideri Sumeyl b. Hâtim el-Kilâbî’nin çevresinde toplanmaya başladılar.

Sumeyl b. Hâtim, yapılan haksızlıkları dile getirmek üzere Ebü’l-Hattâr’ın huzuruna çıktıysa da hakarete uğradı. Bunun üzerine Ebü’l-Hattâr’a karşı hem kendi kabilesinin hem de Yemenli Lahm ve Cüzâm kabilelerinin desteğini sağladı. Bunu haber alan Ebü’l-Hattâr Sumeyl üzerine yürüdü ve Şezûne’de yaptığı savaşı kaybedip esir düştü (Receb 127/Nisan 745). Bazı tarihçiler, iki müslüman grup arasında cereyan eden bu savaşı Cemel ve Sıffîn savaşlarıyla mukayese ederler. Ebü’l-Hattâr’ın yerine Sevâbe b. Selâme el-Cüzâmî kendisini Endülüs valisi ilân etti. Ancak çok geçmeden Abdurrahman b. Naîm el-Kelbî ve adamları tarafından hapisten kurtarılan

Ebü'l-Hattâr valiliği tekrar ele geçirmek üzere siyasî ve askerî faaliyetlere girişti. Bir ordu ile Kurtuba üzerine yürüyen Ebü'l-Hattâr Sevâbe ve Sumeyl karşısında mağlûp oldu. Sevâbe'nin ölümünden sonra dört ay boş kalan Endülüs valiliğine Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihrî getirildi. Yûsuf el-Fihrî ile arası açılan İbn Hureys el-Cüzâmî ona karşı Ebü'l-Hattâr'a iş birliği teklif etti. Ebü'l-Hattâr teklifi kabul ederek harekete geçti ve iki ordu Kurtuba yakınlarında Şekünde'de (Secunda) karşılaştı (130/747). Çok sayıda müslümanın öldüğü bu kanlı savaş Yûsuf el-Fihrî'nin zaferiyle sona erdi. Ebü'l-Hattâr ve müttefiki İbn Hureys el-Cüzâmî yakalanarak idam edildiler.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbâr Mecmûᶜa, s. 57-61; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 272-273, 337-339, 491-492; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, II, 33-37; İbn Haldûn, el-ᶜİber, IV, 119-120; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiᶜ, II, 21; Makkarî, Nefhu't-tîb, I, 237-238; III, 22-26; Humeydî, Cezvetü'l-muktebis, Kahire 1386/1966, s. 200-201; E. Lévi-Provençal, Histoire de L'Espagne musulmane, Paris 1950, I, 7, 48-50, 359; III, 51; a.mlf., "Abu'l-Khattār", EI² (İng.), I, 134-135; Ziriklî, el-Aᶜlâm, V, 187; Chejne, Muslim Spain, s. 13, 112; Hâlid ed-Dûfî, Târîhu'l-ᶜArab fi'l-Endelüs, Bingazi 1980, s. 280-286; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, IV, 92-102; Muhammed Ya'lâvî, "Terâcimü Endelüsiyye müntekāt min Kitâbi'l-Mukaffâᶜ li'l-Makrîzî", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, I, Tunus 1408/1988, s. 79-81; A. Huici Miranda, "al-Husām b. Dirār", EI² (İng.), III, 601-602.

Ali Aktan

EBÜ'l-HAYR HAN

(ö. 872/1468)

Özbek hükümdarı (1429-1468).

1412'de doğdu. Moğol Hükümdarı Cuci Han'ın en küçük oğlu Şeybân'ın (Şîbân) neslinden İbrâhim'in torunu ve Devlet Şeyh'in oğludur. Önce diğer Şeybânî prensleri gibi aynı aileden Cumaduk Han'ın hizmetinde bulundu. Cumaduk Han bir isyan sırasında öldürülünce Ebü'l-Hayr da esir düştü. Daha sonra serbest bırakılan belli başlı Özbek kabileleri ve Mangıt ulusu reisi Vakkās Biy tarafından desteklenen Ebü'l-Hayr, 1429'da Batı Sibirya'da Tura (Tara) şehrinde han ilân edildi. Tura 1446'ya kadar onun başşehri veya yazlık merkezi olarak kaldı. Ebü'l-Hayr, Tura vilâyetinde hâkimiyet kurmuş olan Cuci sülâlesinden Mahmudek Hoca'yı bertaraf ederek Deşt-i Kıpçak'ın büyük bir bölümünü hâkimiyeti altına aldı ve kısa sürede bütün Şeybânî ulusu üzerinde otorite tesis etti.

Ebü'l-Hayr, Moğol istilâsından sonra Cuci'nin torunlarına intikal etmesi gerektiğine inandığı Hârizm'in batısıyla başşehir Gürgenç'i 834 (1430-31) kışında zaptedip yağmaladı. Fakat çok geçmeden aşırı sıcaklar ve veba yüzünden Hârizm'den ayrıldı. Gürgenç'te bulunduğu sırada meşhur Kübreviyye şeyhi Kemâleddîn-i Hârizmî Keşfü'l-hüdâ adlı Türkçe eserini ona ithaf ve takdim etti. Ebü'l-Hayr, aynı yıl Astarhan hükümdarları Mahmud Han ile Ahmed Han'ı da mağlûp ederek Ordu-Bâzâr şehrini aldı. 839'da (1435-36) Hârizm'i ikinci defa işgal ederek yağmaladı. Sultan Şâhruh Mirza'nın ölümünden (850/1447) biraz önce Sirideryа'nın aşağı ve orta taraflarını ele geçirdi. Mâverâünnehir ile Deşt-i Kıpçak arasında önemli ticaret merkezleri olan Sığnak (bugünkü Sunak Kurgan harabeleri), Arkuk, Suzak, Akkurgan ve Özkent kalelerini zaptetti. Özbeklerin sağlam bir şekilde buralara yerleşmesi, daha sonraki tarihleri için parlak sonuçlara yol açan bir olay sayılır. Sığnak bu tarihten sonra Ebü'l-Hayr'ın başşehri olmuş ve Timurlular'la Özbekler arasında sınır teşkil etmiştir. Ancak Ebü'l-Hayr bu bölgenin güneyinde sürekli bir başarı sağlayamadı; hatta o civardaki Yesi şehri bile Timur'un ahfadının elinde kaldı.

Şâhruh Mirza'nın ölümünden sonra yerine geçen, Mâverâünnehir ve Türkistan'a hâkim olan oğlu Uluğ Bey, rakibi Gıyâseddin Baysungur'un oğlu Alâüddevle'ye karşı Horasan bölgesini korumak için Amuderya'nın güneyine çekildiği sırada Timurlular arasındaki bu mücadeleden faydalanan Ebü'l-Hayr beraberindeki kuvvetlerle Semerkant'ı kuşatmış, fakat şehri ele geçiremeden geri dönmüştü.

Uluğ Bey'in ölümü üzerine (853/1449) Timurlular arasında başlayan taht kavgaları esnasında tahtta hak iddia eden Ebû Said Mirza, Uluğ Bey'in oğlu Abdullah Mirza'ya karşı isyan edip Yesi'yi aldı ve Ebü'l-Hayr'dan yardım istedi. Ebû Said Mirza, meşhur Nakşibendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın tavsiyesiyle Ebü'l-Hayr'ın karargâhına kadar geldi ve onun yardımı sayesinde Semerkant yakınlarındaki savaşta Abdullah Mirza'nın kuvvetlerini mağlûp etti, Abdullah savaş meydanında öldürüldü. Böylece Ebû Said Mirza Semerkant hükümdarı oldu. Ebû Said'in Özbekler'in yardımıyla iktidarı ele geçirmesi, Ebü'l-Hayr Han'ın Türkistan'ın iç işlerine müdahale etmesine ve Uluğ Bey'in kızı Râbia Sultan Begüm ile evlenerek durumunu güçlendirmesine yol açtı. Fakat Ebü'l-Hayr idaresindeki Özbekler'in ikbal devri uzun sürmedi; 861 (1457) yılında Kalmuklar'ın sert saldırılarıyla karşılaştılar. Uz Tâmur Tayşî'nin kumandasındaki Kalmuklar Çû vadisinden girip Deşt-i Kıpçak'ı işgal ettiler; yapılan savaşı kaybeden Ebü'l-Hayr Sığnak'a çekilmek zorunda kaldı. Kalmuklar bütün Özbek ülkesini tahrip edip yağmaladılar.

870'te (1465-66) Altın Orda hânedanına mensup iki prens Ebü'l-Hayr'a tâbi bir toplulukla Moğolistan'a kaçtı. Daha sonraki yıllarda Ebü'l-Hayr'ın eski

göçebe tebaası da Kâşgar ve Yedisu civarında bu prenslere katılarak Kazaklar adıyla yeni bir kabile federasyonu oluşturdular.

872 (1468) yılında Timurlu Şehzadesi Hüseyin Baykara, Ebû Said Mirza'ya karşı yardım istemek üzere Ebü'l-Hayr'ın ordugâhına geldi. Ebü'l-Hayr yardımcı kuvvetler göndereceği sırada ağır bir hastalığa (maraz-ı felc) yakalandı ve ordu yola çıkmadan vefat etti. Onun kış mevsiminde büyük bir ordu ile Moğollar'a karşı çıktığı bir sefer sırasında Akkışlak'ta

(muhtemelen bugünkü Almatı) öldüğüne veya âsi akrabaları tarafından öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır. Kurduğu devlet ölümünden sonra bir süre karışıklık içinde kalmış ve Özbekler dağılmışlardır. Ancak XVI. yüzyılın başında torunu ve Şah Budak'ın oğlu Şeybânî Han (Muhammed), Özbekler'in büyük bir kısmını etrafında toplayıp Mâverâünnehir'i ele geçirdi.

BİBLİYOGRAFYA

H. H. Howorth, History of the Mongols, London 1876-1927, II/2, s. 686-691; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya İle Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 7-8; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 34-35; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla/Cengiz Han/Timur (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 443; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 36-38; W. Barthold, "Ebülhayr", İA, IV, 84-85; a.mlf., "Abu'l-Khayr", EI² (İng.), I, 135; Hans R. Roomer, "Timurlular", İA, XII/1, s. 354-357; Y. Bregel, "Abu'l-Kayr Khan", EIr., I, 331-332.

Mustafa Budak

EBÜ’l-HAYR el-İŞBÎLÎ

أبو الخير الإشبيلي

Ebü’l-Hayr eş-Şeccâr el-İşbîlî (ö. V./XI. yüzyıl)

Kitâbü’l-Filâha adlı eseriyle tanınan Endülüslü âlim.

Endülüs’ün İşbîliye (Sevilla) şehrinde doğdu. Bağ bahçe işleri ve ağaç dikim ve bakımıyla uğraşan bir kişi olduğu için kendisine “Şeccâr” lakabı verilmiştir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. VI. (XII.) yüzyılın sonlarına doğru yaşadığı bilinen, İbnü’l-Avvâm diye meşhur İşbîliyeli botanikçi Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Avvâm el-İşbîlî’nin kendisinden alıntı yapmış olması ondan daha önceki bir tarihte yaşadığını göstermektedir. Muhtemelen V. (XI.) yüzyılda yaşayan İbn Vâfid el-Lahmî, İbn Bessâl, İbn Haccâc el-İşbîlî ve Tignerî gibi ziraatçılarla çağdaştır.

Yazma nüshaları Bibliothèque Nationale’de (nr. 4764, vr. 64-161), Tunus’ta Zeytûne Kütüphanesi’nde ve Kuzey Afrika’daki bazı önemli kütüphanelerde bulunan Kitâbü’l-Filâha’nın ana bölümleri şunlardır: a) Ağaç dikimiyle ilgili genel düşünceler. Uygun aylar; ayın (mehtap) ağaç dikimi üzerindeki etkisi; ağaçların dikilme ve meyve verme zamanı; ağaçların yaşı; âfetler; hava, ateş, su ve canlıların ağaca verdiği zararlar; zeytin, incir ve hurma ağaçlarının özel bakımı hakkında bilgiler. b) Asıl ağaç dikimi ve ekimi. Ağaçlar, fındık gibi bodur ağaç ve çalılar; tane, tohum; daldırma (çubuk); budama; aşılama; meyve ve sebze konservesi yapımı; sebze yetiştirme; kokulu bitkiler, çiçekler; keten ve pamuk; muz ve şeker kamışı. c) Kümes hayvanları. Çiftlik hayvanları ve güvercinler; bal arıları ve vahşi hayvanlar; zararlı hayvanlar (sürüngenler, kemiriciler, böcekler). d) Meteorolojik ve astrolojik tahminlerle ilgili genel bilgi ve deneyler.

Ebü’l-Hayr eserini telif ederken şahsî tecrübelerinden, bağ, bahçe, park ve tarlalarla İşbîliye’nin Şeref denilen ormanlarında yaptığı gözlemlerden ve

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (ö. 282/895) Kitâbü'n-Nebât'ının İbn Uhtü Gānim tarafından yapılan altmış bölümlük şerhi, İbn Vahşiyye'nin el-Filâhatü'n-Nabatiyye'si ile İbn Vâfid, İbn Bessâl ve İbn Haccâc'ın kitaplarından ve bu eserlerde kullanılmış olan Aristo gibi klasik yazarların görüşlerinden faydalanmıştır. Eser bütünüyle teknik tarım biliminin deneylere dayalı bir ürünü olmakla birlikte genel ziraî literatür yanında işin folklorik yanını ve bâtıl inançları, muska ibareleriyle tılsım tariflerini vermeyi de ihmal etmemiştir. Birçok ilmî makalede çeşitli parçaları yayımlanmış olan eserin tamamı henüz basılmamıştır. 1358 (1939) yılında Fas'ta neşredilen bir Kitâbü'l-Filâha Ebü'l-Hayr'a izâfe edilmişse de (nşr. Kādî Sîdî et-Tihâmî) bu eser ona ait değildir (geniş bilgi için bk. Vallicrosa, Al-Andalus, XIX, 129-142; EI² [İng.], I, 136).

Ebü'l-Hayr el-İşbîlî'nin Muhtasar fî ʿilmi'n-nücûm ve'l-filâha adını taşıyan diğer bir eseri, 19 Zilkade 953 (11 Ocak 1547) tarihinde Yûsuf b. Saʻdullah b. Bektut Feyzî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Tercümenin 985 Zilkadesinde (Ocak 1578) istinsah edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2707/2, vr. 65b-98b). Muhammed el-Arabî, neşre hazırladığını haber verdiği ʿUmdetü't-tabîb fî maʿrifeti'n-nebât adlı eserin de büyük ihtimalle Ebü'l-Hayr el-İşbîlî'ye ait olduğunu belirtmekte ve bunu gösteren bilgiler kaydetmektedir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haccâc el-İşbîlî, el-Mukniʿ fi'l-filâha (nşr. Salâh Cerrâr – Câsir Ebû Safiyye), Amman 1402/1982, nâşirin mukaddimesi, s. S-C, D; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 446-447; J. M. Millás Vallicrosa, "Sobre bibliografía agronómica hisparoárabe", Al-Andalus, XIX, Madrid 1954, s. 129-142; a.mlf., "Aportaciones para el estudio de la obra agronómica de Ibn Haŷŷāŷ y de Abü'l-Jayr", a.e., XX (1955), s. 87-105; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, "Ebü'l-Hayr el-İşbîlî ve Kitâbü ʿUmdeti't-tabîb fî maʿrifeti'n-nebât", el-ʿAkademiyye, IV, Rabat 1989, s. 33-39; H. Pérès, "Abu'l-Khayr al-Ishbīlī", EI² (İng.), I, 135-136.

Cevat İzgi

EBÜ'l-HEYCÂ

(bk. ABDULLAH b. HAMDÂN)

EBÜ'l-HEYSEM

(bk. MÂLİK b. TEYYİHÂN)

EBÜ'l-HÜDÂ es-SAYYÂDÎ

(bk. SAYYÂDÎ)

EBÜ’l-HÜSEYİN el-BASRÎ

أبو الحسين البصري

Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044)

el-Muʿtemed adlı eseriyle tanınan Mu‘tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi.

Basra’da doğdu. Kaynaklardaki kısıtlı bilgilerden hayatının büyük bir kısmını Bağdat’ta geçirdiği, tahsilini bu şehirde tamamlayıp öğretim ve ilmî faaliyetlerini genellikle burada yürüttüğü anlaşılmaktadır. Klasik kaynaklarda, Basra Mu‘tezile ekolünün meşhur âlimi Kādî Abdülcebbâr’ın önde gelen talebelerinden olduğu, hadis otoritelerince fazla tanınmayan Tâhir b. Lebüe’den de bir süre hadis okuduğu kaydedilir. Öğrendiği hadislerden sadece birini rivayet ettiği bilinen Ebü’l-Hüseyin, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis otoriteleri tarafından rivayete ehil görülmemiştir (Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 654; Lisânü’l-Mîzân, V, 298).

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin biyografisini veren kaynaklarda rastlanmayan,

ancak bazı yeni araştırmacıların, İbn Ebû Usaybia’nın aynı künye ve nisbe ile kaydettiği (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 324) bir bilgine ait Şerhu’s-Semâʿi’t-tabîʿî adlı eserin ilk ve son sayfalarında bulunan bazı kayıtlara dayanarak verdikleri bilgiye göre Ebü’l-Hüseyin, İslâm dünyasında daha çok Aristo’dan yaptığı tercüme ve şerhlerle tanınan Yahyâ b. Adî’nin öğrencisi olmuş, ünlü hıristiyan filozofu İbnü’s-Semh’ten de felsefe, matematik, astronomi ve kimya okumuştur (Stern, XVI, 33, 37-39; EI² Suppl. [İng.], s. 25). Özellikle kelâm ve usûl-i fıkıh sahasında temayüz ettiği kaydedilen Ebü’l-Hüseyin’in Basra Mu‘tezilesi’nin önemli bir temsilcisi olduğu halde ilmî faaliyetlerini daha çok Bağdat’ta yürüttüğü, bu arada birçok talebe yetiştirip asırlar boyu faydalanılabilecek nitelikte eserler verdiği bilinmektedir. Her ne kadar onu “kādî” olarak niteleyenler varsa da herhangi bir resmî görev alıp almadığı konusunda kaynaklarda açık bilgi bulunmamaktadır. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî 5 Rebîulâhir 436’da (30 Ekim 1044) Bağdat’ta vefat etti. Cenaze namazı dönemin Hanefî kadısı Hüseyin

b. Ali es-Saymerî tarafından kıldırılarak bu şehirdeki Şünûziye Mezarlığı'na defnedildi.

Kâtib Çelebi, Ebü'l-Hüseyin'in fürûda Şâfiî mezhebini benimsediğini kaydederse de (Keşfü'z-zunûn, II, 1732) Hanefî tabakat kitapları genellikle onu kendi ekollerine mensup bir âlim olarak tanıtmaktadır (meselâ bk. Kureşî, III, 261). Ancak telif ettiği eserler göz önünde bulundurulduğunda Ebü'l-Hüseyin'i belli bir mezhebin mensubu olarak kabul etmek yerine müstakil bir müctehid saymanın daha isabetli olduğu görünür. Usûl-i fıkıh sahasında mütekellimîn metoduna göre yazılmış en önemli eserlerden biri kabul edilen el-Muʿtemed'i telif etmiş olması onun bu alanda ulaştığı ilmî seviyeyi göstermektedir. Kaynaklarda, Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî ve Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Velîd el-Kerhî gibi bazı talebeleri tarafından sonraki nesillere aktarıldığı bildirilen kelâma dair görüşlerinin daha çok İmâmiyye ve Zeydiyye üzerinde etkili olduğu kaydedilmektedir. İbnü'l-Murtazâ, Ebü'l-Hüseyin'in bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarını da etkilediğini belirtir ve bu hususta Fahreddin er-Râzî'yi örnek göstererek bu ünlü âlimin kelâmî görüşlerindeki incelikleri Ebü'l-Hüseyin'in kelâmla ilgili eserlerinden istifade etmiş olmasına bağlar (Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 119; krş. EI² Suppl. [İng.], s. 25). Biyografik kaynaklarda ise bu etkinin daha ziyade usûl-i fıkıh sahasına münhasır kaldığı belirtilir. Çağdaş araştırmacılar, kelâmla ilgili hiçbir eseri günümüze intikal etmemiş olan Ebü'l-Hüseyin'in bu alandaki görüşlerini genellikle talebesi Mahmûd el-Melâhimî'nin el-Fâʾik fî usûli'd-dîn, Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-ʿukūl fî dirâyeti'l-usûl ve VIII. (XIV.) yüzyıl Zeydî müelliflerinden Kāsım el-Mahallî'nin Taʿlîk ʿalâ Şerhi'l-İmâm el-meşhûr bi-Mânkdîm adlı eserlerinden özetleyerek aktarmaktadırlar (bk. EIr., I, 322-324).

Ebü'l-Hüseyin Mu'tezile'ye ait tabakat kitaplarında, hocası Kādî Abdülcebbâr'ın da mensup olduğu ve büyük ölçüde Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerinin etkisinde kalan Basra Mu'tezilesi kelâmcıları arasında sayılır. Bununla birlikte onun zaman zaman bu ekolün ve hocalarının görüşlerine aykırı fikirler ileri sürdüğü ve felsefeye fazla dalmış olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Şehristânî de onu bir kelâmcı değil bir filozof olarak kabul etmektedir (el-Milel, I, 85). Ebü'l-Hüseyin'in, Kādî Abdülcebbâr kanalıyla fikirlerine muttali olduğu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye ait ahval teorisiyle ma'dûmun şey'iyyeti, cevher ve kerâmet gibi

pek çok meselede mütekaddimîn ulemâsının görüşlerine katılmadığı (EIr., I, 322-323), bu yüzden de özellikle Behâşime tarafından tenkide tâbi tutulduğu bilinmektedir (İbnü'l-Murtazâ, s. 119). Allah'ın sıfatları konusunda ise kelâmcılarca kullanılan hal (ahval) ve mâna (meânî) terimlerini kabul etmeyen Ebü'l-Hüseyin sıfat yerine hüküm (ahkâm) tabirini tercih etmektedir (EIr., I, 323). Ona göre Allah'ın işitmesi ve görmesi bilmesiyle eş anlamlıdır (EI² Suppl. [İng.], s. 25). Ebü'l-Hüseyin, insan fiilleri konusunda da bir makdûra iki kadirin tesirini kabul etmek suretiyle ekolünün görüşlerinden ayrılmaktadır (EIr., I, 324).

Eserleri. Usûl-i fıkıh ve kelâm sahasında birçok eser telif eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. el-Muʿtemed* fî usûli'l-fıkh. Mütekellimîn metoduna göre yazılmış usûl-i fıkıh kitaplarının ilk ve en önemli örneklerinden biridir. İlk defa Ahmed Bekîr ve Hasan Hanefî'nin katkılarıyla Muhammed Hamîdullah tarafından iki cilt halinde yayımlanan (Dımaşk 1385/1965) eserin ilmî neşir esaslarına fazla riayet edilmeden Halîl Meys tarafından yapılmış ikinci bir neşri daha bulunmaktadır (Beyrut 1983). el-Muʿtemed'in icmâ bölümü Marie Bernand tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (bk. bibl.). 2. Ziyâdâtü'l-Muʿtemed. Müellifin el-Muʿtemed'e zeyil olarak kaleme aldığı, emir, nehiy ve neshe dair bazı meseleleri ihtiva eden bu risâle, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası (Lâleli, nr. 788) esas alınarak M. Hamîdullah tarafından el-Muʿtemed'in içinde neşredilmiştir (II, 991-1028). 3. Kitâbü'l-Kıyâsi'ş-şerʿî. Edille-i erba'adan kıyası inceleyen bir risâle olup el-Muʿtemed'den önce yazıldığı, bu eserin çeşitli yerlerinde risâleye yapılan atıflardan anlaşılmaktadır. M. Hamîdullah, bu eseri de aynı kütüphanede bulunan nüshasına dayanarak el-Muʿtemed'in içinde yayımlamıştır (II, 1029-1050). 4. Şerhu'l-ʿUmed. Müellifin, hocası Kādî Abdülcebbâr'ın usûl-i fıkha dair günümüze ulaşmayan el-ʿUmed adlı eserine yazdığı şerhtir. Eserin Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1100) bulunan başı ve sonu eksik nüshası icmâ, kıyas ve ictihad bölümlerini kapsamakta olup Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından neşredilmiştir (I-II, Medine 1410). 5. Şerhu's-Semâʿi't-tabîʿî. Bu eserin, Aristo'nun Physica'sının (Fizika) İshak b. Huneyn'e ait es-Semâʿu't-tabîʿî adıyla bilinen Arapça tercümesi üzerinde Yahyâ b. Adî ve İbnü's-Semh tarafından gerçekleştirilen şerhlere, Ebü'l-Hüseyin'in eklediği bazı notlardan teşekkül etmiş yeni bir Fizika

şerhi olduğu kabul edilmektedir. Klasik kaynaklarca Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nisbet edilmeyen, ancak Brockelmann (GAL, I, 600) ve Fuat Sezgin (bk. GAS, I, 627) gibi müelliflerin haber verdiği bu şerhin bir nüshasının Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 583) bulunduğu tesbit edilmiştir. Konuyla ilgili bir makalesinde bu nüshayı tanıtan S. M. Stern, İbnü's-Semh ile Ebü'l-Hüseyin arasında hoca-talebe münasebeti bulunduğunu da düşünmekte, bu görüşünü adı geçen nüshanın ilk ve son sayfasında yer alan bazı notlarla delillendirmeye çalışmaktadır (JRAS, XVI, 37-38). D. Gimaret ise bu tesbiti şüphe ile karşılar (EIr., I, 324). 6. Kitâbü'l-İmâme. Kâtib Çelebi'nin kaydettiği bu eserin (Keşfü'z-zunûn, II, 1398), Ebü'l-Hüseyin'in günümüze ulaşmayan Şerhu'l-usûli'l-hamse adlı kitabından bir bölüm olabileceği ve bir nüshasının Viyana Millî Kütüphanesi'nde (Glaser, nr. 114) bulunduğu kaydedilmektedir (EI² Suppl. [İng.], s. 25). Müellifin, çağdaşı Şerîf el-Murtazâ'nın aynı konuyla ilgili Kitâbü'ş-Şâfî fi'l-imâme adlı eserine yazdığı belirtilen Nakzü'ş-Şâfî fi'l-imâme (İbnü'l-Murtazâ, s. 119) adlı reddiyenin de bu eser olması muhtemeldir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: 1. Tasaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn (Fasîhu'l-edille). Kaynaklardaki bilgilerden, ilk dönem Mu'tezile eserlerinin tenkidî bir değerlendirmesini ihtiva eden hacimli bir çalışma olduğu anlaşılan (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 588; Keşfü'z-zunûn, I, 413; II, 1272) bu eserden, müellifin talebesi Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî'nin bazı iktibaslarda bulunduğu kaydedilmektedir (EIr., I, 322; EI² Suppl. [İng.], s. 25). 2. Kitâbü Gureri'l-edille (Müşkilâtü'l-gurer). Kelâma dair olan bu esere (Keşfü'z-zunûn, II, 1200) İbn Ebü'l-Hadîd'in bir şerh yazdığı belirtilmektedir (EI² Suppl. [İng.], s. 25; krş. EI² [İng.], III, 685).

Ebü'l-Hüseyin'in bunlardan başka, ünlü dilci Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn adlı eserine Fâʾitü'l-ʿayn ʿalâ Kitâbi'l-ʿAyn adıyla bir şerh (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 69), Şerîf el-Murtazâ'nın gaybet* konusuyla ilgili Kitâbü'l-Muknîʿ adlı eserine bir reddiye (EI² Suppl. [İng.], s. 25; İbnü'l-Murtazâ bu eseri Nakzü'l-Mukannaʿ fi'l-gaybe şeklinde kaydeder, bk. Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 119) yazdığı, ayrıca el-İntisâr fi'r-red ʿalâ İbni'r-Râvendî (Kehhâle, XI, 20) ve Şerhu'l-Usûli'l-hamse (İbn Hallikân, IV, 271; Safedî, IV, 125) adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve el-Muʿtemed'in icmâ bölümü, Marie Bernand'ın hazırladığı L'Accord unanime de la communauté comme fondement des status légaux de l'Islam d'après Abū'l-Husayn al-Basrī (Paris 1970) adlı doktora tezine konu teşkil etmiştir (bk. Sourdel, XL, 210-211).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Kitâbü'l-Muʿtemed fî usûli'l-fıkh (nşr. Muhammed Hamîdullah v.dğr.), Dımaşk 1384-85/1964-65, nâşirlerin girişi, II, 7-24; Hatîb, Târîhu Bagdâd, III, 100; Hâkim el-Cüşemî, Şerhu'l-ʿuyûn (Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 387; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 85; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 293-294; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 324; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 271; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 587-588; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 654-655; a.mlf., el-ʿİber, II, 273; Safedî, el-Vâfî, IV, 125; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 53-54; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudıyye, III, 261; İbnü'l-Murtazâ, Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 118-119; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 298; Keşfü'z-zunûn, I, 413; II, 1200, 1272, 1398, 1732; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 259; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 69; Brockelmann, GAL, I, 600; Suppl., I, 829; Sezgin, GAS, I, 627; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 161; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 20; Marie Bernand, L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū'l-Husayn al-Basrī, Paris 1970; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, mütercimin girişi, s. 83-87; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fethu'l-mübîn fi tabakāti'l-usûliyyîn, Beyrut 1394, I, 237; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, el-Fikrü'l-usûlî, Cidde 1404/1984, s. 224-225; S. M. Stern, "Ibn al-Samh", JRAS, XVI (1956), s. 31-44; Tayyib Okiç, "Dımaşk'taki Fransız Enstitüsünün Son İslâmî Neşriyatı", AÜİFD, XIV (1966), s. 283-288; D. Sourdel, "Bulletin Critique", REI, XL (1972), s. 210-211; L. Veccia Vaglieri, "Ibn Abi'l-Hadīd", EI² (İng.), III, 685; D. Gimaret, "Abu'l-Hosayn al-Basrī", EIr., I, 322-324; W. Madelung, "Abu'l-Husayn al-Basrī", EI² Suppl. (İng.), s. 25-26.

Ahmet Akgündüz

EBÜ’l-HÜSEYİN en-NÛRÎ

أبو الحسين النوري

Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nûrî (ö. 295/908)

Nûriyye adıyla bilinen tasavvufî bir akımın öncüsü.

Bağdat’ta doğdu. Babası Horasan’ın Bağ veya Bağşûr şehrinden olduğu için İbn Bagavî olarak da tanınır. Bağdat tasavvuf ekolünün en büyük temsilcilerindendir. Künyesi bazı kaynaklarda (Hücvîrî [Jukovski], s. 164) Ebü’l-Hasan olarak zikredilir. Nûrî nisbesini almasını Nûr adlı bir köyde doğduğu şeklinde açıklayanlar olduğu gibi nur yüzlü olmasına bağlayanlar da vardır. Bazı sûfîler ise nur üzerinde bir nazariye kurduğu için bu nisbeyi aldığını söylerler. Nitekim onun, “Ben nuru müşahede ettiğim zaman sürekli ona bakar, bir müddet sonra ben de nur olurum” (Baklî, Meşrebü’l-ervâh, s. 312) sözü, bu ikinci görüşün daha doğru olabileceği izlenimini uyandırmaktadır.

Ebü’l-Hüseyin ilk dinî bilgileri aldıktan ve medrese ilimlerini tahsil ettikten sonra tasavvufa ilgi duymaya başladı; Bağdat’ta meşhur mutasavvıf Serî es-Sakatî’nin sohbetlerine devam etti. Tasavvuf terbiyesini Cüneyd-i Bağdâdî ile birlikte Serî’nin yanında tamamladı. Ahmed b. Hadraveyh’in sohbetine katıldı. Muhammed b. Ali el-Kassâb ve Ahmed b. Ebü’l-Havârî gibi sûfîlerden istifade eden, daha sonra İbn Cellâ, Ebû Bekir el-Kettânî, Ebû Saîd b. Arabî, Ca‘fer el-Huldî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Bekir el-Vâsıtî gibi birçok mutasavvıfın yetişmesinde etkili olan Ebü’l-Hüseyin’in Mısır’a gidip Zünnûn el-Mısrî ile görüştüğü de rivayet edilmektedir.

Nûrî bir taraftan tasavvufun inceliklerini kavramak için Serî’nin sohbetlerine devam ederken diğer taraftan geçimini temin etmeye çalışıyordu. Ferîdüddin Attâr’ın anlattığına göre Nûrî sabah evden çıktığında yanına aldığı ekmeği sokakta karşılaştığı bir fakire verir, camiye girip birkaç saat ibadet ettikten sonra öğle üzeri dükkânına gidip çalışırdı. Bu şekilde aslında gizlice oruç tuttuğu halde ailesi onun dükkânda, çarşı

halkı ise evde yemek yediğini zannederdi (Tezkiretü'l-evliyâʾ, II, 46).

"Vecd ruhta meydana gelen bir kıvılcımdır, dille anlatılmaz" diyen Nûrî, hayatının son günlerinde sokakta birinin okuduğu, "Seni seve seve öyle bir noktaya ulaştım ki akıllılar bu menzile vardıklarında hayrete düşmüşlerdir" anlamındaki beyti duyunca vecde geldi. Kamışları yeni kesilmiş olan bahçede dönüp dururken ayaklarının altı yarıldı ve bir müddet sonra vefat etti. Son anlarında, "Allah'ı an" diyen dostlarına, "Zaten O'na dönmüyor muyuz?" diye karşılık verdiği; yakın dostu olan Cüneyd'in, "Onun ölümünden sonra artık sıdktan bahseden kalmadı, çünkü çağın sıddîkı o idi" dediği nakledilir.

Hücvîrî, Ebü'l-Hüseyin'in görüşlerini mücâhede ve riyâzete devam, nefsin arzularına karşı müsamahayı terk, insanlara müdâhene etmemek şeklinde özetler. Ebü'l-Hüseyin de Cüneyd gibi sahv*ı esas alan bir tasavvufî hayatı gerçekleştirmeye çalışmış, sohbeti uzlete tercih etmiştir. Üzerinde özellikle durduğu husus îsâr* ve fedakârlıktır. Îsâra dayanmayan sohbet ve arkadaşlıkların doğru olmadığını söylemiş, maddî-mânevî bütün nimet ve imkânlarda kişinin arkadaşını kendisine tercih etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Onun bir olayda idama mahkûm edilen arkadaşlarıyla birlikte infaz mahallinde önce kendisinin idam edilmesini ısrarla istemesi, bu görüşünün en dikkat çekici örneklerinden biridir. Îsârı esas alan tasavvuf anlayışını benimseyen akıma Nûriyye denilmiştir.

Tasavvuf tarihinde "Allah sevgisi" yerine "Allah aşkı" tabirini ilk defa kullanan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'dir. Baklî onun, "Ben Allah'a âşığım, O da bana" ifadesinin ne anlama geldiğini soranlara, "Müminler Allah'ı, Allah da müminleri sever" âyetini (el-Mâide 5/54) okuyarak cevap verdiğini söyler.

Ebü'l-Hüseyin, diğer mutasavvıflar gibi tasavvufî çevrelerdeki şekilciliğe dikkat çekmiştir. "Tasavvuf bilgi ve şekil değil ahlâktan ibarettir"; "Sûfî semâ eden, ancak bununla beraber dinin emir ve yasaklarına uyan kimsedir" şeklindeki tarifleri; "Dervişlerin giydiği yamalı hırka incileri örterdi, şimdi ise mezbelelikteki leş örtüsü haline geldi" tarzındaki tesbiti; "Zamanımızda iki aziz varlık vardır: İlmiyle amel eden âlim, hakikati anlatan ârif"; "Başını Hz. Peygamber'in yoluna koymayana İslâm'ın yolu açılmaz" gibi teşhisleri bu konuyla ilgili endişe ve titizliklerini yansıtmaktadır.

Tasavvuf düşüncesine getirdiği yeni yorumlar sebebiyle “gönüller sultanı, sûfîlerin parlak ayı” gibi lakaplarla anılan Nûrî’yi, üstün bir ferâset sahibi olması dolayısıyla Cüneyd “kalplerin casusu” olarak nitelendirmiştir (Attâr, II, 46).

Nûrî’nin tasavvuf terimlerinin oluşması ve gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Onun tasavvufî eserlerde yer alan tasavvuf, sûfî, îsâr ve aşk tariflerinin yanı sıra tövbe, yakın, müşâhede, ubûdiyyet, rubûbiyyet, vecd, semâ, işaret, edeb, ilham, terk, şevk, hüzün, kurb, bu‘d, fakd, havf, rızâ, ferâset, muhabbet, sohbet gibi birçok tasavvuf terimi hakkındaki tarifleri dikkat çekicidir.

Ebü’l-Hüseyin, tasavvuf düşüncesine yeni bir ufuk kazandıran bu terimlerin yanında III. (IX.) yüzyılda çok tartışılan kelâmî konularda da orijinal görüşlere sahiptir. Ona göre teşbihle ilgili fikirler dışında Allah’a işaret eden her fikir tevhid sınırları içindedir. “Allah’ın delili nedir?” sorusuna, “Yine Allah’tır” diye cevap veren Nûrî’ye göre Hz. Peygamber dünyada Allah’ı görmemiştir. Peygamberlerin işlediği küçük hatalar ise (zelle) onların ruhlarında değil bedenlerinde ortaya çıkmıştır.

Attâr’ın ifadesiyle “tasavvufta müctehid ve mezhep sahibi” olan Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî’nin bazı görüş ve tesbitlerinden dolayı toplumdan tepki gördüğü de olmuştur. Nûrî, tasavvufun en tartışmalı alanlarından biri olan şathiye* niteliğindeki sözlerin ilk temsilcilerinden biridir. Hatîb el-Bağdâdî’ye göre Nûrî, tasavvuf dilinin inceliklerini kullanma konusunda Iraklılar’ın en meşhurudur. Baklî ise onu âriflerin dayanağı, şatah ehlinin kılıcı, vecd sahiplerinin reisi olarak vasıflandırmış, “Ben Allah’a âşığım”; “Kurb bu‘ddur” gibi sözlerini şerhetmiştir (Şerh-i Şathiyyât, s. 165-177). Ebû Nasr es-Serrâc şathiye konusunu işlerken Nûrî’yi ayrı bir başlık altında incelemiştir (el-Lümaʿ, s. 492). Ondan nakledilen ilginç şathiyelerden birine göre ezan okuyan müezzine, “Allah belânı versin”, havlayan köpeğe ise “lebbeyk” demiş, kendisini hayret ve dehşetle seyredenlere konuyu şöyle açıklamıştı: “Müezzin Allahu ekber derken bile koyu bir gaflet içindeydi; köpeğin sesini duyunca ise şu âyeti hatırladım: “Yerde ve gökte bulunan her şey Allah’ı tesbih eder” (et-Tegābün 64/1).

III. (IX.) yüzyılda yaşamış olup eseri günümüze ulaşan ender sûfîlerden biri de Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'dir. Makāmâtü'l-kulûb adlı risâlesinde Nûrî Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "kalp" kelimesi ve bununla yakın anlamlara gelen üç terim (sadr, fuâd, lüb) üzerinde durmuştur. Ona göre sadr İslâm'ın, kalp imanın, fuâd mârifetin, lüb ise tevhidin kaynağıdır. Nûrî kalpleri günahkârların, itaatkârların ve âriflerin kalpleri diye üçe ayırır. Âyetlerdeki işaretlerden hareketle kalbin yedi özelliği olduğunu söyleyerek bunları şöyle sıralar: Leyyin, tevessü', şifa, hidâyet, sekîne, tuma'nîne ve tenvir.

Ebü'l-Hüseyin bu küçük risâlesinde, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kalple ilgili bütün tesbitleri ele alarak değişik tasniflerle konuyu daha anlaşılır hale getirmiştir. Ona göre bir kalbin selim olabilmesi için şüphe, hevâ-heves, riya-gösteriş, mâsivâ sevgisi gibi olumsuz niteliklerden arınmış olması gerekir. Ârifin gönlünde bulunan dört ateşten korku ateşi günahın tatlı gelen tarafını, sevgi ateşi itaatin zor gelen yönünü, mârifet ateşi maddî bağlılıkları, şevk ateşi ise rehaveti yakar ve kişiyi sevgiliye ulaştırır. Kalpte bulunan üç nurdan mârifet güneş gibidir, hevâ ve hevesi örter; akıl ay gibidir, şehveti örter; ilim yıldız gibidir, cehaleti örter. Gönüllere rahmet yağmazsa orada gösteriş, kuru iddia ve münafıklık boy gösterir. Haram yemek, helâli terketmek ve zulme niyet etmek ise kalbe sıkıntı yağmurlarının yağmasına sebep olur.

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî işârî tefsir hareketinin de ilk temsilcilerindendir. Sülemî Hakāʾiku't-tefsîr adlı eserinde otuzdan fazla yerde onun tefsir ve yorumlarına başvurmuştur. Buna göre Nûrî, "Allah onlardan, onlar da Allah'tan râzıdırlar" (el-Beyyine 98/8) âyetinde söz konusu edilen kulun Allah'tan râzı olmasını O'nun hükümlerini sevinçle karşılaması şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca gafleti "ruhun Hak dışındaki bir şeyle sükûn bulması", fitneyi ise "kişinin Allah'tan başka bir şeyle meşguliyeti" olarak tanımlamıştır.

Kelâbâzî, Nûrî'nin eser sahibi sûfîlerden olduğunu söylemesine rağmen Makāmâtü'l-kulûb tasavvufî kaynaklarda zikredilmez. Bu risâle Kāsım Sâmerrâî (Bağdad 1969), Paul Nwyia ("Textes mystiques inédits D'Abu'l-Husayn al-Nurî", Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrut 1968, XL, 115-154, P. Nwyia bu tenkitli neşrin sonuna, eserin "Şerhu kelâmi Ebi'l-Hüseyin" adlı beş sayfalık bir şerhini de ilâve etmiştir. Bu risâlenin şârihi

belli değilse de Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Fârız'ın görüşlerine temas edildiğine göre VII. [XIII.] yüzyıldan sonra yazılmış olmalıdır) ve Ahmet Subhi Furat (bk. bibl.) tarafından neşredilmiştir. Bu neşirlerde risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshaları esas alınmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî başta olmak üzere bazı dostlarıyla mektuplaştığı bilinen Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin bir şiirini Kelâbâzî kaydeder (et-Taʿarruf, s. 204).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nūrī ve Makāmāt al-Kulūb adlı risâlesi", İTED, VII/1-2, İstanbul 1978, s. 339-355; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 243; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 46, 63, 68, 85, 87, 103, 430, 492; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 59, 136, 204; Sülemî, Tabakāt, s. 164; Ebû Nuaym, Hilye, X, 249; Hatîb, Târîhu Bagdâd, V, 130-136; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 152; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 132; a.e. (Jukovski), s. 164, 236; Herevî, Tabakāt, s. 190-195; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, Leiden 1907, II, 46; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, II, 539; a.mlf., el-Muntazam, VI, 77; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 165-177; a.mlf., Meşrebü'l-ervâh, s. 312; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 156; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 106; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, s. 62; Câmî, Nefehât, s. 78; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 138; Münâvî, el-Kevâkib, I, 194; Sezgin, GAS, I, 650; Annemarie Schimmel, "Abo'l-Hosayn an-Nūrī Qebla of the Lights", Sufi, sy. 5, London 1992, s. 14-16; a.mlf., "al-Nūrī", EI² (İng.), VIII, 139-140.

Mustafa Kara

EBÜ'l-HÜSEYİN el-VERRÂK

(bk. VERRÂK, Ebü'l-Hüseyin)

EBÜ’l-HÜZEYL el-ALLÂF

أبو الهذيل العلاّف

Ebü’l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî (ö. 235/849-50 [?])

Basra ekolünün kurucusu Mu‘tezilî âlim.

Tercih edilen görüşe göre 135 (752) yılı civarında Basra’da doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hayvan yemi satmakla uğraştığı veya bu işi yapanların bulunduğu mahallede oturduğu için “Allâf” diye tanınır. Abdî künyesinin, İran’ın güney bölgesinde yaşadığı bilinen Abdülkays kabilesinin mevâlîsinden Fars asıllı biri olduğuna işaret ettiği kabul edilir. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Basra’da Vâsıl b. Atâ’nın öğrencisi Osman b. Hâlid et-Tavîl’den tahsil gördü. Bişr b. Saîd ve Ebû Osman ez-Za‘ferânî de hocaları arasında zikredilir. On beş yaşında iken Basra’daki ilmî tartışmalara katıldı ve bu vesile ile Dırâr b. Amr gibi bazı ileri gelen Mu‘tezile âlimlerinden faydalandı; daha sonra da onların bazı görüşlerini eleştirdi. Kız kardeşiyle evlendiği Amr b. Ubeyd’in pek çok risâlesine muttali olup onlardan istifade etti. Arapça’ya tercüme edilen felsefe kitaplarını okudu ve bu alanda da kendini yetiştirdi. Yahudi, hıristiyan ve Mecûsî dinlerine mensup pek çok kimseyle başarılı münazaralar yaparak bir kısmının müslüman olmasına vesile oldu. Allah’ın sınırlı bir varlık olmadığını ispatlamak amacıyla Şiî âlimlerinden Hişâm b. Hakem ile Mekke’de tartışmalarda bulundu. Uzun süre Bağdat’ta kalan Ebü’l-Hüzeyl, burada Hârûnürreşîd’in ünlü veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin, daha sonra da Halife Me’mûn’un huzurunda akdedilen ilim meclislerinde birçok âlimle tanıştı. Bunlarla yaptığı tartışmalar sonunda Me’mûn nezdinde itibar kazandı. Bu arada Beytülhikme’nin reisi Sehl b. Hârûn ile dostluk kurdu. Daha sonra Sâmerrâ’ya gitti ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi. 100 yıla yaklaşan ömrünün son dönemlerinde gözlerini kaybetmesine rağmen zihnî fonksiyonlarını yitirmedi. Kaynaklarda farklı tarihler verilmekle birlikte tercih edilen görüşe göre 235 (849-50) yılında Sâmerrâ’da vefat etti; cenaze namazı, Vezir İbn Ebû Duâd tarafından

imâmet meselesinde sempati duyduğu Şîa mezhebine uygun olarak kıldırıldı.

Ebü'l-Hüzeyl, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den sonra Mu'tezile'nin itikadî mezhep haline gelmesinde oldukça önemli rol oynayan bir âlim ve düşünürdür. Yetiştirdiği öğrenciler Mu'tezile'nin gelişmesine ve güçlenmesine katkıda bulundular. Yeğeni Nazzâm, Ebû Ya'kūb eş-Şahhâm, Ali el-Esvârî, Ebû Bekir el-Esam, Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb onun öğrencilerinden bazılarıdır. Cedel ilminin kurucusu kabul edilen Allâf kelâm ilminde önemli bir mevkiye sahiptir. Cedel ilmindeki muvaffakiyetinde ve yaptığı münazaralarda başarılı olmasında Arap dilini iyi bilmesinin payı büyüktür. Aynı zamanda Arap edipleri arasında zikredilen Ebü'l-Hüzeyl'in münazaralarda eski Arap şiirleriyle istişhâd ettiği belirtilir. Ebü'l-Hüzeyl hadis rivayetleriyle de dikkati çekmesine rağmen İbn Kuteybe, onun rivayetlerine ehl-i bid'attan olduğu gerekçesiyle güvenilemeyeceğini ileri sürer. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tabiat felsefesi, ilâhî sıfatlar, nübüvvet, âhiret ve insanın fiilleri gibi temel kelâm konuları üzerinde durmuş, bu konulara dair çeşitli eserler yazmıştır. Eserleri günümüze ulaşmadığından görüşlerinin bir kısmını Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi Sünnî müelliflerin tenkitlerinin yanı sıra Ebü'l-Hüseyin Hayyât ve Kādî Abdülcebbâr gibi Mu'tezilî âlimlerce yapılan nakillerden öğrenmek mümkündür. Onun görüşleri şöylece özetlenebilir:

1. Bilgi Problemi. Duyuların dışında insanın bilgi kaynağı önce akıl, sonra da doğru haberdir. Duyular ve aklın bedîhî ilkeleriyle elde edilen bilgiler zarûrî, istidlâl yoluyla elde edilenler ise iktisabîdir. Haberin doğru bilgi ifade edebilmesi için aralarında cennet ehlinden (âsi olmayan müminlerden) en az birinin bulunduğu yirmi kişi tarafından nakledilmesi gerekir. Tevâtür derecesine ulaşsa bile kâfirler ve fâsıklarca nakledilen haberler delil olarak kullanılamaz.

2. Tabiat Felsefesi. Fizik âlem atomlardan (cüz' lâ-yetecezzâ) oluşur ve sürekli değişikliğe uğrar. Maddenin bölünemeyen en küçük parçaları olan atomlar boyutsuz cevher (geometrik nokta) olup bunlar birbiriyle bitişerek cisimleri meydana getirirler. Kendi kendilerine hareket ve sükûn kabiliyeti bulunmayan cevherlerde bu özellikleri yaratan Allah'tır. Cevherler

arasındaki ilişkiler kendiliğinden gerçekleşmediği gibi zorunlu da değildir. İlâhî irade taalluk etmediği takdirde ateş pamuğu yakmaz (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 481). Cevherlerin birleşmesiyle oluş (kevn), ayrılmasıyla da bozuluş (fesad) vuku bulur. Atomlar sonlu, sınırlı ve dolayısıyla hâdis olduğuna göre âlem de sonlu, sınırlı ve hâdistir.

3. Ulûhiyyet. Her insan Allah'ın varlığına ilişkin zarûrî bilgilere doğuştan sahiptir. Temyiz çağına giren çocuklar dahi herhangi bir öğrenim görmeden ve naklî bilgilere ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığına inanmakla yükümlüdürler. İlâhî sıfatlar O'nun zâtının aynıdır. Allah hayatla hay, ilimle âlim, kudretle kadirdir; fakat hayat, ilim ve kudret O'nun zâtından ibaret olup sıfatlarıyla zâtı arasında gayriyet söz konusu değildir. Bununla birlikte hayat, ilim ve kudret zâtın üç tezahürünü teşkil eder. Naslarda Allah'a atfedilen vech, azamet, kibriyâ gibi kavramlar "zât" mânasına, yed "nimet", ayn ise "ilim" anlamına gelir.

Sıfatlar, Allah'ın zıtlarıyla nitelendirilebileceği zâtî, nitelendirilemeyeceği fiilî sıfatlar olmak üzere iki grupta toplanır. Allah sonsuz bir varlık olan zâtını bildiğinden ilmi de sonsuzdur. Ancak mahiyetleri itibariyle sonlu ve sınırlı olduklarından yaratıkları hakkındaki ilmi ve

kudreti de sınırlıdır. Allah herhangi bir mahalde bulunmayan irade sıfatı ile mürîddir. Bir şeyi yaratmayı dilemesi onu yaratması olup bu bir mahalde bulunmayan "ol" (kün) emriyle gerçekleşir. Şu halde ilâhî kelâm, bir mahalle ihtiyaç duymayan ve duyan olmak üzere iki kısma ayrılır. Yaratmayı gerçekleştiren "kün" kelâmı bir mahalle muhtaç olmayıp yaratma ile aynıdır ve yaratılmamıştır. Bunun dışında kalan emir, nehiy ve haber türündeki kelâm mahalle muhtaç olup mahlûktur ve levh-i mahfûzda yazılmıştır (Eş'arî, s. 663; Abdurrahman Bedevî, I, 162-168). Kullarına zulmetmeye gücü yetmekle birlikte bunu fiilen yapması muhaldir; insanlar için faydalı olanı (aslah) terketmesi câiz değildir. Çünkü Allah kullarını nimetlerinden faydalanmaları için yaratmıştır. İnsanlardaki bilgi ve idrak yeteneğini yaratan Allah olduğu gibi ihtiyarî fiillerinin gerçekleşmesi için lüzumlu olan irade ve kudreti fiilden önce kendilerine veren de O'dur. Buna göre zulümden münezzeh olan Allah'ın kulların fiillerini yaratması söz konusu değildir. Bütün insanların belirli bir eceli vardır. Buna göre maktul de kendi eceliyle ölür, eğer öldürülmeseydi yine aynı anda ölmesi

muhakkaktı (Eş‘arî, s. 257).

4. Nübüvvet. Hz. Muhammed’in en büyük mûcizesi olan Kur’ân-ı Kerîm’in muhtevası birbiriyle çelişmeyen doğru bilgilerden oluşmuştur. Eğer âyetler çelişkili olsaydı Hz. Peygamber’in nübüvvetini yalanlamak ve onu fikren mağlûp etmek amacıyla her çareye başvuran Mekkeli müşrikler Kur’an’a da bu açıdan itiraz eder ve böylece emellerine ulaşırlardı. Onun nübüvveti Tevrat’ta müjdelenmiştir. Bugün ellerde dolaşan Kitâb-ı Mukaddes’in bu hususu zikretmemesi tahrife uğramış bulunmasındandır. Zira Kur’an bu gerçeği haber vermektedir (İbnü’l-Murtazâ, s. 45; Cemîl Salîbâ, XXI/3-4, s. 108-109).

5. Âhiret ve Sem‘iyyât Konuları. İnsanlar dünya hayatında, sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlayacak olan fiil yapma irade ve gücüne sahip kılınmalarına karşılık âhirette böyle bir güce ihtiyaç duymayacaklardır. Zira âhiret imtihan yeri değil mükâfat ve ceza yeridir. Bundan dolayı cennetlikler cennette, cehennemlikler de cehennemde hareketsiz kalacak ve dâimî bir sükûn içinde bulunacaklardır (Eş‘arî, s. 475). Eğer insanlar cennette ihtiyarî fiiller yapacak olsalardı sorumlu tutulmaları gerekirdi, halbuki âhiret sorumluluk yeri değildir.

Nefis, ruh ve hayat farklı mânalar ihtiva eden kavramlardır. Hayat bir arazdır. Uyuyan insanda hayat vardır, fakat ruh ve nefis ondan ayrılmıştır. Nitekim Kur’an’da da bu hususa işaret edilir (ez-Zümer 39/42).

İman bütün ilâhî buyruklara uymaktan ibarettir. Büyük günahlardan kaçınanların küçük günahları, hakedilmiş bir netice olarak değil ilâhî lutuf olarak affedilir. Bu sebeple küçük günahlar hakkında vaîd bulunabilir. Namaz ve oruç gibi farzları terketmek fısktır (a.g.e., s. 267, 272). Allah’ı yaratıklarına benzetenler, ilâhî hükümleri zulümle niteleyenler, ilâhî haberleri yalanlayanlar ve müslümanların üzerinde icmâ ettiği bir hususu reddedenler tekfir edilir (Abdurrahman Bedevî, I, 174).

Yeryüzü, günah işlemekten korunmuş (mâsum) olan velîlerden hiçbir zaman mahrum kalmaz. Mütevâtir haberden önce bu velîlerin söylediklerine itibar edilir. Hz. Ali Hz. Osman’dan daha faziletlidir. Hz. Ali ile onun karşısında yer alan Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b.

Avvâm’dan bir grup hatalı olmakla birlikte hiçbirinden teberrî edilemez (Eş‘arî, s. 455-457; Şehristânî, I, 53).

Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, tercüme faaliyetleri neticesinde oluşan felsefî kültürden de faydalanmış ve atomcu bir tabiat felsefesi geliştirerek âlemin kıdemi fikrine karşı hâdis oluşuna ilişkin deliller ortaya koyabilen ilk İslâm düşünürü mevkiini kazanmıştır. Atomcu nazariyeyi Yunan felsefesinden almakla birlikte ona İslâmî bir muhteva kazandırmayı başarmış ve atomculuğa, mekanizme dayanan materyalist anlayıştan daha tutarlı bir yorum getirmiştir. Allâf’ın bu konudaki görüşleri daha sonra Nazzâm, İbn Keysân, Esam, Hişâm b. Hakem, İbn Hazm gibi bazı kelâmcıların dışında Mu‘tezilî, Sünnî ve Şiî hemen hemen bütün kelâmcılarca benimsenmiştir. Ebü’l-Hüzeyl, kendi fizik sistemiyle âhiret hayatının dâimî bir sükûna kavuşacağına ilişkin görüşü arasında da irtibat kurmuş, başlangıcı olan her hareketin sona ereceğini düşünmüştür; ancak Cehm b. Safvân’a yaklaşan bu görüşünden dolayı çeşitli âlimlerce eleştirilmiştir. İlâhî sıfatları zâtın aynı kabul eden Muattıla ile bunları zâtın ötesinde bir mâna olarak ispat etmeye çalışan Sıfâtiyye arasında mutavassıt bir sıfat teorisi geliştirmeye çalışmışsa da ortaya koyduğu görüşler Mu‘tezile adına bir yenilik getirmemiştir. Zira Kādî Abdülcebbâr’ın da belirttiği gibi (Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 183), zâtın aynı olan bir ilimle âlim olmak ile zâttan dolayı âlim olmak arasında lafız değişikliğinin ötesinde bir fark yoktur. Ebü’l-Hüzeyl’in ilim, kudret ve hayat sıfatlarını ilâhî zâtın üç tezahürü olarak görmesi, teslîs akîdesine ve Yeni Eflâtuncu anlayışa benzetilerek reddedilmiştir. Kadîm varlıkların çokluğu (taaddüd-i kudemâ) tehlikesinden korunmak amacıyla sıfatları nefyeden Ebü’l-Hüzeyl’in çeşitli unsurlardan oluşan bir ilâhî zât anlayışından kurtulamadığı kabul edilir. Hiçbir mahalde olmayan bir irade sıfatı görüşü ona ait orijinal fikirlerdendir. Kendisine nisbet edilen mâsum velî fikri Şîa’daki imâm-ı ma‘sûm inancına yakın bir anlayış olarak değerlendirilmiştir. Ebü’l-Hüzeyl’in görüşlerini benimseyenlere Hüzeyliyye veya Hüzeliyye adı verilmiştir.

Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın fikirlerini Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Abdülkāhir el-Bağdâdî ve Şehristânî gibi Sünnî âlimlerin yanı sıra İbnü’r-Râvendî ve bazı Mu‘tezilî âlimler de eleştirmiştir. Öğrencilerinden Ca‘fer b. Harb’in Tevbîhu Ebi’l-Hüzeyl ve el-Mesâ ͗il fi’n-na ͑îm’i, Bişr b. Mu‘temir’in er-Red ͑ alâ Ebi’l-Hüzeyl’i, Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin Kitâb ͑ alâ Ebi’l-

Hüzeyl fi'n-naʿîm'i, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Kitâb fi'r-red ʿalâ Ebi'l-Hüzeyl fi'l-mahlûḳ'u ve Îsâ b. Sabîh el-Murdâr'ın (el-Mirdâr) Fedâʾihu Ebi'l-Hüzeyl'i onu tenkit etmek için yazılmış olan eserlerdendir.

Eserleri. Altmıştan fazla eser yazdığı kaydedilen (İbnü'n-Nedîm, s. 204) Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın günümüze ulaşan hiçbir kitabı bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda, Münâzaratü Ebi'l-Hüzeyl ve mecnûni'd-deyr adını taşıyan bir

risâle ona nisbet edilerek nüshaları zikredilmektedir (meselâ bk. Sezgin, I, 618; risâlenin bir nüshası için bk. İSAM Ktp., nr. 24374). Ancak bu risâlede, cedel ilminin kurucuları arasında yer alan ve kelâm tarihinde başarılı bir münazaracı olarak bilinen Ebü'l-Hüzeyl'in, mevhum bir Şiî âlimle Hz. Ali'nin imâmetini tartışırken yenilgiye uğramış olarak gösterilmesi onun apokrif bir eser olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'e nisbet edilen eserleri üç gruba ayırmak mümkündür. A) Kelâm problemleriyle ilgili olanlar: el-Usûlü'l-hamse, Sıfatullāh bi'l-ʿadl ve nefyü'l-kabîh, Kitâb fî sıfati'l-gadab ve'r-rızâ mine'llāh celle senâʾüh, Kitâbü's-Sahat ve'r-rızâ, Kitâbü'l-İnsân mâ-hüve, Kitâbü Tesbîti'l-aʿrâz, Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-aʿrâz, Kitâbü's-Semʿ ve'l-basar, Kitâbü'l-Vaʿd ve'l-vaʿîd, Mesâʾil fi'l-harekât ve gayrihâ, Kitâbü'l-Hücce, Kitâbü'l-İstitâʿa, Kitâbü'l-Harekât, Kitâb fî halkı'ş-şeyʾ ʿani'ş-şeyʾ, Kitâbü't-Tefehhüm ve harekâti ehli'l-cenne, Kitâbü'l-Havz ve'ş-şefâʿa ve ʿazâbi'l-kabr, Kitâbü ʿAlâmâti sıdkı'r-Resûl. B) Kelâmcılara karşı yazdığı reddiyeler: Kitâb ʿalâ men kāle bi-taʿzîbi'l-etfâl, Kitâb ʿalâ Ebî Şemr fi'l-ircâʾ, Kitâbü'l-Mahlûk ʿalâ Hafs el-Ferd, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Gaylâniyye fi'l-ircâʾ, Kitâb ʿalâ Dırâr ve Cehm ve Ebî Hanîfe ve Hafs fi'l-mahlûk, Kitâb ʿalâ Hafs el-Ferd fî feʿale ve yefʿalü, Kitâb ʿale'n-Nazzâm fî tecvîzi'l-kudreti ʿale'z-zulm, Kitâb ʿale'n-Nazzâm fî halkı'ş-şeyʾ, Kitâb ʿale'n-Nazzâm fi'l-insân, Kitâbü'z-Zafer ʿalâ İbrâhîm, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Kaderiyye ve'l-Mücbire, Kitâb ʿalâ ashâbi'l-hadîs fi't-teşbîh, Kitâbü't-Tevlîd ʿale'n-Nazzâm, Kitâb ʿalâ Dırâr, Kitâbü'l-İmâme ʿale'l-Hişâm, Kitâbü'l-Had ʿalâ İbrâhîm. C) Gayri müslimlere karşı yazdığı reddiyeler: Kitâbü Mîlâs, Kitâb ʿale'l-Mecûs, Kitâb ʿale'l-yehûd, Kitâb ʿale's-Sûfestâʾiyye, Kitâbü'l-Hücce ʿale'l-mülhidîn, Kitâb ʿale'n-nasârâ, Kitâb ʿalâ ʿAmmâr en-Nasrânî fi'r-red ʿale'n-nasârâ, Kitâbü'r-Red ʿalâ ehli'l-edyân, Kitâb ʿale's-Seneviyye.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın hayatı ve görüşlerine dair müstakil çalışmalar yapılmıştır. Ali Mustafa el-Gurâbî'nin Ebü'l-Hüzeyl el-ʿAllâf (Kahire 1949) ve müsteşrik Richard M. Frank'ın The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudayl al-Allaf (Leiden-İstanbul 1966) adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Münâzaratü Ebi'l-Hüzeyl ve mecnûni'd-deyr, İSAM Ktp., nr. 24374; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 78, 104, 150; a.mlf., el-Buhalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 64, 135, 285, 287, 330, 331-332; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-ahbâr, II, 204; III, 138; a.mlf., Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, s. 43-44; Hayyât, el-İntisâr, s. 15-21, 56, 59, 90, 109; Kâʻbî, Bâbü zikri'l-Muʿtezile min "Makālâti'l-İslâmiyyîn" (Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 69-70; Eşʻarî, Makālât (Ritter), s. 257, 267, 272, 455-457, 475, 662-663; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 38-41; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, I, 42; II, 121; V, 143; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 185, 203-204, 214; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 183, 544; a.mlf., Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 164-165, 251, 254-263; a.mlf., Müteşâbihü'l-Kurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 131-132, 165, 321, 379; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 121-130; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtazâ, Kum 1403 hş., I, 124-126; İbn Hazm, el-Fasl, I, 12; II, 266, 294, 306, 347, 384-385; Hatîb, Târîhu Bagdâd, III, 367-370; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), I, 49-53; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zeki Bek), Kahire 1329/1911, s. 278; İbnü'l-Murtazâ, Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 44-49; Brockelmann, GAL Suppl., I, 338; Sezgin, GAS, I, 618; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 443-483; R. M. Frank, The Metaphysics of Created Being According to Abû'l-Hudhayl al-ʻAllâf. A Philosophical Study of the Earliest Kalâm, Nederland 1966; a.mlf., "The Divine Attributes according to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-ʻAllâf", Le Muséon, LXXXII/3-4 (1969), s. 451-506; J. R. T. M. Peters, God's Created Speech, Leiden 1976, s. 113, 128-130, 226, 251-252; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-

İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 121-197; Cemîl Salîbâ, “Ebü’l-Hüzeyl el-ʿAllâf”, MMİADm., XXI/3-4 (1946), s. 107-117; XXI/5-6 (1946), s. 205-217; J. Van Ess, “Abu’l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote”, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (ed. Michael E. Marmura), Albany 1984, s. 13-30, 280-285; Carra de Vaux, “Ebülhüzeyl”, İA, IV, 85-86; H. S. Nyberg, “Abu’l-Hudhayl al-ʿAllāf”, EI^{2} (İng.), I, 127-129; J. van Ess, “Abu’l-Hodayl al-ʿAllāf”, EIr., I, 318-322.

Metin Yurdagür

EBÜ'l-KĀSIM

أبو القاسم

Hz. Peygamber'in künyesi.

Araplar arasında, ilk doğan çocuğa nisbetle künye alma ve bu künye ile anılma âdeti eskiden beri mevcuttur (bk. KÜNYE). Resûl-i Ekrem de Hz. Hatice'den olan ilk oğlu Kāsım'a nisbetle Ebü'l-Kāsım künyesini almıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, "Ben yalnız taksim ediciyim, veren ise Allah'tır" (Buhârî, "ʿİlim", 13; Müslim, "Zekât", 100); "Ben Ebü'l-Kāsım'ım, aranızda paylaştırırım" (Müslim, "Âdâb", 5) meâlindeki hadislerinde, kasm kökünden gelen kāsım (taksim eden, bölüştüren kimse) kelimesinin sözlük anlamına da telmihte bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in künyesinin başkaları tarafından kullanılması hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çocuğuna Muhammed adını koymak isteyen bir kişiye Resûl-i Ekrem adının alınabileceğini, ancak künyesinin kullanılamayacağını söylemiştir. Hz. Peygamber'in çarşıda veya Bakīʻ Mezarlığı'nda bulunduğu bir sırada ashaptan biri diğerine, "Yâ Ebe'l-Kāsım!" diye seslenince Resûlullah dönüp ona baktı. Sahâbî, "Yâ Resûlallah! Ben sana değil falana seslenmiştim" deyince Hz. Peygamber ona künyesinin değil adının kullanılmasını tavsiye etti (Buhârî, "Büyûʿ", 49; Müslim, "Âdâb", 1). Bu hadisleri dikkate alan İmam Şâfiî, Resûl-i Ekrem'in adıyla birlikte künyesinin (Ebü'l-Kāsım Muhammed) herhangi bir kişi tarafından kullanılmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Zâhirîler de aynı görüşü benimsemişler, hatta bazıları çocuğa Kāsım adının verilmemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yasağın sonradan kaldırıldığını veya bunun sadece Hz. Peygamber'in hayatında geçerli olduğunu söyleyenler ise Hz. Ali'nin, "Yâ Resûlallah! Senden sonra doğacak çocuğuma senin adını ve künyeni vermemi uygun görür müsün?" sorusuna Resûl-i Ekrem'in, "Evet" diye cevap vermesini göz önüne almışlardır. Nitekim Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye ile Muhammed b. Ebû Bekir ve Muhammed b. Talha b. Ubeydullah'ın künyeleri Ebü'l-Kāsım'dır. İmam Mâlik başta olmak üzere birçok âlim de bu görüştedir. İbn Cerîr et-Taberî ise hadisin

neshedilmediğini, söz konusu yasağın haram değil bir edep ve nezaket meselesi olduğunu söylemektedir.

Hz. Peygamber'e Ebü'l-Kāsım künyesi yanında, babasının da künyesi olduğu söylenen Ebü'l-Kusem, yoksullara yardım edip onlarla yakından ilgilendiği için Ebü'l-erâmil ve Ebü'l-mü'minîn künyelerinin de verildiği kaynaklarda zikredilmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Mâriye'den olan oğlu İbrâhim

doğunca Cebrâil'in kendisine, "es-Selâmü aleyke yâ Ebâ İbrâhîm!" diye hitap ettiği rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "ʿİlim", 13, "Büyûʿ", 44, 49, "Menâkıb", 20; Müslim, "Zekât", 100, "Âdâb", 1, 5; Müsned, I, 95; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 190-191, 478; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 106-107, 133, 447; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 141; Belâzürî, Ensâb, I, 91; İbn Düreyd, el-İştikāk, s. 39; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ, I, 105-106; Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʾ (nşr. Mahmûd Şâkir), Kahire 1941, I, 3; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), VI, 647-648; X, 587-589; Tecrid Tercemesi, I, 104; İbnü'd-Deyba', Hadâʾiku'l-envâr ve metâliʿu'l-esrâr (nşr. Abdullah İbrâhim el-Ensârî), Katar, ts., II, 961-962; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 207; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), İstanbul 1981, s. 14-16; "Ebülkasım", İA, IV, 86.

Mustafa Fayda

EBÜ'l-KASIM el-BELHÎ

(bk. KÂ'BÎ)

EBÜ’l-KĀSIM el-IRÂKĪ

أبو القاسم العراقي

Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Ahmed el-Irâkī es-Simâvî

İslâm dünyasının Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî’den sonra yetiştirdiği en büyük kimyacılardan.

Klasik kaynaklarda hayatı hakkında bilgi yoktur. Bazı eserlerinde adı Ahmed b. Muhammed şeklinde geçer; nisbesinden Iraklı olduğu anlaşılmaktadır. Yeni kaynaklarda XII. veya XIII. yüzyılda yaşadığı söylenmekte, ölüm tarihi Kehhâle tarafından 580 (1184-85) yılı civarı olarak gösterilmektedir. Ebü’l-Kāsım aynı zamanda Hüsrev Şah es-Simâvî ad ve nisbesiyle de tanınmakta, ancak bu adın ʿUyûnü’l-hakāʾik, başlığını taşıyan eserinin çeşitli yazma nüshalarında Hüsrev Şah (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 252, vr. 7b), Harûr Şah (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1549, vr. 3ª), Hazûr Şah (Süleymaniye Ktp., Hacı Mehmed Efendi, nr. 3082, vr. 3ª), Hazzûr Şah (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 201, vr. 2b) ve Hayrûz Şah (İÜ Ktp., AY, nr. 6271) gibi farklı şekillerde yazıldığı görülmektedir. Bunlardan Karaçelebizâde’deki 923 tarihli nüshanın, müellif hattının veya ondan aktarılan nüshanın özelliklerini taşıdığı kabul edilmektedir. Buna göre istinsah hatalarından kaynaklandığı anlaşılan bu farklılıklar bir yana bırakılırsa söz konusu adın Hüsrev Şah olduğu söylenebilir. İkinci nisbesi ise yine eserlerinin yazma nüshalarında Sîmâvî, Simâvî ve Simânevî olmak üzere üç ayrı şekilde geçmektedir. Bu durum, söz konusu nisbenin onun doğum yerinden çok mesleğiyle ilgili olduğunu ve belki de aslında “Simyâî” iken istinsah hatası sonucu “Simâvî” veya diğer şekillere dönüştürüldüğünü düşündürmektedir. ʿUyûnü’l-hakāʾiḳ’ın British Museum’daki nüshasının (nr. 1337/2) baş tarafında Sultan I. Baybars’ın (1260-1277) oğlu Berke Han’ın ve veziri Bahâeddin’in adları geçmektedir. E. J. Holmyard buradan hareketle onun XIII. yüzyılda yaşadığını söylemektedir. Öyle anlaşılıyor ki Ebü’l-Kāsım uzun seyahatlerden sonra ömrünün önemli bir kısmını Mısır’da geçirmiş ve eserlerinin çoğunu orada kaleme almıştır.

Hayatının on yedi yılını kimya öğrenimine veren Ebü'l-Kāsım, bu alandaki çalışmalarında yeni bir yöntem geliştirmiş değildir. Aslında eskiden beri anlatılagelen simyaya ilişkin hurafeleri reddetmekle birlikte değersiz madenleri ateşte eriterek altın ve gümüşe dönüştürmenin mümkün olacağına inanıyordu. Yaptığı bir deneyde kurşun eriyiğinden bir miktar gümüş elde edince bu kanaate sahip olmuş, fakat bir filizin içinde başka madenlerin de bulunacağını hesaba katmamıştı. Ona göre altın, gümüş, bakır, demir, kurşun ve kalay aynı türden madenlerdi ve aralarındaki fark sadece sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığa dayanan niteliklerden kaynaklanıyordu. O halde kimyasal işlem sonucu bu nitelikleri değiştirerek bir madeni diğerine dönüştürmek mümkündü (el-ʿİlmü'l-mükteseb, s. 7-8). Bu madenler arasında altının her zaman değerli bir madde olarak kabul edilmesinin sebebi, diğerlerine göre nitelik açısından daha mutedil olmasıydı ve öteki madenleri altına çevirmek için uygulanacak yöntem, onları ateşte eritip gerektiği kadar iksir ilâve etmek suretiyle normal kıvama gelmelerini sağlamaktan ibaretti (a.e., s. 9). İksirin eritilen madene olan etkisini ise ilâcın hastaya yaptığı etki ile mukayese eder ve bunun olumlu sonuçlarının istisnaî durumlar bir yana kesin olduğunu söyler (a.e., s. 18-19).

Ebü'l-Kāsım çalışmalarında Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir er-Râzî gibi ünlülerin eserlerinden faydalanmış, ancak maddenin kimyasal özelliklerini araştırmayı gaye edinen Râzî'den çok Câbir'in öğretilerine sadık kalarak fizikî niteliklerle ilgilenmeyi ve bunları sembollerle açıklamayı tercih etmiştir. Bu bakımdan eserleri büyük ölçüde Câbir kimyasının bir özeti sayılabilir. Bununla birlikte onun çalışmaları hiçbir zaman Câbir'in fikirlerinin yalın bir tekrarı olmamış, daima kendi deney ve gözlemlerini yansıtmıştır. Ayrıca simyaya ait eserlerin kaleme alınış tarzlarını ve bunlarda geçen bazı sembolik terimlerin ne anlama geldiğini de izah eder. Böylece simya alanındaki eserlerin kolay anlaşılmasına yardımcı olmak ister; fakat son tahlilde sembollerin metafizik birer anlamı bulunduğuna dikkat çekerek bu konuda daha ileri gidilmemesini tavsiye eder. Ebü'l-Kāsım, İslâm dünyasında simya alanındaki çalışmaların durakladığı bir dönemde yazdığı eserlerle bu geleneği devam ettirmesi bakımından önemli bir şahsiyettir.

Eserleri. 1. el-ʿİlmü'l-mükteseb fî zirâʿati'z-zeheb. Elli sayfadan oluşan ve eski kimya geleneğini yansıtan kitap muhteva bakımından iki kısma ayrılabilir. Birinci kısım iksir teorisiyle altın, gümüş, bakır, demir, kalay ve kurşunun transmutasyonunu konu almaktadır. İkinci kısımda ise çeşitli milletlerden filozof, bilgin ve şairlerin simya ile ilgili sözlerine ve şiirlerine yer verilmiştir. Holmyard'a göre eserin teorik yönü çok güçlü olup sağlam bir mantık dokusuyla işlenmiştir; fakat pratik yönü eksik ve çok defa yetersiz kalmaktadır. Holmyard tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanan (Paris 1923) kitabın en tanınmış şerhi Aydemir el-Cildekî'nin (ö. 762/1360-61) Nihâyetü't-taleb adlı eseridir ve Bombay'da yayımlanmıştır (1307). 2. ʿUyûnü'l-hakāʾik ve îzâhu't-tarâʾik. Eserin British Museum'daki (nr. 1337/2) nüshasının mukaddimesinde Memlük Sultanı Baybars'ın oğlu Berke Han'ın ve veziri Bahâeddin'in adları geçmektedir. Otuz bölümden oluşan eser klasik bir simya kitabıdır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının (Halet Efendi, nr. 201) 1202'de (1787-88) Öküzlimanı'nda Muhammed Said Efendi'nin sahilhânesinde istinsah edilmiş olması, XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlılar'da simyaya olan ilginin devam ettiğini göstermektedir.

3. el-Kenzü'l-efhar ve's-sırrü'l-aʿzam fî tasrîfi'l-haceri'l-mükerrem. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Tabîiyyât, nr. 168, 19 varak) bulunan kitap, iksir teorisiyle daha çok yukarıda sözü edilen yedi maden başta olmak üzere sülfür, arsenik, bakır oksit ve zaçyağının (sülfürik asit, vitriol) sembollerini açıklamaktadır. Ayrıca eserde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin çalışmalarında geçen bazı allegorik hikâyelerin izahı da yer almıştır. 4. el-Ekālimü's-sebʿa fi'l-ʿilmi'l-mevsûm bi's-sanʿa. Yazma nüshaları Biritish Museum (Ek nr. 25/724) ve Gotha'da (nr. 1261/1) bulunan eser, yine Câbir geleneğinin bir devamı şeklinde simyada gizliliğe uymanın gerekliliği ve sembollerin ne anlam taşıdıkları gibi konuları ihtiva etmektedir. 5. Sıfatü'l-ʿamel bi'r-remel (el-Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye, Hurûf, nr. 6).

Ebü'l-Kāsım'ın kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Zübdetü't-taleb fî zerʿi'z-zeheb, Şerhu Dîvâni Şüzûri'z-zeheb (İbn Erfa're's'in [ö. 593/1197] Dîvânü Şüzûri'z-zeheb'inin tamamlanmamış şerhi), ed-Dürrü'l-mektûm bi's-sûr (iksir hakkında), en-Necât ve'l-ittisâl bi-ʿayni'l-hayât ve el-İşârât ve'l-makālât fî ʿilmi's-sîmiyâʾ (Keşfü'z-zunûn, II,

1186).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım el-Irâkī, el-ʿİlmü'l-mükteseb fî zirâʿati'z-zeheb: Book of Knowledge Acquired Concerning the Cultivation of Gold (nşr. ve trc. E. J. Holmyard), Paris 1923, s. 7-8, 9, 15, 18-19; Keşfü'z-zunûn, II, 1186, 1811; J. Ruska – E. Wiedemann, Alchemistische Decknamen (Beiträge, 67, Sitzungsber, 17-36, 56), Erlangen 1926; Serkîs, Muʿcem, I, 665; Brockelmann, GAL, I, 654-655; Suppl., I, 909; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 292; Sarton, Introduction, II/2, s. 1045-1046; a.mlf., ISIS, VII (1925), s. 124-128; Sezgin, GAS, IV, 45, 46, 50, 57, 62, 69, 70, 252, 352; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm'da Bilim ve Medeniyet (trc. Nabi Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 281-285; E. J. Holmyard, "Abu'l-Qāsim al-'Irāqī", ISIS, VIII (1926), s. 403-426; J. Ruska, "Zu E. J. Holmyard's Ausgabe des Kitāb al-'İlm al-Muktasab", Islam, XV (1926), s. 103-105; Fâzıl Halîl İbrâhim, "Ebü'l-Kāsım el-Irâkī cühûdühû fi'l-kimyâ ve menhecühû fî kitâbih: el-ʿİlmü'l-mükteseb", MMMA (Küveyt), XXXI/2 (1987), s. 393-411.

Cevat İzgi

EBÜ’l-KĀSIM İBN ABBÂD

(bk. İBN ABBÂD, Ebü’l-Kāsım)

EBÜ'l-KĀSIM el-MECRÎTÎ

(bk. MECRÎTÎ)

EBÜ’l-KĀSIM SAÎD b. İBRÂHİM

أبو القاسم سعيد بن إبراهيم

V. (XI.) yüzyılda yaşayan İranlı hattat.

Hakkında çok az bilgi vardır. 1 Cemâziyelevvel 427 (2 Mart 1036) tarihinde nesih hatla yazdığı ve halen Londra’da British Library’de (nr. Add 7214) bulunan mushafın sonunda kendisini, meşhur lugat âlimi Türkistanlı Cevherî’nin bir talebesinin oğlu olarak tanıtmaktadır. D. Duda’nın onu Cevherî’nin bir öğrencisinin oğlu veya torunu şeklinde göstermesi de (EIr., I, 365) herhalde bu mushafı gören R. Ettinghausen ve D. S. Rice’ın görüşlerine bağlı kalmasından kaynaklanmaktadır. Yine Duda’ya göre Cevherî Nîşâbur’da iken Ebü’l-Kāsım Saîd’in babası veya dedesi olan öğrencisi İbrâhim b. Sâlih Verrâk, onun Sıhâhu’l-luga adlı lugat kitabını tamamlamıştır. Ayrıca Cevherî’nin yazısıyla bir asır önce yaşayan ünlü Arap hattatı İbn Mukle’nin (ö. 328/940) yazısının birbirine çok yakın oluşunu göz önünde bulunduran yukarıdaki iki araştırmacı, Ebü’l-Kāsım Saîd’in de Nîşâburlu olduğunu düşünerek yazısının Doğu İran’da gelişen yazı karakterini taşıdığını ileri sürmüştür. Ancak İbn Mukle’nin bugüne kadar herhangi bir yazısı ele geçmediği gibi Ebü’l-Kāsım’ın yaşadığı çağda aklâm-ı sittenin gelişmesinde ikinci büyük üstat olarak bilinen İbnü’l-Bevvâb’ın (ö. 413/1022) üslûbu hâkimdi. Bu sebeple Ebü’l-Kāsım Saîd’in yazısının bu ikinci üstadın nesih üslûbuna daha yakın olması icap eder. Nitekim The Qurʾan, A British Library Exhibition’da neşredilen Sâffât sûresi bu görüşü doğrulamaktadır. Bu mushafın yazısı güzel olmamakla beraber o devir neshine ışık tutması bakımından çok önemlidir. Tezhibi Ebû Mansûr Nâcî b. Abdullah tarafından yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Martin Lings – Yasin H. Safadi, The Qurʾan, A British Library Exhibition, London 1976, s. 46, nr. 54, rs. 54; R. Ettinghausen, “Manuscript Illumination”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope), Tahran 1977, V, 1946; D. Duda, “Abu’l-Qāsem Saʿīd”, EIr., I, 365.

Ali Alparslan

EBÜ’l-KĀSIM-ı TÛSÎ TÜRBESİ

Selçuklu emîrlerinden Ebü’l-Kāsım b. Ali et-Tûsî’nin Tokat’ta bulunan türbesi.

Üzerinde Dânişmend ve Selçuklu eserlerinin yer aldığı, Tokat’ın en eski caddesi olarak bilinen Sulusokak’ın yukarı kesimindedir. Kayseri’deki Hacı Kılıç Camii ve Medresesi’nin bânisi, I. Alâeddin Keykubad’ın veziri Ebü’l-Kāsım-ı Tûsî tarafından henüz kendisi hayatta iken 631 (1234) yılında yaptırılmıştır. Halk arasında Ali Tûsî Türbesi adıyla anılmakla beraber bu ismin türbede yatan şahsın babasına ait olduğu kitâbeden açıkça anlaşılmaktadır.

Türbe kare planlı olup gövdesi yarı hizadan itibaren sekizgen bir yüksek kubbe kasnağına dönüşmüştür. İç mekânı örten tromplu kubbe, dışarıdan piramit biçimi bir külâhla kapatılmışsa da bugün yıkık olan bu külâhın yerinde kiremit örtülü bir çatı bulunmaktadır. Duvarlar tuğladan örülmüş ve kirli sarı kalın bir sıva ile kaplanmıştır. Ön yüzünde türbenin en dikkat çekici kısmını oluşturan iki pencere mevcuttur. Pencere açıklıkları, zemin hizasından başlayan ve iki mislinden fazla yükseklikte olan birer dikdörtgen nişin alt yarısında yer almakta, üstlerinde de sivri kemerli birer yüksek alınlık bulunmaktadır. İçeri doğru üç seviyeli olan nişlerin üst pervazları ile alınlık kemerleri arasında, kirli sarı zemin üzerine fîrûze çini mozaikle iki âyet yazılmıştır. Nişlerin diğer kısımları ile alınlıkların içi fîrûze, lâcivert ve mor çini mozaikle yapılmış birbirini kesen altıgenlerden mürekkep geometrik desenlerle süslenmiştir. Pencere nişlerinin üzerinde, dar bir saçaklıkla korunan ince uzun ve iki satırlı kitâbe yer almaktadır. Türbenin güneydoğu köşesine geç devirlerde, duvar oyulmak suretiyle kemerli ve içbükey nişli kitâbesiz bir çeşme yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments Turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 101-102; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 133; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 50.

Ara Altun

EBÜ'l-KĀSIM ez-ZECCÂCÎ

(bk. ZECCÂCÎ)

EBÜ'l-KĀSIM ez-ZEHRÂVÎ

(bk. ZEHRÂVÎ)

EBÜ’l-KELÂM ÂZÂD

أبو الكلام آزاد

(ö. 1888-1958)

Hindistanlı gazeteci-yazar, ilim ve siyaset adamı.

Mekke’de doğdu. Asıl adı Muhyiddin Ahmed’dir. Bâbür Şah zamanında Afganistan’dan Hindistan’a göç eden bir aileye mensup âlim bir zat olan babası Mevlânâ Hayreddin, büyük Hint ayaklanması (1857) sırasında Hindistan’dan ayrılıp Mekke’ye yerleşmişti. Tahsiline burada başlayan Ebü’l-Kelâm Âzâd, ailesiyle birlikte Hindistan’a döndükten sonra (1899) çevredeki en iyi hocalardan değişik ilimler tahsil etti. Yirmi yirmi beş yaşlarında tamamlanabilen medrese tahsilini on altı yaşında tamamladı; daha sonra babasının düzenlediği özel bir grupla birlikte felsefe, matematik ve mantık okudu. Bildiği Arapça, Farsça ve Türkçe’nin yanı sıra Seyyid Ahmed Han’ın modernist eğilimlerinden etkilenerek İngilizce öğrenmeye karar verdi. Kısa süre içinde bu dili de öğrendi. Özellikle tarih ve felsefe üzerinde derinleşmeye çalıştığı bu dönemde şiddetli bir fikrî bunalım geçirdi. Birkaç yıl süren bu bunalım sonunda bütün geleneksel kanaatleri reddederek düşünce sistemini yeni baştan kurmaya karar verdi.

Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın bu fikrî değişimi yaşadığı yıllarda Hindistan siyasî çalkantılar içerisinde bulunuyordu. Hindistan genel valisi Lord Curson’un Bengal’i iki bölgeye ayıran idarî uygulaması (1905) özellikle Hindûlar arasında büyük bir tepkiyle karşılanmıştı. Âzâd bu gelişmeler üzerine Hint ihtilâlcileriyle temasa geçerek siyasetle ilgilenmeye başladı ve Hindistan’ın bağımsızlığı için çalışan gizli örgütlere girdi. 1904’te daha on altı yaşında iken Lisânü’s-sıdk, adlı bir gazete çıkardı. Bu sıralarda Şiblî en-Nu‘mânî’nin dikkatini çekti. Onun reisi olduğu Nedvetü’l-ulemâ’nın yayın organı en-Nedve’nin editörlüğünü yaptı (1905-1906). Daha sonra Amritsar’a giderek Mevlânâ Muhammed İnşâullah’ın gazetesi el-Vekîl’in editörlüğünü üstlendi ve bu gazetede özellikle Osmanlılar’ı savunan yazılar yazdı. 1908’de Irak, Mısır, Suriye, Anadolu ve Fransa’yı içine alan bir

seyahate çıktı. Buralarda tanıştığı Arap ve Türk aydınları ile görüş alış verişinde bulundu. Bilhassa Mısır ve Türkiye'de Jön Türk hareketinin önde gelen bazı üyeleriyle dostluk kurdu ve onlarla ilgisini uzun süre devam ettirdi. Âzâd hâtıratında, bu seyahatin siyasî görüşleri üzerinde derin etkiler yaptığını ve artık Hindistan müslümanlarının ülkenin bağımsızlığı için çalışacak yeni bir siyasî hareket başlatmalarının gerekliliğine daha çok inandığını söyler (India Wins Freedom, s. 7, 8).

Âzâd Haziran 1912 tarihinde, bağımsızlık yolunda yapılacak ilk işin kamuoyu oluşturmak olduğu düşüncesiyle haftalık el-Hilâl, adlı bir gazete çıkarmaya başladı. el-Hilâl bir yandan İslâm'ın aslî kaynaklarına dayanan ihyacılığı savunurken öte yandan da panislâmizmin en etkili seslerinden biri oldu. Özellikle Balkan Savaşı sırasında (1912-1913) sürekli olarak Osmanlılar'ı destekledi ve Osmanlı Devleti'ne yardım için çeşitli faaliyetler düzenledi. el-Hilâl'in kısa zamanda büyük ilgi görmesi ve halk üzerinde etkili olması İngiliz-Hindistan hükümetini endişelendirdi. 1915'te kapatılan el-Hilâl'in yerine aynı yılın Kasım ayında el-Belâġ adlı yeni bir gazete yayımlamaya başladı. I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği yıllarda Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın siyasî faaliyetlerini durdurmak isteyen hükümet onu önce sürgüne gönderdi, daha sonra da tutukladı.

1 Ocak 1920'ye kadar hapiste kalan Ebü'l-Kelâm serbest kalır kalmaz

Hindistan hilâfet hareketine katılarak Bengal Bölgesi Hilâfet Kongresi'nin başkanı ve hilâfet hareketinin en önemli nazariyecisi oldu. Gandhi ile birlikte başlatılan pasif direniş eylemleri sebebiyle tekrar tutuklandı (Aralık 1921) ve iki yıl hapse mahkûm edildi. Yargılanması sırasında yaptığı, kendisine büyük bir saygınlık kazandıran savunma Hindistan siyasî literatürünün en önemli örneklerinden biridir. Ömer Rıza Doğrul tarafından Hindistan'da İstiklâl Mücadeleleri (İstanbul 1340h./1342r.) adıyla Türkçe'ye çevrilen bu savunma, daha sonra kısmen sadeleştirilerek değişik adlarla (Hindistan'da İstiklâl Mücadelesi, İstanbul 1964; Ölümsüz Müdafaa, İstanbul 1970; Hindistan'da İngiliz Zulmüne Karşı Savunma, İstanbul 1982) yayımlanmış, ayrıca Abdürrezzâk el-Melîhî tarafından Sevretü'l-Hindi's-siyâsiyye adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1341).

Hindistan'ın bağımsızlığı için müslümanlarla Hindûlar'ın İngilizler'e karşı

birlikte mücadele vermeleri gerektiğini savunan Ebü'l-Kelâm Âzâd, 1923 yılında Hindistan Kongre Partisi'nin başkanı oldu. 1940'ta ikinci defa partinin başkanlığına seçildi ve 1946'ya kadar bu görevde kaldı. Ancak bu sürenin üç yılı (1942-1945) yine hapishanede geçti. 1947'de Hindistan'ın bağımsızlığına giden yolda Kongre Partisi adına İngilizler'le yapılan birçok müzakereye katıldı. Hindistan'ın bölünmesine şiddetle karşı çıkan Âzâd, ayrı bir Pakistan devleti kurulması fikrini müslümanların Hindistan'ın tamamından vazgeçmesi olarak görüyordu. Âzâd, 1947'de kurulan ilk bağımsız Hindistan hükümetinde Eğitim bakanı oldu ve ölümüne kadar (22 Şubat 1958) bu görevde kaldı. Mezarı Yeni Delhi'dedir.

Ebü'l-Kelâm Âzâd, panislâmist fikirleri ve Hindistan'ın bağımsızlığı için verdiği mücadele ile son dönem İslâm ve Hindistan tarihinin en önemli simaları arasında yer alır. Kullandığı "Âzâd" lakabı, onun düşünce planında ulaştığı merhaleyi ifade etmesinin yanı sıra mazlum milletlerin hürriyet mücadelelerine bakışını da yansıtmaktadır. Osmanlı Devleti'ni ve hilâfetini cesaretle destekleyen Âzâd, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu da hararetle alkışlayanların arasında yer aldı. Hilâfetin ilga edilmesini, 1922'den beri Türkiye'de görülen iki başlılığın sona ermesi olarak değerlendirir. Ona göre halifenin siyasî ve dinî otoritesi bir bütündür ve hıristiyan dünyasındaki papalığa benzemez. Hilâfet bir vekâlettir ve bu vekâleti mutlaka bir insanın temsil etmesi gerekmez. En güçlü müslüman devlet tabii olarak hilâfeti de üstlenmiş demektir. Dolayısıyla hilâfet hâlâ Türk devletinin uhdesindedir. Hilâfeti ilga kararı ise sadece bir hânedandan bu vekâletin alınmasıdır. Âzâd buna bağlı olarak Türkiye Cumhuriyeti devlet başkanlarının halife olarak kabul edilmesini de teklif etmiştir. Bağımsız Hindistan Cumhuriyeti ile Türkiye arasındaki ilişkilerin geliştirilmesine çalışmış ve ilk Hindistan-Türkiye kültür anlaşmasına Hindistan hükümeti adına imza koymuştur.

Eserleri. 1. Tercümânü'l-Kurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'in Nûr sûresine kadar Urduca tercüme ve tefsirini ihtiva eder (I-II, Lahor-Delhi 1931-1936, 1945). Eserin Fâtiha sûresiyle ilgili bölümünü Orhan Bekim Türkçe'ye çevirmiştir (Fâtiha Tefsiri, İstanbul 1984). Seyyid Abdüllatif tarafından İngilizce'ye tercüme edilen eserin (I-II, Bombay 1962-1967, III, Haydarâbâd 1978) özet halinde yapılmış İngilizce tercümeleri de vardır (Ashfaque Husain, The Quintessence of Islam, Bombay 1960; Syed Abdüllatif, Basic Concepts of

the Qur'an, Hyderabad 1958). Ebü'l-Kelâm Âzâd, "el-Beyân fî makāsıdi'l-Kur'ân" adıyla geniş bir tefsir daha yazmak istemişse de bunu gerçekleştirememiştir. 2. Gubâr-ı Hâtır. 1942-1945 yıllarında tutuklu iken kaleme aldığı hâtıralarıyla dostlarına yazdığı Urduca yirmi dört mektubu ihtiva eder (New Delhi 1967). 3. Mesʾele-i Hilâfet aur Cezîretü'l-ʿArab (Kalküta 1920; tıpkıbasımı Delhi 1961). Hindistan hilâfet hareketinin teorik temeli olma niteliğini taşıyan bu eserinde müellif hilâfet müessesesinin bir tarihçesini verir; mevcut şartlar içerisinde Osmanlı halifesinin desteklenmesini ve onun siyasî ve dinî otoritesine karşı yapılacak bütün müdahalelere müslümanların karşı çıkmaları gerektiğini savunur. Urduca olan eser Mirza Abdülkādir Beg tarafından Khilafat and Jaziratul Arab adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Bombay 1920). 4. India Wins Freedom (Bombay 1959). Hindistan'ın bağımsızlığıyla ilgili hâtıralarını ihtiva eden bu eseri Hümâyun Kebîr'e dikte etmiştir. Kitabın, o tarihlerde henüz hayatta olan kişilerle ilgili olduğu için Âzâd'ın ölümünden otuz yıl sonra yayımlanmasını istediği bölümünü de ihtiva eden ikinci baskısı 1988'de yapılmıştır (New Delhi). 5. Âzâd ki Kahani Hud Âzâd ki Zebânî. Âzâd'ın Urduca biyografisidir. Kendisinin dikte ettiği eseri Abdürrezzâk Melihâbâdî kaleme almıştır (Kalküta 1959; Delhi 1965). 6. Destân-ı Kerbelâ (Karaçi 1956). Bu risâle Abdullah Gürel tarafından Türkçe'ye çevrilerek Hz. Hüseyin: Bir Uyarı Bir Sembol (İstanbul 1982, 1984, 1985) adlı kitabın içinde yayımlanmıştır (s. 29-60).

Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın diğer bazı eserleri de şunlardır: Ashâb-ı Kehf (Delhi, ts.), Âzâd ke Efsâne (Delhi, ts.), ʿAzîm Şahsiyyât (Lahor, ts.), el-Bîrûnî aur Cogrâfiye-i ʿÂlem (New Delhi 1980), ed-Dîn ve's-siyâse (Bijnor, ts.), el-Harb fi'l-Kurʾân (Lahor 1922), Hazreti Yûsuf (Delhi, ts.), İʿlân-ı Hak (Kalküta 1319), Câmiʿu'ş-şevâhid fî duhûli gayri'l-müslim fi'l-mesâcid (Delhi 1960), Makām-ı Cemâleddîn el-Efgānî (1948), Zülkarneyn (Lahor, ts.), Resûl-i Rahmet: Sîret-i Tayyibe (2. baskı, Lahor 1981). Müellifin ayrıca birçoğu çeşitli dillere tercüme edilmiş dinî, siyasî ve tarihî konularla ilgili 100'e yakın risâle ve makalesi bulunmaktadır (eserlerinin bir listesi için bk. DMBİ, I, 314).

BİBLİYOGRAFYA

Abul Kalam Azad, India Wins Freedom, New Delhi 1988; M. Desai, Maulana Abul Kalam Azad, Agra 1946; Humayun Kabir, Maulana Abul Kalam Azad, Bombay 1959; Abid Raza Bedar, Mevlana Ebul Kelam Azad, Râmpûr 1968; Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968 (nşr. Aziz Ahmed v.dğr.), Wiesbaden 1970, s. 16-17; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VIII, 15-21; Enver el-Cündî, Terâcimü'l-âˁlâmi'l-muˁâsırîn fi'l-ˁâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 21-25; P. Hardy, Partners in Freedom and True Muslims, Lund 1971, s. 20-30; Abdülmün'im en-Nemr, Ebü'l-Kelâm Âzâd, Kahire 1973, I-II; Mushirul Haq, "Maulana Abul Kalam Azad: A Revolutionary Alim", Maulana Azad 18th Dealth Anniversary, Lucknow 1976; Mohammad Habib, "The Revolutionary Maulana", Muslims and India's Freedom Movement (ed. B. K.-S. Akluvalia), New Delhi 1985, s. 69-101; Rahat Nabi Khan, "Courants modernes de la pensée islamique dans le sous-continent indo-pakistanais", L'Islam la philosophie et les sciences, Paris 1986, s. 104-128; Azmi Özcan, Pan-İslamizm, İstanbul 1992, s. 186, 207, 224, 232, 236, 243; el-Hilâl, Kalküta 1912-14, muhtelif sayılar; J. M. S. Baljon, "A Modern Urdu Tafsir", WI, II/2 (1953), s. 95-107; Hafeez Malik, "Abul Kalam Azad's Theory of Nationalism", MW, LIII/1 (1963), s. 33-40; Bashir A. Dabla, "Muslim Political Thought in the Colonial India: A Comparative Study of Sir Syed Ahmed Khan Maulana Abul Kalam Azad", Islam And Modern Age, XVIII/2-3, New Delhi 1987, s. 133-153; Gulâm Resûl Mihr, "Âzâd", UDMİ, I, 99-104; Hâdî Âlimzâde, "Âzâd Ebü'l-Kelâm", DMBİ, I, 306-315; I. Henderson Douglas, Abul Kalam Azad, An Intellectual and Religious Biography, Delhi 1989.

Azmi Özcan

EBÜ'l-LEYS es-SEMERKANDÎ

(bk. SEMERKANDÎ, Ebü'l-Leys)

EBÜ’l-MEÂLÎ, Muhammed b. Ubeydullah

أبو المآلي محمد بن عبيد الله

(ö. V./XI. yüzyıl)

Dinler ve mezhepler tarihiyle ilgili en eski Farsça eser olan Beyânü’l-edyân’ın müellifi İranlı yazar.

(bk. BEYÂNÜ’l-EDYÂN)

EBÜ'l-MEÂLÎ NASRULLAH-ı MÜNŞÎ

(bk. NASRULLAH-ı ŞÎRÂZÎ)

EBÜ’l-MEHÂSİN el-FÂSÎ

أبو المحاسن الفاسي

Ebü’l-Mehâsin Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf el-Fihrî el-Fâsî (ö. 1013/1604)

Mutasavvıf.

19 Rebîülevvel 937’de (10 Kasım 1530) Kasrülkebîr’de (Alcázarquivir) doğdu. Doğum yılı 938 olarak da kaydedilir. Kuzey Afrika fâtihi Ukbe b. Nâfi‘ el-Fihrî’nin soyundan gelen ve Endülüs şehirlerinden Mâleka’nın (Malaga) tanınmış ailelerinden olan Beni’l-Cedd’e mensuptur. Ailesi IX. (XV.) yüzyılın sonlarına doğru Fas’a göç etti ve buraya nisbetle anıldı. Ticaretle uğraşan babası Muhammed b. Yûsuf daha sonra Kasrülkebîr’e yerleşti. İlk tahsilini burada yapan Ebü’l-Mehâsin, Abdurrahman b. Muhammed el-Habbâz el-Kasrî’den Kur’an, fıkıh ve nahiv okudu. Genç yaşta devrin büyük velîlerinden Şâzeliyye şeyhi Abdurrahman el-Meczûb’a intisap etti. Tahsilini tamamlamak için biri 960’tan (1553) önce, diğeri 962’de (1555) olmak üzere iki defa Fas’a gitti. Aralarında İbn Celâl et-Tilimsânî, Abdurrahman b. İbrâhim ed-Dükkâlî ve Ahmed el-Mencûr’un da bulunduğu birçok hocadan ders aldı. Daha sonra Kasrülkebîr’e döndü ve ders vermeye başladı. Kısa sürede şöhrete kavuştu. Şeyhi Abdurrahman el-Meczûb onu takdir eder ve kendisine “çağının Gazzâlî’si” derdi. Abdurrahman el-Meczûb vefat edince (Zilhicce 976/Mayıs 1569) Şeyh Abdullah b. Hüseyin el-Megarî onun yerine geçti. Altı ay sonra Megarî’nin ölümüyle de hilâfet Ebü’l-Mehâsin’e kaldı.

Ebü’l-Mehâsin, 986 (1578) yılında Portekizliler’e karşı yapılan meşhur Vâdilmehâzin Savaşı’na katılarak yararlılıklar gösterdi (Selâvî, V, 80, 82). 988’de (1580) Fas’a göç etti; burada bir cami yaptırdı (1004/1595) ve ez-Zâviyetü’l-Fâsiyye diye anılan zâviyesini kurdu. Bundan bir yıl önce Tıtvân’da müridleri için kurdurduğu zâviye muhtemelen bu şehirdeki ilk zâviyedir (Muhammed Dâvûd, I/2, s. 307). Geniş bir mürid ve talebe halkasına sahip olan Ebü’l-Mehâsin Karaviyyin Medresesi’nde Kutü’l-

kulûb, İhyâʾü ʿulûmi’d-dîn, eş-Şerîsiyye fî âdâbi’s-sülûk gibi eserleri okuttu (Hasan es-Sâih, s. 374). Talebeleri arasında, daha sonra önemli bir âlim olan oğlu Muhammed el-Arabî başta olmak üzere İbrâhim es-Sayyâd, şeyhi Meczûb’un oğlu Muhammed es-Seb‘, Ebü’l-Abbas Ahmed Şakrûn el-Fahhâr, Abdülvehhâb el-Humeydî ve Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman et-Tilimsânî et-Tîcânî sayılabilir.

Ebü’l-Mehâsin 18 Rebîülevvel 1013 (14 Ağustos 1604) tarihinde Fas’ta vefat etti. Bâbülfütûh semtinde bulunan türbesi meşhur bir ziyaretgâhtır.

Fas bağımsızlık hareketi liderlerinden devlet ve fikir adamı Allâl el-Fâsî’nin (ö. 1974) atalarından olan Ebü’l-Mehâsin, kaynaklarda tasavvufî hakikat ve işaretler konusunda derin bilgi sahibi, zamanın kutbu ve bininci yılın müceddidi olarak nitelendirilir.

Ebü’l-Mehâsin el-Fâsî’nin biyografisiyle ilgili birçok eser kaleme alınmış olup oğlu Muhammed el-Arabî el-Fâsî’nin Mirʿâtü’l-mehâsin min ahbâri’ş-Şeyh Ebi’l-Mehâsin, diğer oğlu Ahmed b. Yûsuf el-Fâsî’nin el-Minehu’s-safiyye fi’l-esânîdi’l-Yûsufiyye, torununun oğlu Muhammed Mehdî b. Ahmed b. Ali b. Yûsuf el-Fâsî’nin el-Cevâhirü’s-safiyye mine’l-mehâsini’l-Yûsufiyye ve Ravzatü’l-mehâsini’z-zehiyye bi-meʾâsiri’ş-Şeyh Ebi’l-Mehasini’l-behiyye, yine torununun oğlu Abdurrahman b. Abdülkadir b. Ali b. Yûsuf el-Fâsî’nin İbtihâcü’l-kulûb bi-haberi’ş-Şeyh Ebi’l-Mehâsin ve şeyhihi’l-Meczûb, Muhammed b. Tayyib el-Kadirî’nin Ferîdetü’d-dürri’s-safî fî vasfi’l-cemâli’l-Yûsufî, Süleyman b. Muhammed el-Hasenî’nin ʿİnâyetü ûli’l-mecd bi-zikri Âli’l-Fâsî İbni’l-Mecd adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Hulâsatü’l-eser, IV, 507; Kadîrî, Neşrü’l-mesânî, I, 119-120; Selâvî, Kitâbü’l-İstiksâ, V, 78, 80, 82, 193; VI, 110; Muhammed Dâvûd, Târîhu Tıtvân, Tıtvân 1379/1959, I/2, s. 307, 310; I/3, s. 318, 319, 335; L. Rinn, Marabouts et Khouan, Alger 1884, s. 232; Abbas b. İbrâhim, el-

İʿlâm, X, 398-418; İbrâhim Harekât, el-Magrib ʿabre't-târîh, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 320; a.mlf., es-Siyâse ve'l-müctemeʿa fi'l-ʿasri's-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 348, 361-363; A. L. de Premare, Sîdî ʿAbd-er-Rahmân el-Mejdûb, Paris 1985, s. 132-136, 141, 156, 184-189, 193-194, ayrıca bk. İndeks; Hasan es-Sâih, el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Magrib, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 374; E. Lévi-Provençal, "Abu'l-Mahasin", EI² (İng.), I, 138-139; Ch. Pellat, "al-Fāsī", EI² (İng.), Suppl., s. 302-303.

Ahmet Özel

EBÜ’l-MEHÂSİN el-HÜSEYNÎ

(bk. HÜSEYNÎ, Ebü’l-Mehâsin)

EBÜ'l-MEHÂSİN İBN TAĞRÎBERDÎ

(bk. İBN TAĞRÎBERDÎ)

EBÜ'l-MU'TEMİR

(bk. SÜLEYMAN b. TARHÂN)

EBÜ’l-MUZAFFER es-SEM‘ÂNÎ

(bk. SEM‘ÂNÎ, Ebü’l-Muzaffer)

EBÜ'l-MÜEYYED-i BELHÎ

أبو المؤيّد بلخي

(ö. IV./X. yüzyıl)

İslâmî dönem İran edebiyatının ilk müelliflerinden biri.

Hayatı hakkında bilgi yoktur. Bazı kaynaklardaki (Târîh-i Sîstân, s. 35; Bel'âmî, s. 40) kayıtlardan IV. (X.) yüzyılın ilk veya ikinci yarısında yaşadığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. Ebü'l-Müeyyed'in eserleri hakkında da kaynaklarda pek az bilgi vardır. Sadece adları günümüze kadar gelebilen bu eserler şunlardır: 1. Şahnâme-i Büzürg. Şahnâme-i Müˀeyyedî veya Şahnâme-i Bü'l-Müˀeyyed adlarıyla da anılan bu eserinden dolayı Müˀeyyed-i Belhî ilk şehnâme yazanlar arasında yer almaktadır. Dakīkī'nin manzum şehnâmesine kaynaklık eden eserin yalnız küçük bir parçası günümüze kadar gelmiştir. 2. Acâˀibü'l-büldân. ʿAcâˀibü'l-ber ve'l-bahr adıyla da bilinen eser coğrafya ile ilgilidir. Kara ve denizlerdeki olağan üstü varlık ve olayları anlatan kitap

Sâmânîler'den Nûh b. Mansûr'a (976-997) ithaf edilmiştir. 3. Yûsuf u Züleyhâ. İran edebiyatında bu konuda yazılan ilk mesnevidir. 4. Kitâb-ı Gerşâsb. Bu eser de Esedî-i Tûsî'nin (ö. 465/1073) Gerşâsbnâme'sinin kaynağını oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Târîh-i Sîstân (nşr. Melikü'ş-şuarâ Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 13-14, 16-17, 35-37; Keykâvûs b. İskender, Kabus-name (nşr. R. Levy), London 1951, s. 6; İbn İsfendiyâr, Târîh-i Taberistân (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1324 hş./1945, s. 18; Avfî, Lübâb (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1335 hş., s. 264;

Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâ, Tahran 1295, I, 81; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1321 hş., II, 8, 18-24; Safâ, Edebiyyât, I, 401-403, 611-612; a.mlf., Hamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1324 hş./1945, s. 91-94; Rypka, HIL, s. 150, 152-154, 165, 179, 461, 633; a.mlf., Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354, s. 243, 246, 250, 268, 275, 317; G. Lazard, "Abu'l-Muʾayyed-i Belhî", Yâdnâme-i Jan Rypka, Prag 1967, s. 95-101; a.mlf., "Abu'l-Moʾayyad Balkī", EIr., I, 340; DMF, I, 28.

Orhan Bilgin

EBÜ’n-NADR et-TÛSÎ

أبو النضر الطوسي

Ebü’n-Nadr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf et-Tûsî (ö. 344/955)

Hadis hâfızı, fakih.

250 (864) yılı civarında doğdu. Aslen Taberânlıdır; Tûs’ta yaşayıp orada öldüğü için Tûsî nisbesiyle anılmıştır. Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz gibi pek çok ilim ve kültür beldesini dolaşarak devrin tanınmış muhaddislerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî, Hâris b. Ebû Üsâme el-Bağdâdî, Cehdamî, Ahmed b. Seleme en-Nîsâbûrî, Ebû Ali el-Kabbânî ve bilhassa Muhammed b. Nasr el-Mervezî’den faydalandı.

Güvenilir bir muhaddis olarak kabul edilen Ebü’n-Nadr, sahip olduğu geniş hadis kültürüyle çalışmalarını Sahîh-i Müslim üzerinde yoğunlaştırmıştır. Müstahrec* türünden olan ve günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen kitabını talebelerinden Hâkim en-Nîsâbûrî rivayet etmiştir. Hadis alanındaki hizmetlerinin ve Tûs kadılığının yanı sıra öncelikle Şâfiî mezhebini Horasan bölgesinde canlı tutmaya çalışmış ve orada ilmine başvurulan bir kişi olmuştur. Doksan yılı aşan ömrünün yaklaşık üçte ikisini fetva vererek ve hadis çalışmaları ile değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Fetvalarından hiçbirinin tenkit edilmemiş olması, geniş ve sağlam bir fıkıh kültürüne sahip olduğunu göstermektedir. Bu kadar fetvanın yanı sıra hadis ilmine dair eserlerini kaleme almak için yeterli zamanı nasıl bulduğu sorulduğunda gecenin üçte birini kitap yazmakla, üçte birini Kur’an okumakla, üçte birini de uyumakla geçirdiğini söylemiştir. Onun en belirgin özelliği zühd ve takvâ sahibi olmasıdır. Yıllarca nâfile oruç tutmuş, kendi yiyeceğinden fazlasını yoksullara dağıtmış ve insanları iyiliğe yöneltip kötülüklerden sakındırmaya gayret etmiştir.

Ebü’n-Nadr et-Tûsî 13 Şâban 344 (2 Aralık 955) tarihinde Tûs’ta vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 379; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 288-289; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 490-492; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 893-894; Safedî, el-Vâfî, I, 210; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 229; Süyûtî, Tabakatü'l-huffâz, (Lecne), s. 366; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 368.

M. Ali Sönmez

EBÜ’n-NECM el-İCLÎ

أبو النجم العجلي

Ebü’n-Necm el-Fazl (el-Mufaddal) b. Kudâme er-Râciz el-İclî (ö. 125/743’ten önce)

Recez bahrinde yazdığı şiirleriyle tanınan Arap şairi.

Basra ve Kûfe civarında yaşayan Benî İcl kabilesine mensuptur. Emevîler devrinde yaşadığı bilinen İclî’den Muâviye’nin (661-680) sitayişle bahsettiğine bakılırsa o sırada yetişkin bir şair olduğu söylenebilir. Ebü’n-Necm şöhretinin zirvesine Hişâm b. Abdülmelik (724-743) zamanında ulaşmış ve Hişâm’ın halifeliğinin son yıllarında yetmiş yaşlarında vefat etmiştir.

Ebü’n-Necm, İslâmî devrin önde gelen recez şairlerinden olup bu şairlerin birinci tabakasında yer alır. Coşkulu bir şiir okuyuşu olduğu rivayet edilir. Edebiyat tenkitçileri onun da içinde bulunduğu dört recez şairi arasında (kendi kabilesinden Ağleb el-İclî, Benî Temîm’den Accâc ve oğlu Ru‘be) tasvir konusunda en yüksek dereceyi ona verirler ve irticâlen şiir söyleyebildiği için ondan övgüyle söz ederler. Geleneksel kabile rekabeti sebebiyle aralarında düşmanlık bulunan iki şairden Ru‘be’nin Ebü’n-Necm’i görünce ayağa kalktığı ve onun Araplar’ın en güzel recez söyleyen şairi olduğunu belirttiği, Ebü’n-Necm meşhur “Lâmiyye” kasidesini okuyup bitirince de, “İşte recez budur” diye takdirini ifade ettiği kaydedilir (İsfahânî, X, 151). Ebü’n-Necm şöhretini, Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân ve Hişâm b. Abdülmelik ile Abdülmelik b. Bişr ve Haccâc gibi yöneticiler için yazdığı recez bahrindeki methiyelerine borçludur. Râviler onun irticâlen şiir söylemedeki başarısından ittifakla söz ederken bazı kelimeleri isabetsiz kullandığı için Asmaî tarafından tenkit edildiğini de belirtirler. Şiirlerinin muhtevasını daha çok, bedevî Araplar’ın hayatında önemli yeri olan eşyalarla yarış atı ve deve gibi hayvanların tasviri teşkil eder.

Ebü'n-Necm'in Ebû Saîd es-Sükkerî ve İbnü's-Sikkît tarafından derlenen divanı günümüze ulaşmamakla birlikte çeşitli kaynaklarda yer alan şiirleri Alâeddin Âga tarafından bir araya getirilip zor kısımları şerhedilerek Dîvânü Ebi'n-Necm el-ʿİclî adıyla yayımlanmıştır (Riyad 1981). "Ümmü'r-recez" diye adlandırılan kasidesi de meçhul bir müellife ait şerhiyle birlikte Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki yazma nüshası (nr. 5758) esas alınarak Abdülazîz el-Meymenî (et-Tarâʾifü'l-edebiyye, Kahire 1937, s. 55-71) ve eksik bir şekilde Muhammed Behcet el-Eserî (MMİADm., VIII, 1928, s. 472-479) tarafından neşredilmiştir. Jaakko Hämeen-Anttila, derlediği yeni şiirleri de ilâve ederek divanı yeniden yayımlamaya başlamıştır (Dīwān of Abu'n-Nağm: Materials for the Study of Rağaz Poetry I., Helsinki 1993).

Ömer Ahmed Halîl Hasan Ebü'n-Necm el-ʿİclî: ahbâruhû ve eşʿâruh adlı bir doktora çalışması yapmış, çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan şiirlerini toplayarak açıklamış ve bir makale ile de bu çalışmasını tanıtmıştır (bk.bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'n-Necm er-Râciz, Dîvân (nşr. Alâeddin Âga), Riyad 1401/1981; Cumahî, Fuhûlü'ş-şuʿarâʾ, II, 737, 745, 753; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuarâʾ (nşr. Müfîd Kamîha), Beyrut 1985, s. 400-404; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eganî, X, 150-161; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354 → Beyrut 1402/1982, s. 310-311; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, I, 103-106; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tensîs, (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1947, s. 19; Blachère, Târîhu'l-edeb, s. 617; Sezgin, GAS, II, 371-372; Cl. Huart, Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı (trc. Cemal Sezgin), Ankara 1971, s. 63-64; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 682-685; Şevkı Dayf, Târîhu'l-edeb, II, 397-399; Recâ es-Seyyid el-Cevherî, Fennü'r-recez fi'l-ʿasri'l-ʿAbbâsî, İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-Maârif), s. 52, 75-80; Ömer Ahmed Halîl Hasan, "Ebü'n-Necm el-ʿİclî: ahbâruhû ve eşʿâruh", Havliyyâtü ferʾi'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, IV, Beyrut 1989, s. 313-316; Ch. Pellat, "Abu'l-Nadjm", EI² (İng.), I, 142.

Ahmet Turan Arslan

EBÜ’s-SAÂDÂT

(bk. İBNÜ’ş-ŞECERÎ)

EBÜ’s-SÂC

أبو الساج

Ebü’s-Sâc Dîvdâd b. Yûsuf Dîvdest (ö. 266/879)

Abbâsîler devri Türk kumandanlarından, Azerbaycan’da hüküm süren Sâcoğulları hânedanının kurucusu.

Üşrûsene menşeli olup Halife Me’mûn devrinde Ahmed b. Ebû Hâlid’in 207 (822-23) yılında bu bölgeyi fethetmesi üzerine Irak’a getirilerek yeni kurulmakta olan Türk birlikleri arasına alındı. Türk asıllı olduğu kabul edilen Ebü’s-Sâc, ilk askerî faaliyetlerine Afşin’in (Haydar b. Kâvûs) maiyetinde katıldı. Bâbek isyanını bastırmakla görevlendirilen Afşin’in emrinde küçük bir birlik kumandanı olan Ebü’s-Sâc, Bâbek’in merkezi Bez düşüp Bâbek kaçınca 400-500 kişilik bir kuvvetle onu takibe memur edildi ve bir baskın sonunda Bâbek’in annesini, karısını ve diğer yakınlarını ele geçirdi. Yirmi yıldan beri İslâm devletinin başına çeşitli gaileler açan Bâbek Ermeniler tarafından teslim alındıktan sonra Ebü’s-Sâc vasıtasıyla Berzend’de Afşin’e teslim edildi (10 Şevval 222/15 Eylül 837).

Halife Mu‘tasım-Billâh devrinde 839 yılında Taberistan’da isyan eden Mâzyâr b. Karin’in isyanını bastırmak üzere sevkedilen Ebü’s-Sâc, isyanın bastırılmasından sonra bu defa Mengü Çûr’un Azerbaycan’daki ayaklanmasını bastırmakla görevlendirildi, ancak burada başarılı olamadı.

Ebü’s-Sâc, bir taraftan Afşin’e olan yakınlığı, diğer taraftan Mengü Çûr karşısındaki başarısızlığı sebebiyle uzun süre önemli bir göreve getirilmemiştir. Ancak Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah (Ca‘fer b. Muhammed) tarafından 242 (856-57) yılında Tarîkimekke valiliğine tayin edilerek Irak ile Mekke arasındaki hac yolunu bedevî Arap kabilelerine karşı korumakla görevlendirildi. Uzun süre bu vazifede kalan Ebü’s-Sâc, bu sırada âsi Muhammed b. Sâlih el-Hasanî’nin Medine yakınlarındaki Süveyka’da bulunan karargâhını da tahrip etti. Mu‘tez-Billâh ile Müstaîn-Billâh arasındaki hilâfet mücadelesinde Müstaîn’i tutan Ebü’s-Sâc, 249’da

(863) Halife Müstaîn tarafından Kınnesrîn bölgesinde Tenûh kabilesi mensupları arasında çıkan bir isyanı bastırmak üzere Kuzey Suriye'ye gönderildi. 27 Nisan 865 tarihinde Bağdat'a çağrıldı ve şehre girişinde bizzat Halife Müstaîn tarafından karşılanarak kendisine hil'at giydirildi. Daha sonra iktidar mücadelelerine katılarak Mu'tezz'in kuvvetlerini 865 yılının Temmuz ve Eylül aylarında yapılan iki çarpışmada mağlûp etti. Müstaîn ile Mu'tez arasındaki iktidar mücadelesi 25 Ocak 866'da Müstaîn'in hilâfetten çekilmesiyle son bulunca Mu'tezz'in Ebü's-Sâc'ı cezalandırması beklenirken Ebü's-Sâc Kûfe ve çevresinin idaresine memur edildi, ancak buradaki görevi fazla uzun sürmedi. Daha sonra Türk askerlerine karşı Medâin'i savunmak üzere görevlendirildi. Cercerâyâ'da onları iki defa mağlûp ettiyse de şehre girmelerine engel olamadı. 252 Muharreminde (Şubat 866) Bağdat'a döndü ve Halife Müstaîn'in adamı Muhammed b. Abdullah b. Tâhir tarafından Sevâd bölgesinin idaresine memur edildi. Ancak İsmâil b. Yûsuf el-Alevî'nin Mekke'de çıkardığı isyan sebebiyle Ebü's-Sâc tekrar Tarîkimekke valiliğine tayin edildi ve isyanı bastırarak Mekke'de sükûneti sağladı.

Ebü's-Sâc Rebîülevvel 254'te (Mart 868) Diyârımudar, Kınnesrîn ve Avâsım bölgelerinin valiliğine getirildi. İslâm devletinin Bizans'a karşı yaptığı gazâların merkezi durumunda olan bu askerî bölgedeki faaliyetleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Mu'temid-Alellah halife olunca Diyârımudar, Diyârırebîa ve Cündikınnesrîn'de onun adına biat almakla görevlendirilmesinden, valiliğinin 870 yılına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim aynı yıl Basra bölgesinde patlak veren ve kısa sürede etrafa yayılan Zencî isyanının bastırılmasında birlik kumandanı olarak görev almıştır. 261'de (874-75) Ahvaz valiliğine getirilen Ebü's-Sâc, üvey kardeşi Abdurrahman'ın Zencîler tarafından mağlûp edilerek öldürülmesi üzerine Askerimükrem'e çekilince Zencîler Ahvaz'a girdi. Bunun üzerine valilikten azledildi.

Ebü's-Sâc, azlinden kısa bir süre sonra Fars ve civarını ele geçirerek Bağdat'a doğru ilerlemekte olan Ya'kub b. Leys es-Saffâr'ın hizmetine girdi. Bu yüzden halifenin nâibi Muvaffak tarafından malları müsadere edildi. Ancak onun Ya'kub'un saflarında faal rol oynadığına dair bilgi yoktur. Ya'kub b. Leys'in 879'da ölümünden sonra kardeşi Amr b. Leys Halife Mu'temid ile barışınca Ebü's-Sâc Bağdat'a dönmek için izin aldı ve

Saffârîler'in karargâhını terketti. Fakat Bağdat'a varmadan Rebîülâhir 266'da (Kasım-Aralık 879) Cündişâpûr'da vefat etti.

Ebü's-Sâc idarî ve askerî alanda İslâm devletinin hizmetinde kırk yıl kadar çalışmıştır. Bağdat'taki bir grup askerî birliğe ona nisbetle el-Ecnâdü's-Sâciyye denilmekteydi. Temelleri Ebü's-Sâc tarafından atılan ve 892-929 yılları arasında Azerbaycan'da hüküm süren Sâcoğulları hânedanı da adını ondan almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kubî, Târîh, II, 477, 497, 507; Taberî, Târîẖ (de Goeje), III, 1222, 1228, 1276, 1436, 1559, 1594, 1599, 1616, 1624, 1656, 1685, 1888, 1896, 1937; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Mekatilü't-tâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Beyrut, ts., s. 600-601, 609, 625-627; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 506; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, III, 286; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 85, 151, 152, 157, 168, 276, 290, 333; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 250-251; VI, 415; Zambaur, Manuel, s. 179; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 228; a.mlf., "Banu Saj", EIr., III, 718-719; M. Defrémery, "Mémoire sur la famille des Sadjides", JA, seri: 4, IX (1847), s. 409-446; X (1848), s. 396-436; Hakkı Dursun Yıldız, "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hanedanı: Sâc Oğulları I, Ebu's-Sâc Divdâd b. Yusuf Dîvdest", TD, sy. 30 (1976), s. 109-118; Cl. Huart, "Sâcîler", İA, X, 16.

Hakkı Dursun Yıldız

EBÜ’s-SALÂH el-HALEBÎ

أبو الصلاح الحلبي

Ebü’s-Salâh Takıyyüddîn b. Necmiddîn b. Ubeydillâh el-Halebî (ö. 447/1055)

Şîa’nın İsnâaşeriyye âlimlerinden.

Doğum tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmakla birlikte muhtemelen 374 (984-85) yılında Halep’te doğdu. Tahsil amacıyla birçok defa Irak’a giderek İsnâaşeriyye’nin ünlü âlimlerinden Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Ebû Ya‘lâ ed-Deylemî ve Şerîf el-Murtazâ’dan öğrenim gördü. Daha sonra Şerîf el-Murtazâ’nın Halep bölgesi halifesi oldu. Burada yürüttüğü öğretim faaliyetleri sonunda İbnü’l-Berrâc, İbn Ebû Kâmil et-Tarablusî, Reyhân b. Abdullah el-Habeşî, Abdurrahman b. Ahmed en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Ali el-Kerâcikî

gibi birçok öğrenci yetiştirdi ve bütün bu faaliyetleriyle İsnâaşeriyye’nin meşhur âlimleri arasına girdi. 447 (1055) yılında çıktığı hac yolculuğundan dönerken Halep’te veya Kudüs yakınlarındaki Remle’de öldü.

Kelâm, fıkıh ve hadis âlimi olarak tanınan Ebü’s-Salâh, Allah’ın sıfatları ve rü’yetullah gibi ilâhiyyât konularında tamamen Mu‘tezile’nin görüşlerini benimsemiştir. Bazı kelâmî görüşleri şöyledir: Zâtının ötesinde Allah’ın sıfatları yoktur. Allah’ın kadir, âlim ve mürîd olduğu fiilleriyle ispat edilebilir. Bir fiil meydana getirmesi kadir, fiilini sağlam halde yapması âlim, onu değişik alternatiflerden birine göre gerçekleştirmesi de mürîd olduğunu gösterir. Fiilinin delâlet etmediği ilâve bir niteliğin Allah’a atfedilmesi mâkul değildir. Mütekellim olan Allah’ın konuşması fiilinden ibarettir (Takrîbü’l-maʿârif, s. 48-51, 66).

İnsanlar hatadan ve günahtan korunmuş olmadıkları için kendilerine rehberlik edecek mâsum önderlerin gönderilmesi ilâhî lutuf ve hikmetin gereğidir; bu önderler de peygamberlerle imamlardır. Hz. Peygamber’den

sonra rehberlik görevini, Allah'la irtibat noktasında peygamberlerden farkı bulunmayan ve nasla belirlenen Hz. Ali ile onun soyundan gelen imamlar yürütmüştür. Bütün imamlar peygamberler gibi mâsum, verdikleri hükümlerde yanılmayan olağan üstü kişilerdir. Şeriat onların yaptığı açıklamalar dışında herhangi bir yolla anlaşılıp uygulanamaz. On iki imamdan herhangi birini tanımayan veya peygamberlerin taşıdığı niteliklere sahip olduklarını kabul etmeyen kimseler mümin değildir (a.g.e., s. 95, 100, 117, 119). Ebü's-Salâh, bazı âyet ve hadislere dayanarak Ali ile evlâdının nas yoluyla imam tayin edildiğini, bunlara aykırı düşen hadislerin ise uydurma olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 123, 124, 127, 144, 146).

Ebü's-Salâh el-Halebî'nin, nübüvvetle aynı kategoride gördüğü ve Hz. Ali ile onun soyundan gelen on bir imama tahsis ettiği imâmet nazariyesini, özellikle bu nazariyeyi benimsemeyen büyük müslüman çoğunluğunu ve ikinci halife Hz. Ömer'i tekfir edişini İslâm'la bağdaştırmak mümkün değildir. Ebü's-Salâh'ın delil olarak ileri sürdüğü âyetlerin konu ile bir ilgisi yoktur. Sahih görülebilecek bazı hadislerden de kendisi tarafından çıkarılan sonuçları elde etmek ilmî açıdan mümkün görülmemektedir (bk. İMÂMET).

Eserleri. Daha çok fıkıh ve kelâma dair olan eserlerinden sadece üçünün günümüze kadar geldiği bilinmektedir. 1. Takrîbü'l-maʿârif. İsnâaşeriyye'nin önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilen eser Allah'ın birliği ve sıfatları (et-tevhîd ve'l-adl), nübüvvet, imâmet, ilk üç halife ile ilgili tenkitler ve "sâhibüzzamân"a ilişkin konulardan oluşmaktadır. Kitap, ilk üç halife ve onları tasvip eden ashap çoğunluğu hakkında İsnâaşeriyye'nin görüşlerini yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Eser Rızâ el-Üstâzî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kum 1363 hş./1404 h.). 2. el-Burhân ʿalâ sübûti'l-îmân. Kelâma dair küçük bir risâle olup yazma nüshaları mevcuttur (Takrîbü'l-maʿârif, nâşirin girişi, s. 23). 3. el-Kâfî. Muhammed Bâkır Meclisî'ye ait Bihârü'l-envâr'ın fıkıh kaynaklarındandır (Kum 1362 hş./1403 h.). Bunların dışında Şîa kaynaklarında zikredilen, ancak günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen bazı eserleri de vardır (a.g.e., nâşirin girişi, s. 18-20).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’s-Salâh el-Halebî, Takrîbü’l-maʿârif (nşr. Rızâ el-Üstâzî), Kum 1363 hş., s. 48-51, 66, 95, 100, 117, 119, 123, 124, 127, 144, 146, 160, ayrıca nâşirin girişi, s. 3-26; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 71; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385, II, 46, 120, 149; Abbas el-Kummî, Sefînetü’l-bihâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Murtazâ), II, 42; Aʾyânü’ş-Şîʾa, III, 634-635.

Yusuf Şevki Yavuz

EBÜ’s-SALT ed-DÂNÎ

أبو الصلت الداني

Ebü’s-Salt Ümeyye b. Abdil‘azîz b. Ebi’s-Salt ed-Dânî el-İşbîlî el-Endelüsî (ö. 529/1134)

Endülüslü filozof, şair, müzisyen, tabip, tarihçi, astrolog ve mühendis.

460 (1068) yılında Endülüs’ün doğusundaki Dâniye’de (Denia) doğdu. İlk tahsilini memleketinde Dâniye Kadısı Ebü’l-Velîd el-Vakkaşî’den yaptıktan sonra İşbîliye’ye (Sevilla) gitti; orada birçok âlimden edebiyat, felsefe, tıp, matematik, geometri, fizik, astronomi, botanik ve mûsiki dersleri aldı. Ebü’s-Salt’ı İspanya’nın en muteber tabiplerinden biri olarak tanıtan M. Meyerhof, onun tıp bilgini İbn Zühr’ün (ö. 525/1131) akrabası, kabiliyetli bir şair, müzisyen ve matematikçi olmakla kalmayıp Ahmed el-Gafikī gibi bir tabiat âliminin yanında görüldüğünden bahseder (Studies in Medieval Arabic Medicine, s. 54). Yirmi yaşında iken maddî imkânlar ve ilim yönünden kendi ülkesine göre daha iyi durumda olan Mısır’a gitmek niyetiyle İşbîliye’den yola çıkmışsa da ancak 489 (1096) yılının kurban bayramı günü annesiyle birlikte İskenderiye’ye vardığını İbn Hallikân kaydetmektedir (Vefeyât, I, 246). Önce İskenderiye’de bir süre kalarak bilgilerini geliştirmeye çalışan Ebü’s-Salt, daha sonra Halife Âmir-Biahkâmillâh devrinde (1101-1130) Kahire’ye giderek oraya yerleşti. Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâlî’nin yakın dostlarından olan hazinedar Tâcülmeâlî Muhtâr onu himayesine aldı. Bir süre kendisine tıp ve astronomi alanlarında başarılı hizmetler veren Ebü’s-Salt’ı Efdal b. Bedr’e tanıtarak zamanının kâtiplerinden üstün olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiklerini söyledi. Ebü’s-Salt böylece Efdal b. Bedr’in kâtibi olduysa da bir müddet sonra Tâcülmeâlî’nin gözden düşmesi ve hapsedilmesi üzerine eski kâtip Ebü’l-Hasan Ali b. Ca‘fer b. Nûn’un gayretleriyle o da görevinden alındı ve Kahire’deki büyük sarayın bitişiğinde bulunan Hizânetü’l-bünûd’da hapsedildi. Üç yıl kadar sonra 1111’de serbest bırakılınca tekrar İskenderiye’ye döndü; ardından da Mehdiye (Tunus) Emîri Ebû Tâhir Yahyâ b. Temîm’in yanına gitmek üzere 506 (1112) yılında Mısır’dan

ayrıldı.

İyi bir tabip ve filozofun tabiat ve matematik ilimlerine, özellikle astroloji ve mûsiki gibi yan disiplinlere muhtaç olduğunu söyleyen Ebü's-Salt Mısır'da iken Galen ve Hipokrat'ın eserlerini inceledi ve tesbit ettiği bazı karmaşık problemlere dikkat çekti. Bunları çözümleyecek bir âlim bulamadığından dolayı daha sonra yazdığı er-Risâletü'l-Mısriyye adlı eserinde (s. 31-32) Mısırlılar'ı eleştirdi. Astronomiyle uğraşmış ve bu konuda eser yazmış olan Ebü's-Salt'ın, Makkarî'nin naklettiği bir şiirinde (Nefhu't-tîb, I, 498; II, 110) Kahire dışında Karâfe yakınlarındaki bir vadide bulunan rasathâneyi tanıtıp övmesi dikkate alınırsa rasat işiyle de yakından ilgilendiği söylenebilir. Kaynaklardan onun Mısır'da çok sayıda öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Yâkut el-Hamevî'nin bildirdiğine göre Süleyman b. Feyyâz el-İskenderânî ve astrolog Ebû Abdullah eş-Şâmî onun öğrencileri idiler (Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 67-68, 69).

Ebü's-Salt 506'da (1112) Sanhâcîler'in başşehri Mehdiye'ye gittiğinde

Emîr Ebû Tâhir Yahyâ b. Temîm tarafından karşılandı ve kendisine iyi bir mevki verildi. Bu sebeple Mehdiye'ye yerleşti ve burada kaleme aldığı er-Risâletü'l-Mısriyye adlı eserini Emîr Ebû Tâhir'e takdim etti. Daha sonra Sanhâcîler tarafından, 510 (1116) yılı civarında Mısır'a Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'a elçi olarak gönderildi (İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, I, 257; Makkarî, II, 105). Ebü's-Salt'ın Sanhâcîler nezdindeki hayatını bilmeyen İbn Ebû Usaybia (II, 53) onun Mısır'dan ayrıldıktan sonra Endülüs'e döndüğünü zannetmiştir. Fakat Ebü's-Salt'ın Mısır'a elçi olarak gönderildiği tarihi ve İskenderiye'de ikinci defa hapsedilmesine sebep olan olayı tesbit eden de yalnız İbn Ebû Usaybia olmuştur. Onun anlattığına göre Ebü's-Salt Efdal b. Bedr'e, masraflarını karşılaması halinde İskenderiye Limanı'na yakın bir yerde batan bakır yüklü bir gemiyi çıkarabileceğini söylemiş ve kendi bulduğu özel bir teknikle gemiyi kurtarmaya koyulmuştu. Batık gemiden daha büyük bir gemi yaparak gerekli makinelerle donatmış, sarkıttığı ibrişim halatlarla gemiyi su yüzüne çıkarmaya çalışmıştı. Ancak son anda halatların kopması üzerine gemi tekrar sulara gömülünce Ebü's-Salt vezir tarafından hapsedilmişti (ʿUyûnü'l-enbâʾ, II, 53).

Ebü’s-Salt ikinci defa geldiği Mısır’da resmî görevini tamamladıktan sonra belki de Vezir Efdal’ın ilgisini çekmek, mühendislikteki başarısını göstererek yeniden onun dostluğunu kazanmak ümidiyle giriştiği bu iş sonunda yine hapse düşünce bu defa bir kütüphaneye kapatıldığından birtakım şiirleri başta olmak üzere bazı eserlerini kaleme alma fırsatını bulmuştur. Yâkut el-Hamevî onun Aristo’ya nisbet edilen kütüphanede hapsedildiğini kaydeder (Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 67-68). Bir müddet hapiste kaldıktan sonra Mısırlı dostlarının aracılığı ile serbest bırakıldı. Hapisten kurtulması için çalışanlardan biri de dostu olduğu anlaşılan İbnü’s-Sayrafî idi (İbn Ebû Usaybia, II, 53-54). Muhtemelen bir kasidesinin yazılış tarihi olan 1120 yılı sonlarında (İmâdüddin el-İsfahânî, IV/1, s. 227) veya Efdal b. Bedr’in şehid edildiği 1121 yılı Ramazanından önce serbest bırakılan Ebü’s-Salt Mehdiye’ye döndü. Ömrünün sonuna kadar orada yaşadı. 1 Muharrem 529 (22 Ekim 1134) tarihinde vefat etti ve Mehdiye yakınındaki Münestîr’de defnedildi.

Sanhâcîler’in son üç emîri tarafından itibar gördüğü için onların hizmetinde çalışan Ebü’s-Salt her üç emîri de şiirleriyle övmüştür. Kendisini ilk kabul eden Ebû Tâhir Yahyâ el-Murtazâ’ya, daha sonra oğlu Ali’ye ve torunu Hasan’a edebiyat, felsefe, güzel sanatlar, astronomi, sosyal ve riyâzî ilimler ve mühendislik alanlarında başarılı hizmetlerde bulundu. Mehdiye’de Sanhâcîler’e ait bir tersane ile kimya meraklısı Ebû Tâhir Yahyâ tarafından kurulmuş bir kimya mühendishânesinin bulunduğu bilinmektedir (İbn İzârî, I, 303, 305). Buna göre Ebü’s-Salt’ın özellikle bu iki kurumda çalışmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebü’s-Salt’ın çok iyi mûsiki bildiği, güzel ud çaldığı ve lirik şiirler yazan ince ruhlu bir şair olduğu kaynaklarda özellikle belirtilmektedir (İbn Ebû Usaybia, II, 52-53). Ayrıca mûsiki alanında eserler kaleme almış, birçok anonim Kuzey Afrika şiirini bestelemiştir; bu bestelerin yüzyıllar boyu yaşadığı haber verilmektedir (İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, I, 257; Makkarî, II, 106; L. Leclerc, II, 74). Çağdaş yazar H. G. Farmer, Ebü’s-Salt’ın besteci olarak Kuzey Afrika mûsikisi üzerinde küçümsenemeyecek bir etkisinin bulunduğunu tesbit etmiştir (A History of Arabian Music, s. 222).

Eserleri. 1. el-ʿAmel bi’l-usturlâb. Astronomi aletlerinden usturlap ve

kullanılışı hakkında doksan babdan oluşan bir eserdir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (III. Ahmed, nr. 3482/4, vr. 52b-93b), Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi, nr. 2021; Lâleli, nr. 2726/4), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Muallim Cevdet, nr. K 537) ve Bağdat'ta el-Methafü'l-Irâkı (nr. 1248), Dublin'de Chester Beatty'de (nr. 3183) yazma nüshaları vardır (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 641; Suppl., I, 889). Kıftî ayrıca onun usturlap hakkında bir şiirini nakleder (İhbârü'l-ʿulemâʾ, s. 58). 2. elEdviyetü'l-müfrede. İlâçlara dair bir eser olup insan vücudunun organlarına göre düzenlenmiştir. Bu eserin aslını bulamayan L. Leclerc ve M. Meyerhof gibi Batılı bilim tarihçileri, onun kaybolduğunu sanarak daha sonra aynı konuda bir eser kaleme alan İbnü'l-Baytâr'ın kitabında yirmiden fazla yerde Ebü's-Salt'tan nakiller yapıldığını tesbit etmişlerse de (Histoire de la médicine Arabe, II, 74; Studies in Medieval Arabic Medicine, s. 16) bunun eserin gerçek değerini takdire yetmediğini itiraf etmişlerdir. XII. Yüzyılda Batı'da müsbet ilmin yükselişinin temelinde, müslümanların ilmî eserlerinin Latince'ye tercüme edilerek fikrî zenginliklerinin hıristiyan dünyasına aktarılmasının bulunduğunu kabul eden M. Meyerhof, "Tıp bu konuda en önde gelir; fakat İspanya yarımadası eczacılığı kifayetsiz bir şekilde tercüme edilmiştir. Bunlardan biri de Ebü's-Salt Ümeyye'nin eseri olmuştur" der (Studies in Medieval Arabic Medicine, s. 38-39). Eserin başlıca nüshaları Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1815/1, 1-49 varak; bk. Ateş, s. 31; Şeşen, s. 123-124), Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme li'l-kütüb ve'l-vesâik'te (Mecmua, nr. 281 K; bk. Ziriklî, II, 23) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 641; Suppl., I, 889). elEdviyetü'l-müfrede, XIII. yüzyılda meşhur fizikçi Arnold de Vilanova tarafından Latince'ye, XIV. yüzyılda Yehûda b. Salamon Nathan tarafından İbrânîce'ye çevrilmiştir (EI² [İng.], I, 149). İkinci tercümenin bilinen tek nüshası Oxford'da bulunmaktadır (M. Meyerhof, Studies in Medieval Arabic Medicine, s. 39). Doğu'da ve Batı'da aynı konudaki birçok ünlü kitaba kaynak olduğu tesbit edilen bu eser münasebetiyle XII. yüzyıl İspanya müslümanlarında eczacılık ve nebatat tarihinin Ebü's-Salt'tan itibaren başlatılması gerektiği ileri sürülmektedir (a.g.e., s. 16). 3. el-İntisâr li-Huneyn b. İshâk ʿalâ ʿAlî b. Rıdvân fî reddihî li-Mesâʾili Huneyn. Mısırlı meşhur tabip Ebü'l-Hasan Ali b. Rıdvân'ın (ö. 453/1061), Huneyn b. İshak'ın (ö. 260/873) el-Mesâʾil fî usûli't-tıb adlı eserine yaptığı tenkitlere karşı yazılmıştır. Eserin adı el-Vâfî bi'l-vefeyât'ta (IX, 403) el-İntisâr fî usûli't-tıb; Vefeyâtü'l-aʿyân (I, 247), Mirʾâtü'l-cenân (III, 253), Keşfü'z-

zunûn (I, 173) ve Süllemü'l-vüsûl'de (vr. 56a) el-İntisâr fi'r-red ʿalâ ʿAlî b. Rıdvân fî reddihî ʿalâ Huneyn b. İshâk fî Mesâʾilih olarak geçmektedir. L. Leclerc, eserin bir nüshasının Escurial Library'de bulunduğunu kaydetmektedir (Histoire de la médicine Arabe, II, 75). 4. Takvîmü'z-zihn fi'l-mantık. Aristo mantığına dair küçük bir risâledir. Yazma nüshası Escurial Library'de mevcut olan eser (Brockelmann, GAL, I, 641), İspanyolca çevirisiyle birlikte A. G. Palencia tarafından yayımlanmıştır (Madrid 1915). 5. el-Vecîz fî ʿilmi'l-heyʾe. Efdal b. Bedr için hapishanede iken yazdığı bu eser kullanışlı bir astronomi el kitabıdır. Eser kendisine takdim edilince Efdal kitabı astrologu Ebû Abdullah el-Halebî'ye

göstermiş, o da, "Bu kitaptan öğrenciler faydalanamaz, astronomi bilgisi olup bunu görmeyen de mahrum sayılır" demiştir (İbn Hallikân, I, 247; Yâfiî, III, 253-254). Escurial Library'de mevcut astronomiyle ilgili bir kitapta bulunan bazı kısımların (Brockelmann, GAL, I, 641) bu eserden alınmış olması muhtemeldir. 6. el-İktisâr fi'l-hendese. Bu eserin adını kaydeden İbn Haldûn Öklid geometrisinin bir özeti olduğunu belirtir (Mukaddime, III, 1131-1132); ayrıca eseri Batlamyus'un el-Mecistî'sinin özetleri arasında da zikreder (a.g.e., III, 1135). İbn Ebû Usaybia (ʿUyûnü'l-enbâʾ, II, 62) ve Kâtib Çelebî (Keşfü'z-zunûn, I, 147; Süllemü'l-vüsûl, vr. 56a) bu eseri Kitâb fi'l-Hendese adıyla zikretmişlerdir. 7. Dîvânü'r-resâʾil. Tabiat felsefesi kapsamında kendisine sorulan astronomi, matematik, kozmografya ve fizik konularındaki altı soruya verdiği cevapları ihtiva eder. Escurial Library'de (nr. 643/2) bir nüshası vardır (Suter, nr. 272; EI2 (İng.), I, 149 [Mesâil adıyla]). 8. er-Risâletü'l-Mısriyye. Mehdiye'ye gidince daha önce Mısır'da gördüğü insanlarla tabiat ve kültür varlıkları hakkında yazdığı bu eseri Emîr Ebû Tâhir Yahyâ'ya ithaf etmiştir. Son derece önemli bilgiler ihtiva eden kitapta Mısır ve Nil coğrafyası, iklimi, Mısır'da Firavunlar devrinden İslâm'a kadar yaşayan halkların sosyolojik yapıları, dünya görüşleri, ahlâk ve inançları, piramitler, heykeller, Mısır'ın eski ve yeni başşehirleri, ilk ve Helenistik dönem filozof ve bilginleri, Mısır'da görüştüğü tabipler, astrologlar, meşhur edipler, şairler ve diğer aydınlar hakkında mâlumat verir ve onların şiirlerinden örnekler kaydeder. Bilim tarihine ışık tutan eser bugün de coğrafyacı, tarihçi, arkeolog, sosyolog, filozof, tabip, astrolog ve edebiyatçıların başvurduğu önemli bir kaynak kabul edilmektedir. Kitaptan alıntı yapan pek çok yazar arasında Yâkut el-Hamevî, İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, Kıftî, İbn Ebû Usaybia, Esʿad b.

Memmâtî, İbn Tağrîberdî, Makkarî, Makrîzî, Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî ve Süyûtî gibi âlimler yer almaktadır. Abdüsselâm Hârûn eseri, Kahire'de bulduğu yazmaları (Dârü'l-kütüb, Edeb, nr. 601; Tarih, nr. 354) esas alarak Nevâdirü'l-mahtûtât içinde yayımlamıştır (Kahire 1370/1951, 1392/1972). Ebü's-Salt'ın ayrıca, Kuzey Afrika'da devlet kuran Sanhâce kabilesiyle ilgili olarak tarihî, sosyolojik, filolojik ve folklorik bilgiler ihtiva eden ed-Dîbâce fî mefâhiri Sanhâce ile ʿAmelü's-safîhati'l-câmiʿa adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. 9. Risâle fi'l-mûsikī. Aslı kayıp olmakla birlikte İbrânîce'ye yapılmış anonim bir tercümesi Bibliothèque Nationale'in İbrânîce yazmalar kısmında bulunmaktadır (nr. 1036). G. Sarton'a göre eser ayrıca Villanovalı Arnaldo tarafından Simplicia adıyla Latince'ye çevrilmiştir (Introduction, II/1, s. 230; geniş bilgi için bk. Farmer, s. 221-222). 10. ez-Zeyl ʿalâ Târîhi'l-Kayrevân. İbn Rakīk'ın (ö. 417/1026'dan sonra) Kayrevan tarihine dair eserinin zeylidir. Son Sanhâcî emîri Hasan için kaleme alınan eser İbn Rakīk'ın bıraktığı yerden devam etmekte ve olayları Sicilya Kralı Roger'in Ahâsî adasına saldırıp Emîr Hasan tarafından hezimete uğratıldığı 517 (1123) yılına kadar getirdikten sonra bu deniz savaşını anlatarak sona ermektedir (İbn İzârî, I, 309; Ticânî, s. 125). Ebü's-Salt bu eseriyle tarihçiler arasında da önemli bir yer kazanmıştır. Onun bu kitabından İbn İzârî el-Beyânü'l-Mugrib'inde, Ticânî erRihle'sinde ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb el-İhâta'sında alıntılarda bulunmuştur. 11. Hadîkatü'l-edeb. İbn Ebû Usaybia'nın bu adla zikrettiği eser (ʿUyûnü'l-enbâʾ, II, 62), Ebü's-Salt'ın kendi zamanında yaşayan Arap şairleri hakkında bilgi verip şiirlerinden derlemeler yaptığı bir çalışmadır. Kitap, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) Yetîmetü'd-dehr'i üslûbunda ve onun bir zeyli gibi telif edilmiştir. Çeşitli kaynaklarda el-Hadîka fî muhtâri eşʿâri'l-muhdesîn, el-Hadîka fî muhtârin min eşʿâri'l-muhdesîn, el-Hadîka fî şuʿarâʾi Endelüs ve Kitâbü'l-Hadîka fî şuʿarâʾi'l-asr adlarıyla zikredilen eserden pek çok müellif faydalanmış ve alıntı yapmıştır. 12. el-Mülehu'l-ʿasriyye min şuʿarâʾi ehli'l-Endelüs ve't-târiʾîne ʿaleyhâ. Endülüslü olan ve Endülüs'e uğrayan Arap şairleri hakkında bilgi verip onlardan şiirler nakleden bir eserdir (İbn Ebû Usaybia, II, 62; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 228). 13. Dîvân. Ebü's-Salt'ın bütün şiirlerini topladığı divanın aslı kayıptır; ancak İmâdüddin el-İsfahânî ve Ticânî gibi müelliflerin ondan yaptıkları nakiller mevcuttur. Bu şiirler toplanarak Dîvânü'l-Hakîm Ümeyye b. ʿAbdilʿazîz ed-Dânî adıyla yayımlanmıştır (Tunus 1979). 14. Kitâb fi'l-meʿâni'l-muhtelife li-lafzati nokta. Arapça'daki "nokta"

kelimesinin çeşitli sözlük anlamları hakkında yazılmış olan eserin bir nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 1024).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’s-Salt ed-Dânî, er-Risâletü’l-Mısriyye (el-Kitâb, III/4-5 içinde), Kahire 1947, s. 575-581, 758-764; a.e. (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Nevâdirü’l-mahtûtât içinde), Kahire 1392/1972; İmâdüddin el-İsfahânî, Harîdetü’l-kasr ve cerîdetü’l-ʿasr (nşr. Ömer ed-Desûkıa – Ali Abdülazîm), Kahire, ts., IV/1, s. 223-347; Yâkut, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 52-70; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâʾ, s. 57-58; İbnü’l-Ebbâr, el-Muktedab min Kitâbi Tuhfeti’l-kadim (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 56-60; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, Kahire 1299/1882, II, 52-62; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 243-247; İbn Saîd el-Mağribî, el-Mugrib, I, 256-257; a.mlf., Tuhfetü’l-müberrizîn (nşr. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 63-65; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü’l-ervâh ve ravzatü’l-efrâh, (nşr. S. Hurşîd Ahmed), Haydarâbâd 1396/1976, II, 57; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 303, 305, 309, 312; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 253-254; Ticânî, erRihle, Tunus 1981, s. 125; Safedî, el-Vâfî, IX, 402-406; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1131-1132, 1135; Makrîzî, el-Hıtat, I, 408, 423-424, 462-463; Makkarî, Nefhu’t-tîb, I, 496-499; II, 105-110; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüsûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 56ª; Keşfü’z-zunûn, I, 51, 147, 173, 305, 469, 646, 772, 777, 845, 891, 894; II, 1103, 1472, 2004; L. Leclerc, Histoire de la médicine Arabe, Paris 1876 → Rabat 1980, II, 74-75; Suter, Die Mathematiker, nr. 272; Brockelmann, GAL, I, 641; Suppl., I, 889; Îzâhu’l-meknûn, II, 111; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 228; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 23; Ahmed Emîn, Zuhrü’l-İslâm, Kahire 1966, II, 195-196; Sezgin, GAS, II, 441; Ullmann, Die Medizin, s. 376; H. G. Farmer, A History of Arabian Music to the XIII th Century, London 1973, s. 221-222; Sarton, Introduction, II/1, s. 230; Şeşen, Fihrisü mahtûtâti’t-tıbbi’l-İslâmî, s. 123-124; Kadrî Hâfız Tûkan, Türâsü’l-ʿArabi’l-ʿilmî fi’r-riyâziyyât ve’l-felek, Nablus 1963, s. 337-339; M. Meyerhof, “VII-Mediaeval Jewish Pysicians in the Near East: From Arabic Sources”, Studies in Medieval Arabic Medicine: Theory and Practice, London 1984,

s. 443; a.mlf., “IX-Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony”, a.e., s. 54; a.mlf., “X-Esquisse d’histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d’Espagne”, a.e., s. 16, 38-39; Ahmet Ateş, “el-Mahtûtâti’l-ʿ Arabiyye fî mektebâti’l-Anadol: Mahtûtât min Mektebeti Manisa el-ʿ umûmiyye”, MMMA (Kahire), IV (1958), s. 31; S. M. Stern, “Abu’l-Salt Umayya”, EI^2 (İng.), I, 149.

Cemil Akpınar

EBÜ’s-SERÂYÂ eş-ŞEYBÂNÎ

أبو السرايا الشيباني

Ebü’s-Serâyâ es-Serî b. Mansûr eş-Şeybânî (ö. 200/815)

Abbâsîler’e karşı ayaklanan bir Şiî maceraperest.

Hayatının ilk dönemleri hakkında yeterli bilgi yoktur; yol kesip eşkıyalık yaptığı rivayet edilir. Onun Şeybânîler’e (Benî Şeybân) mensup olduğu anlaşılmaktadır (Taberî, VIII, 528). Topladığı birkaç

kişiyle el-Cezîre’de Benî Temîm’den bazılarını öldürüp mallarını aldı; takibe uğrayınca da gizlenip izini kaybettirdi. Bir müddet Suriye’de eşkıyalık yaptıktan sonra İrmîniye’ye gidip orada Yezîd b. Mezyed eş-Şeybânî’ye katıldı ve onunla beraber Hürremîler’e karşı savaştı. Emîn ile Me’mûn arasındaki mücadelede Emîn’in tarafını tuttu ve Emîn’in öncü kuvvetlerine kumanda etti. Ancak daha sonra Me’mûn’u destekleyen Herseme b. A‘yen Ebü’s-Serâyâ’yı kendi tarafına çekti. Bu arada el-Cezîre’deki Benî Şeybân’dan 2000 süvari ve piyade onun etrafında toplandı. Artık kendisine “emîr” diye hitap ediliyordu.

Emîn ile Me’mûn arasındaki mücadele 25 Muharrem 198’de (25 Eylül 813) Emîn’in öldürülmesiyle sona erince Herseme askerlerin sayısında azaltma yoluna gitti. Bu arada Ebü’s-Serâyâ ve adamlarının iâşesinde de güçlük çıkarınca Ebü’s-Serâyâ önce hacca gitmek için izin istedi, sonra da isyan etti. Önce Aynüttemr’i, ardından da Dakuka ve Enbâr’ı zaptedip yağmaladı. Buradan Rakka’ya yöneldi. Kaysîler’e karşı savaşan Tavk b. Mâlik et-Tağlibî’ye rastlayınca ona yardım etti ve dört ay kadar yanında kaldıktan sonra Rakka’ya gitti. Orada karşılaştığı Ali evlâdından Ebû Abdullah İbn Tabâtabâ ile beraber Kûfeliler’in daveti üzerine Kûfe’ye giderek birlikte şehre hâkim oldular. İbn Tabâtabâ onun desteğiyle 10 Cemâziyelâhir 199’da (26 Ocak 815) Kûfe’de halifeliğini ilân etti.

Ebü’s-Serâyâ’nın bu başarılarından telâşa kapılan Irak ve Arabistan Valisi

Hasan b. Sehl, Züheyr b. Müseyyeb ed-Dabbî kumandasında Kûfe'ye 10.000 kişilik bir ordu gönderdi. İbn Tabâtabâ ile Ebü's-Serâyâ bu orduyu Kûfe dışında Karyeişâhî mevkiinde karşılayıp mağlûp ettiler ve ağırlıklarını yağmaladılar (199/815). Ancak ertesi günü 1 Receb 199 (15 Şubat 815) sabahı İbn Tabâtabâ âniden öldü. Onun Ebü's-Serâyâ tarafından zehirlendiği de söylenmektedir (Taberî, VIII, 529). Ebü's-Serâyâ İbn Tabâtabâ'nın yerine Hz. Hüseyin neslinden Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'i halife ilân etti ve idareyi tamamen kendi eline aldı.

Gönderdiği ordunun yenildiğini haber alan Hasan b. Sehl, Ebü's-Serâyâ'ya karşı bu defa 4000 süvari ile Abdûs b. Muhammed b. Ebû Hâlid el-Merverrûzî'yi gönderdi. Ebü's-Serâyâ, Abdûs'ü Bağdat ile Kûfe arasındaki Câmi mevkiinde karşılayıp mağlûp etti (17 Receb 199/3 Mart 815). Bu başarıları üzerine mevkiini iyice sağlamlaştırdı ve Kûfe'de adına para bastırdı; Basra, Vâsıt ve nahiyelerine asker gönderdi. Ali evlâdından bazı kimseleri Basra, Mekke, Yemen, Fars ve Ahvaz'a nâib olarak tayin etti. Kendisi de Basra üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi. Bu arada yine Ali evlâdından Muhammed b. Süleyman'ı Medâin'e gönderip Bağdat üzerine yürümesini emretti.

Bunun üzerine Hasan b. Sehl isyanı bastırmak için, daha önce Irak valiliğinden alarak Horasan'a göndermek suretiyle gücendirdiği Herseme b. A'yen'e başvurmak zorunda kaldı. Herseme Ebü's-Serâyâ'yı Kûfe'de muhasara etti. Ebü's-Serâyâ, yanındaki 800 süvari ve kendisine halef tayin ettiği Muhammed b. Muhammed b. Zeyd ile beraber 16 Muharrem 200 (26 Ağustos 815) tarihinde Kûfe'den ayrıldı; Kadisiye-Vâsıt yoluyla Sûs'a varıp orada konakladı. Ancak kendisini takip eden kuvvetler tarafından sonunda Celûlâ'da yakalanarak Nehrevan'da bulunan Hasan b. Sehl'e teslim edildi. Hasan b. Sehl de boynunu vurdurdu (10 Rebîülevvel 200/18 Ekim 815).

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kubî, Târîh, II, 539-543; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 488, 528-535; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Mekatilü’t-tâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma’rife), s. 521-522; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 212-217; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 244-245; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 242-244; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 129-130; el-Kamûsü’l-İslâmî, III, 298; K. V. Zetterstéen, “Emîn”, İA, IV, 258-259; Fikret Işıltan, “Me’mûn”, a.e., VII, 694; M. Şahâbeddin Tekindağ, “Serî”, a.e., X, 519-520; H. A. R. Gibb, “Abu’lSaraya al-Shaybānī”, EI^{2} (İng.), I, 149-150.

Ali Öngül

EBÜ'S-SÜRÛR el-BEKRÎ

(bk. BEKRÎ, Ebü's-Sürûr)

EBÜ’ş-ŞA‘SÂ

(bk. CÂBİR b. ZEYD)

EBÜ’ş-ŞEYH

أبو الشيخ

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca‘fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî (ö. 369/979)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

274’te (887) İsfahan’da doğdu. “Yaşlı kimse” anlamındaki Ebü’ş-Şeyh lakabı ona muhtemelen doksan yılı aşan ömrü sebebiyle verilmiştir. İslâmî kaynaklarda daha çok Ebü’ş-Şeyh b. Hayyân diye zikredilir ve dedesine nisbetle Hayyânî nisbesiyle de anılır.

Babası, dayısı ve anne tarafından dedesi muhaddis olan Ebü’ş-Şeyh bir ilim muhitinde yetişti. Babası onu küçük yaşta ilim meclislerine götürdü ve on yaşlarında hadis dinlemeye başladı. İlk hocası, İsfahan’ın âlim ve zâhidlerinden olan dedesi Mahmûd b. Ferec’dir. Ayrıca İbn Ebû Âsım, Ebû Bekir el-Bezzâr, Taberânî gibi âlimlerden ve o devrin en önemli ilim merkezlerinden biri olan İsfahan’a gelen âlim ve muhaddislerden dersler aldıktan sonra yirmi beş yaşlarında iken ilim yolculuğuna çıktı. Bağdat, Basra, Kûfe, Musul, Cezîre ve Hicaz bölgelerinde Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Halîfe el-Cumahî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Ebû Arûbe el-Harrânî ve Ebü’l-Kasım el-Begavî gibi ünlü âlimlerden hadis dinledi ve yazdı. Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-Huzâî’den öğrendiği kıraat ilmini muhaddis Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî’ye öğretti. Bu arada Ebû Abdullah İbn Mende, Ahmed b. Abdurrahman eş-Şîrâzî, İbn Merdûye, Ebû Sa‘d el-Mâlînî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi pek çok âlime de hocalık etti.

İbn Merdûye, Ebü’ş-Şeyh’ten çok eser vermiş güvenilir bir âlim, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hatîb el-Bağdâdî ve Abdülkerîm es-Sem‘ânî sağlam ve güvenilir bir hadis hâfızı diye söz etmektedirler. Rivayetlerin senedlerine ve râvilerin durumlarına dair verdiği bazı bilgiler onun hadis konusundaki geniş kültürünü ortaya koymaktadır. Erken yaşta hadis rivayetine başlayıp

uzun yıllar yaşaması ona âlî* isnad sahibi olma özelliğini kazandırmış, bu sebeple hadis talebeleri rivayetlerini duyabilmek için uzak yerlerden gelip kendisinden faydalanmışlardır. ʿAvâlî hadîsi Ebi'ş-Şeyẖ adlı eseri Ebü'ş-Şeyh'in bu yönünü ortaya koymaktadır. Nitekim Tabakātü'l-muhaddisîn adlı eserinde onun dört râvi ile Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetleri bulunmaktadır.

İcâzet yoluyla rivayete taraftar olmayan ve uzun ömrünü devamlı olarak okumak, okutmak ve yazmakla geçiren Ebü'ş-Şeyh, 369 yılı Muharrem ayı sonlarında (Ağustos 979) İsfahan'da vefat etti.

Ebü'ş-Şeyh tefsir, hadis, ahkâm ve tarih ilimlerinde irili ufaklı elli kadar eser kaleme almıştır. Bir kısmı günümüze kadar ulaşan eserlerinden daha sonraki müellifler istifade etmişler ve

bunlara atıflarda bulunmuşlardır. Zehebî, onun ilmiyle âmil ve sünnete son derece bağlı bir âlim olduğunu, eserlerinin çoğunu gördüğünü, fakat bu eserlerde birçok zayıf hadisin bulunduğunu söylemektedir. Geniş hadis kültürüne rağmen kitaplarına aldığı rivayetleri titizlikle seçmemesi eserlerine olan güveni azaltmıştır.

Eserleri. 1. Tabakātü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridîne ʿaleyhâ. Târîhu İsbahân diye de bilinen eser, İsfahan'a gelen on beş sahâbî ve tâbiî ile İsfahan'ın fethinden müellifin yaşadığı zamana kadar burada yetişen, bu şehre uğrayan ve burada vefat eden muhaddis, âlim, kadı ve valileri on bir tabaka halinde tanıtmakta, ayrıca İsfahan'ın özellikleri, tarihi ve fethi hakkında bilgi vermektedir. Daha önce yazılmış bazı İsfahan tarihlerinin günümüze kadar gelmemesi ve Ebü'ş-Şeyh'in talebesi Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Zikrü ahbâri İsbahân'ı yazarken ondan büyük ölçüde faydalanması eserin önemini arttırmaktadır. Bilgilerin senedleriyle birlikte verildiği eser, Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî'nin tahkikiyle dört cilt halinde neşredilmiş (Beyrut 1407-1412/1987-1992), ayrıca Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ve Seyyid Kisrevî Hasan tarafından da yayımlanmıştır (Beyrut 1409/1989). Bu sonuncu neşrin dayandığı nüshanın, Belûşî'nin esas aldığı nüshalarda bulunmayan bazı isimleri de ihtiva ettiği görülmektedir. 2. Kitâbü'l-Emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî. 373 rivayeti ihtiva eden eseri Abdülalî Abdülhamîd Hâmid rivayetlerini değerlendirmek suretiyle yayımlamıştır

(Bombay 1408/1987, 2. bs.). 3. Ahlâku'n-nebî* ve âdâbüh. Ebü'l-Fazl Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî (Kahire 1378/1958), Ahmed Muhammed Mürsî (Kahire 1392/1972) ve Seyyid el-Cümeylî (Beyrut 1406/1986) tarafından neşredilmiştir. 4. Kitâbü'l-ʿAzame. Allah'ın azameti ve melekût âleminin akılları durduran hallerine dair hadis ve haberleri ihtiva eden eseri Rızâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî yayımlamıştır (Riyad 1408/1988). 5. et-Tevbîh ve't-tenbîh. Ahlâkî konularla ilgili hadislerin bulunduğu eseri Ebü'l-Eşbâl Hasan b. Emîn b. Mendûh (Kahire 1408) ve Mecdî Seyyid İbrâhim neşretmişlerdir (Bulak 1409/1988). 6. Kitâbü'n-Nevâdir ve'n-nütef. Ashap ve tâbiînin sözlerini ihtiva eden eserin Almanya'da bir nüshası bulunmaktadır (Sezgin, I, 201). 7. Zikrü'l-akrân ve rivâyâtühüm ʿan baʿzıhim baʿzan. Birbirinin yaşıtı râvilerle yaşça büyüklerin küçüklerden yaptıkları rivayetlere dair olan eserin nüshaları Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Mustalah, nr. 221, 27 varak) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 53, 6 varak) bulunmaktadır. 8. ʿAvâlî hadîsi Ebi'ş-Şeyh. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshası kayıtlı olan eserin (Hadis, nr. 1559, vr. 10-14) birinci ve ikinci cüzleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 93, vr. 21-37). 9. Cüzʾ fîhi ehâdîsi Ebî Muhammed ʿAbdillâh b. Muhammed b. Caʿfer b. Hayyân. İbn Merdûye'nin Ebü'ş-Şeyh'ten derlediği rivayetlerden 140'ını ihtiva eden eser Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1414/1993). Ebü'ş-Şeyh'e ait diğer hadis mecmualarının bazı bölümleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 8, vr. 61-68, nr. 33, vr. 65-72, nr. 53/3, vr. 9-26, nr. 93, vr. 21-37). 10. el-Fevâʾid. Fevâʾidü'l-İsbahâniyyîn diye de anılan eserin bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de mevcuttur (nr. 547, Mecmua, nr. 38, Hadis, nr. 357, vr. 57-65). 11. Tefsîr (Tefsîru Ebi'ş-Şeyẖ). Müellifin büyük dedesinin adı olan Hayyân, imlâ benzerliğinden dolayı bazan Hibbân şeklinde kaydedildiğinden, hem kendisi hem de bu eseri kaynakların bir kısmında çağdaşı İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Tefsîr adlı eseriyle karıştırılmıştır (bk. Keşfü'z-zunûn, I, 437, 441 ve ondan naklen Bilmen, II, 211-212). 12. Sevâbü'l-aʿmâl. Zehebî, es-Sevâb li-aʿmâli'zzekiyye adıyla da anılan bu eserin beş cilt olduğunu söylemektedir. Son iki eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

Ebü'ş-Şeyh'in kaynaklarda adları zikredilen diğer eserleri de şunlardır: es-Sünne, es-Sünen (Zehebî'nin belirttiğine göre bu eser birkaç ciltten ibarettir; aşağıda zikredilen kitaplardan bazılarının bu hacimli eserin

bölümleri olduğu hatıra gelmektedir), Kitâbü't-Tahâre, Kitâbü'l-Ezân, Kitâbü'd-Dahâyâ ve'l-ʿakīka, en-Nikâh, Kitâbü'l-Emvâl, Kitâbü'l-Katʿ ve's-sirka, Şürûtü'z-zimme, el-ʿItk ve'l-müdebber ve'l-mükâteb, Kitâbü'l-ʿÎdeyn, el-Ferâʾiz ve'l-vesâyâ, el-Mevâkıt, el-Müsnedü'l-müntehab ʿale'l-ebvâb el-müstahrec min kitâbi Müslim b. Haccâc, Hutabü'n-nebî, el-Edeb, el-İcâze, el-Emsâr (Kitâbü'l-Büldân), el-Birr ve's-sıla, Birrü'l-vâlideyn, et-Târîh ʿale's-sinîn, Delâʾilü'n-nübüvve, el-Müskir, es-Sivâk, Kitâbü's-Sîre, el-Fiten, Fezâʾilü'l-Kurân, Fevâʾidü'l-ʿIrâkıyyîn, el-Muʿcem (hocalarına dair), en-Nâsih ve'l-mensûh mine'l-hadîs.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'ş-Şeyh, Tabakātü'l-muhaddisîn bi-İsbahân (nşr. Abdülgafûr el-Belûşî), Beyrut 1408/1988, I-II, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 63-124; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Zikru ahbâri İsbahân (nşr. Dedering), Leiden 1934, II, 90; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 945-947; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 276-280; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 447; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîh, Beyrut 1399/1979, s. 122; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 321; Keşfü'z-zunûn, I, 437, 441; II, 1406, 1407, 1439; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 69; Brockelmann, GAL, I, 209-210; Suppl., I, 347; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 447; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 114; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 38, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 57, 76, 80, 140; Sezgin, GAS, I, 200-201; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 211-212; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 120; Nasrullah Pürcevâdî, "Kadîmterîn-i Târîh-i İsfahân", Neşr-i Dâniş, IX/6, Tahran 1989, s. 36-39; a.mlf., "Çâp-i Dîger-i Kitâb-ı Ebi'ş-Şeyh", a.e., X/1 (1990), s. 48-49.

Ali Yardım

EBÜ’t-TAMAHÂN el-KAYNÎ

أبو الطمحان القيني

Ebü’t-Tamahân Hanzala b. eş-Şarkī el-Kaynî

Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde yaşayan Arap şairi.

Kudâa kabilesinin Dımaşk’ın güneydoğusundaki bölgede yaşayan Benî Kayn kolundandır. Kaynaklarda Hz. Peygamber’in amcası Zübeyr b. Abdülmuttalib’in yaşıtı olduğu, Câhiliye döneminde Mekke’ye gelerek Zübeyr’in evinde uzun müddet misafir kaldığı ve ona nedimlik yaptığı kaydedilir. Bir ara Tay kabilesinin Benî Cedîle koluna mücâvir olarak ikamet ederken bu kabile ile Benî Gavs arasında çıkan bir savaşa katılan Ebü’t-Tamahân esir düştü ve Büceyr b. Evs b. Hârise et-Tâî tarafından satın alındı. O sırada yanında Büceyr’i konu alan bir kasidesi bulunuyordu. Bu kasidesini okuyunca Büceyr kendisini âzat etti. Ebü’t-Tamahân bu sebeple onu öven birkaç kaside daha söyledi.

Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin bildirdiğine göre bir cinayet işleyen Ebü’t-Tamahân, sorgulanmak üzere çağrılınca ülkesinden kaçarak Benî Fezâre’nin Benî Şemh koluna mensup Mâlik b. Sa‘d’a sığındı. Mâlik onu himayesine alarak kendisine bir ev verdi; şair ölünceye kadar Mâlik’in yanında kaldı. Bilinmeyen bir tarihte İslâmiyet’i kabul eden, fakat

Hz. Peygamber’i göremeyen Ebü’t-Tamahân’ın klasik kaynaklarda ölüm tarihi hakkında bilgi verilmeden 200 yıl gibi uzun bir ömür sürdüğü belirtilirken (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s. 57; İbn Hacer, I, 382) bazı çağdaş kaynaklarda 30 (650) yılı civarında öldüğü kaydedilir (EI² Suppl. [İng.], s. 37; Sezgin, II, 282). Ancak kaynağı bilinmeyen bu rivayet, uzun ömürlü olduğuna dair klasik kaynaklarda yer alan bilgiyle çelişmektedir (Muhammed Nâyif ed-Düleymî, s. 153-154).

Câhiliye döneminde ve sonrasında ahlâkı bozuk, canını tehlikeye atmaktan çekinmeyen, yağmacı ve hırsız bir kişi olduğu rivayet edilen Ebü’t-

Tamahân doğuştan şiir söyleme yeteneğine sahip, ifadesi düzgün ve fasih bir şairdir. Şiirlerinde çöl hayatının etkisi görülür. Kendisinin bir divanı olduğu rivayet edilmişse de bu eseri günümüze kadar gelmemiştir. Edebî eserlerde yer alan şiirlerinin sayısı da azdır. Genellikle medih ve kahramanlık temalarını işlemiş olup hikmetle ilgili bazı şiirlerine de rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-vesâyâ, Kahire 1323/1905, s. 57; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 348-349; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XIII, 3-16; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 149; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 381-382; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, VIII, 9296; Sezgin, GAS, II, 282; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 315-317; Abdülhalîm Hifnî, Şiʿrü's-Seʿâlîk, Kahire 1987, s. 125; Yahyâ el-Cübûrî, Kasâʾidü Câhiliyye nâdire, Beyrut 1408/1988, s. 209-222; Muhammed Nâyif ed-Düleymî, "Ebü't-Tamahân el-Kaynî: hayâtühû ve mâ tebka min şiʿrih", el-Mevrid, XVII/3, Bağdad 1988, s. 153-173; A. Fishcher, "Kayn", İA, VI, 466; "Abu'l-Tamahān al-Kaynī", EI^{2} Suppl. (İng.), s. 37.

Necati Kara

EBÜ’t-TAYYİB el-LUGAVÎ

أبو الطيب اللغوي

Ebü’t-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî (ö. 351/962)

Lugat ve nahiv âlimi.

Abbâsî halifesi Mu‘tazıd-Billâh zamanında (892-902) Askerimükrem’de doğdu. İlk öğrenimini burada yaptı ve Ebû Hilâl el-Askerî ile birlikte onun dayısı Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah el-Askerî’den ders aldı. Daha sonra Bağdat’a gitti. Ebû Ali el-Kalî ve İbn Hâleveyh ile beraber Gulâm Sa‘leb diye tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid’in ve ayrıca Ebû Bekir es-Sûlî’nin derslerine devam etti. Bu iki hocanın yanında uzun süre kalarak dil, edebiyat ve özellikle lugat konularında kendini yetiştirdi.

Bir müddet sonra Seyfüddevle el-Hamdânî’nin himayesinde Fârâbî, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Küşâcim, İbn Nübâte el-Hatîb, Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî, Serî er-Raffâ gibi kendi alanlarında tanınmış şahsiyetlerin bir araya geldiği önemli bir ilim merkezi olan Halep’e yerleşti. Burada lugat ilmi alanındaki bilgisiyle temayüz etti ve “Lugavî” nisbesiyle tanındı. Bağdat’taki ders arkadaşı İbn Hâleveyh ile aralarında rekabet bulunan Ebü’t-Tayyib, dostu Mütenebbî ile İbn Hâleveyh arasındaki tartışmalarda İbn Cinnî ile birlikte Mütenebbî’yi destekledi. Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin Risâletü’l-gufrân’ının yazılmasına vesile olan İbnü’l-Karih’ten başka herhangi bir talebesi bilinmemektedir.

Ebü’t-Tayyib, Halep’in Bizanslılar tarafından zaptedildiği 22 Zilkade 351 (22 Aralık 962) tarihinde babası ile birlikte şehid edilmiş ve bu sırada eserlerinin çoğu kaybolmuştur.

Eserleri. 1. Merâtibü’n-nahviyyîn. Ebû Bekir ez-Zübeydî’nin (ö. 379/989) Tabakatü’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn (Kahire 1954) adlı eseriyle birlikte, sonradan Yâkut el-Hamevî, Kıftî ve Süyûtî tarafından kaleme alınan dil ve edebiyat âlimleri hakkındaki eserlerin en önemli kaynağıdır. Müellif bu

kitabında nahiv ilminin doğuşunu ve Ebü'l-Esved ed-Düelî'den başlayarak Basra ve Kûfe mekteplerinin önemli simalarını tanıtır. Âlimlerin hayatına ait ayrıntılardan ziyade genel olarak ilmî kabiliyet ve dereceleri, hoca-talebe ilişkileri, hangi konuda mütehassıs oldukları, rivayet bakımından güven durumları ve önemli eserleri hakkında özlü bilgiler vermektedir. Eserin sonunda, Medine ve Mekke'de yetişen birkaç dilciden söz ederek Bağdat'ın bu konudaki durumuyla ilgili kısa bir değerlendirme yapmaktadır. Altmış nahivci hakkında bilgi veren eser Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından neşredilmiştir (Kahire 1375/1955, 1974). 2. Kitâbü'l-İbdâl. Şekil bakımından birbirine yakın olan, köklerinde mevcut tek harften ibaret farklılığın anlam değişikliğine yol açmadığı kelimeleri ihtiva eden bir sözlüktür. İbnü's-Sikkît'in Kitâbü'l-Kalb ve'l-ibdâl adlı eserinden sonra sahasında en hacimli kitap olup İzzeddin et-Tenûhî tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1379-1380/1960-1961). 3. Şecerü'd-dür. Kelimelerin zincirleme olarak birbirleriyle izah edildiği "müdâhal", "mütedâhal" veya "müselsel" denilen türde bir sözlüktür. Eserde her kelime "şecer" adı verilen bir ana bölümde ele alınarak arka arkaya yüz kelimeyle, diğer farklı anlamları ise "fer'" denilen çeşitli alt başlıklarda zincirleme onar kelimeyle açıklanmaktadır. Eseri Muhammed Abdülcevâd neşretmiştir (Kahire 1957, 1968, 1985). 4. Kitâbü'l-Ezdâd fî kelâmi'l-ʿArab. Karşıt anlamlı kelimelere dair olup İzzet Hasan tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1963). 5. el-İtbâʿ fi'l-luga. Sözü tekit ve takviye için çok defa önceki kelimenin ilk harfinin değiştirilmesiyle elde edilen aynı vezin ve kafiyede iki kelimenin peşpeşe kullanılması (ikileme, tekrar) ile ilgilidir. Eseri İzzeddin et-Tenûhî neşretmiştir (Dımaşk 1961). 6. el-Müsennâ fi'l-luga. Tesniye (ikil) kalıbındaki kelimelere dair olan bu eser de İzzeddin et-Tenûhî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1960).

Kaynaklarda Ebü't-Tayyib'in Kitâbü'l-Firâk (Kitâbü'l-Furûk,) adlı bir eserinden de söz edilmekte, yazdığı bazı şiirler ise pek güçlü sayılmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, nâşirin mukaddimesi, I, 5-71; a.mlf., Şecerü'd-dür (nşr. Muhammed Abdülcevâd), Kahire 1968, nâşirin mukaddimesi, s. 18-24; a.mlf., Merâtibü'n-nahviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, nâşirin mukaddimesi, s. 37; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-gufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 550-552; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, II, 120; Keşfü'z-zunûn, II, 1650; Brockelmann, GAL Suppl., I, 190; Îzâhu'l-meknûn, II, 40, 406; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 633; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 325; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 210; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, II, 455-457; Maʿa'l-Mektebe, s. 173-174; Abdülbâkı b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nühât ve'l-lugaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 197-198; İzzeddin et-Tenûhî, "Ebü't-Tayyib el-Lugavî el-Halebî", MMİADm., XXIX (1954), s. 175-183; MIDEO, III (1956), s. 195; M. W. Mirza, "Kitāb al-İbdāl", IC, XXXVI/3 (1962), s. 228-229; Jaakko Hämeen-Anttila, "Lexical ibdâl (Abū't-Tayyib al-Lugahawī and his Kitāb al-Ibdāl)", SO, LXXI (1993), s. 69-73; G. Troupeau, "Abu'l-Tayyib al-Lughavī", EI^{2} Suppl. (İng.), s. 37-38.

M. Reşit Özbalıkçı

EBÜ’t-TAYYİB el-MÜTENEBBÎ

(bk. MÜTENEBBÎ)

EBÜ’t-TAYYİB et-TABERÎ

(bk. TABERÎ, Ebü’t-Tayyib)

EBÜ’t-TUFEYL

أبو الطفيل

Ebü’t-Tufeyl Âmir b. Vâsile b. Abdillâh el-Leysî (ö. 100/718-19)

En son vefat eden sahâbî.

Uhud Gazvesi’nin cereyan ettiği yıl doğdu (3/625). Bazı kaynaklarda adının Amr olduğu zikredilmekteyse de doğrusu Âmir’dir. Benî Kinâne’ye mensup olduğu için Kinânî nisbesiyle de anılır. Hz. Peygamber’den başka dört halifeden, ayrıca Muâz b. Cebel, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Mes‘ûd ve İbn Abbas gibi sahâbîlerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Katâde b. Diâme, Zührî, Amr b. Dînâr gibi tâbiîler hadis rivayet etmişlerdir. Hayatının sekiz yılını Hz. Peygamber devrinde geçirdiğini söylemiş, Resûl-i Ekrem’i vedâ haccında Kâbe’yi tavaf ederken gördüğünü bizzat belirtmiştir (Müslim, “Hac”, 257). Hz. Ali’ye yakınlığı ile bilinen Ebü’t-Tufeyl yaptığı savaşlarda onun yanında yer almış, Hz. Ali’nin vefatından sonra Mekke’ye giderek hayatının sonuna kadar orada kalmıştır. Anlaşıldığına göre Muâviye döneminde bir görevle onun yanına gitmiş, huzurda bulunan bazı kimselerin Hz. Ali ile yaptıkları savaşlarda Ebü’t-Tufeyl’in kendilerine kılıcı ve diliyle çok zarar verdiğini hatırlatmaları üzerine her birine hakettiği cevabı vermiştir. Muâviye kendisine Hz. Ali’ye duyduğu özlemin derecesini sormuş, o da, “Hz. Mûsâ’nın annesi Mûsâ’yı Nil’e bıraktıktan sonra onu nasıl özlediyse ben de o haldeyim, belki ondan da çok hasret çekiyorum” demiştir. Hz. Hüseyin’in kanını yerde bırakmamak için Emevîler’e karşı açılan savaşlarda Muhtâr es-Sekafî ile ön planda yer almıştır. Onun öldürülmesinin (67/687) ardından tarih sahnesinde görülmediği, ancak daha sonra İbnü’l-Eş‘as’la birlikte yine Emevîler’e karşı harekete geçtiği söylenmektedir.

Ömer b. Abdülazîz devrine kadar yaşayan Ebü’t-Tufeyl 100 (718-19) yılında Mekke’de vefat etti; böylece bütün ashap arasında en son vefat eden sahâbî olarak tanındı. Bu tarih 102, 104, 107, 108, 110 olarak da zikredilmiştir.

Ebü’t-Tufeyl’in Kütüb-i Sitte’nin her birinde rivayetleri bulunmakta, on beş rivayeti de Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer almaktadır. Hz. Peygamber’in sekiz (veya yirmi beş) kadar hadisini ve söylendiğine göre Hz. Ali’nin çeşitli söz ve haberlerini rivayet etmiştir. Şairlik yanı da bulunan Ebü’t-Tufeyl’in şiirlerinden elli beyit el-Eganî’de (XV, 148-156), İbnü’l-Eş‘as’la beraber öldürülen oğlu Tufeyl için söylediği bir mersiye de muhtelif kitaplarda bulunmaktadır.

Hz. Ali’ye yakınlığı sebebiyle “Şiî” diye de anılan Ebü’t-Tufeyl, Hz. Ali’yi daha çok sevmekle beraber Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in faziletini de kabul etmiş, Hz. Osman’ın şehâdetinden duyduğu üzüntüyü dile getirmiş ve Hz. Ali taraftarlığı sebebiyle Hâricîler’in düşmanlığını kazanmıştır.

Şiî muhaddis Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî (ö. 332/944’ten sonra) Ebü’t-Tufeyl’in hayatına dair Ahbâru Ebi’t-Tufeyl adıyla bir eser yazmış, Tayyib Aşşâş et-Tûnisî de Havliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye’de (sy. 10, Tunus 1973) onun hayatını ve şiirlerini incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 134; Müsned, V, 453-456; Müslim, “Hac”, 257; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, VI, 446-447; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 198-199; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 341-342; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Egānî, XV, 147-156; İbn Hazm, Cemhere, s. 183; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, III, 145-146; VI, 179-181; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 467-470; Fâsî, el-ʿİkdü’s-semîn, V, 87-88; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 82-83; a.mlf., el-İsâbe, IV, 113; Abdülkadir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb (Bulak), II, 91-93; IV, 40-44; Ebü’l-Kasım el-Mûsevî el-Hûî, Muʿcemü ricâli’l-hadîs, Beyrut 1403/1983, X, 42; Sezgin, GAS, II, 412; Seyyid Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1981, s. 186; Abbas b. Bekkâr ed-Dabbî, Ahbârü’l-vâfidîn mine’r-ricâl min ehli’l-Basra ve’l-Kûfe ʿalâ Muʿâviye b. Ebî Süfyân (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî), Beyrut 1404/1984, s. 25-28.

Ali Osman Koçkuzu

EBÜ'l-VAKT

أبو الوقت

Ebü'l-Vakt Sedîdüddîn Abdülevvel b. Îsâ b. Şu'ayb es-Siczî (ö. 553/1158)

Sahîh-i Buhârî râvilerinden.

Zilkade 458'de (Ekim 1066) Herat'a iki mil uzaklıktaki Mâlîn köyünde doğdu. Bu sebeple Herevî ve Mâlînî, aslen Sicistanlı olmasından dolayı da Siczî nisbeleriyle anılır. Babası muhaddis ve zâhid Ebû Abdullah Îsâ b. Şuayb ona Muhammed adını koymuş, fakat Şeyhülislâm Abdullah el-Ensârî bu adı Abdülevvel diye değiştirdiği gibi, "Sûfî zamanı değerlendiren ve gelecek kaygısı taşımayan kişidir (ibnü'l-vakt)" diyerek kendisine Ebü'l-Vakt künyesini vermiştir. Daha sonra yirmi yıl boyunca Abdullah el-Ensârî'nin sohbetinde bulunan Ebü'l-Vakt onun en kıymetli müridi olmuştur. Babası hadis meclislerine giderken oğlunu da sırtına alıp götürürdü. Henüz yedi yaşında iken Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî'den Sahîh-i Buhârî ile Dârimî'nin es-Sünen'ini ve Abd b. Humeyd'in el-Müntehab'ını dinlemek için Herat'tan bir günlük mesafedeki Bûşenc'e babasıyla birlikte yaya olarak gidip geldiler. Başta Abdullah el-Ensârî olmak üzere Bîbâ bint Abdüssamed, Külâr diye tanınan Abdurrahman b. Muhammed b. Afîf, Ebû Âmir Mahmûd b. Kasım el-Ezdî gibi Heratlı hocalardan hadis okudu. Yedi yaşında hadis tahsiline başladığı ve hayatı boyunca hadis rivayet ettiği için bazı hadislerin âlî* isnadına sahip oldu. Bu sebeple şöhreti yayıldı ve rivayet ettiği hadisleri ondan dinlemek üzere çeşitli ülkelerden pek çok talebe gelerek kendisinden faydalandı. Tanınmış talebeleri arasında Ebü'l-Kasım İbn Asâkir, Abdürrahim b. Abdülkerîm es-Sem'ânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Yûsuf b. Ahmed eş-Şîrâzî, Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî gibi âlimler yer alır. Irak ve Hûzistan'ı dolaşarak Herat, Bûşenc, Mâlîn, Kirman, İsfahan, Hemedan, Fars ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde verdiği hadis derslerini binlerce talebe yanında tanınmış âlimler ve devlet adamları da dinlemiştir. Bu derslerde Sahîh-i Buhârî başta olmak üzere Abd b. Humeyd'in el-Müsnedü'l-kebîr'ini (veya el-Müntehab min Müsnedi ʿAbd b. Humeyd'i),

Dârimî’nin es-Sünen’ini ve daha başka kitapları ve cüzleri rivayet etti. Nizâmiye Medresesi’nde verdiği derslerde meşhur Arap dil âlimi İbnü’l-Haşşâb da bulunmuştur.

552 (1157) yılında hacca gitmeye karar verdi. Hazırlığını yaparak şevval ayında Bağdat’a gitti. Ancak Vezir Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre’nin sarayında, kalabalık halkla birlikte vezirin de takip ettiği Sahîh-i Buhârî rivayetini tamamlayamadığı için o yıl hacca gidemedi (İbnü’l-Esîr, XI, 239). Bir yıl boyunca Bağdat’ta kaldı ve rivayet ettiği bütün eserleri talebelerine okuttu. Ertesi yıl tekrar hacca gitmeye niyetlendiyse de 6 Zilkade 553’te (29 Kasım 1158) Bağdat’ta vefat etti. Ölümü sırasında talebelerinden birinin ısrarla, “Son sözü kelime-i tevhid olan kimse cennete girer” meâlindeki hadisini okuması üzerine Ebü’l-Vakt,

“Keşke kavmim rabbimin beni bağışladığını ve ikram edilen kulları arasına aldığını bilseydi” (Yâsîn 36/26-27) meâlindeki âyetleri okuyarak ruhunu teslim etti. Cenaze namazını Abdülkadir-i Geylânî kıldırdı.

Ebü’l-Vakt’ın asıl şöhreti, Sahîh-i Buhârî’nin güvenilir râvilerinden biri olmasından kaynaklanmaktadır. Rivayet ettiği Sahîh-i Buhârî nüshasını Zilkade 465’te (Temmuz 1073) hocası Dâvûdî’den (ö. 467/1075), Dâvûdî Hamevî’den (Serahsî, ö. 381/991-92), Hamevî de Buhârî’nin talebesi Firebrî’den (ö. 320/932) almıştır. Ali b. Muhammed el-Yûnînî’nin (ö. 701/1301), bugün elde bulunan matbu Sahîh-i Buhârî nüshasını düzenlerken dayandığı dört önemli nüshadan biri, (ظ) rumuzuyla gösterdiği Ebü’l-Vakt’in nüshasıdır (bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH).

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, et-Tahbîr, I, 611-612; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, X, 182-183; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 239; a.mlf., el-Lübâb, II, 105; Nevevî, Mâ Temessü ileyhi hâcetü’l-karî li-Sahîhi’l-İmâmi’l-Buhârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 62-63; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 226-227; İbn Rüşeyd, İfâdetü’n-nasîh, (nşr. Muhammed Habîb

b. Hoca), Tunus, ts., s. 119-124; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 389-390; XX, 303-311; a.mlf., Düvelü'l-İslâm (nşr. Fehîm M. Şeltût – M. M. İbrâhim), Kahire 1974, II, 70; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bagdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 277-279; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 304; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 238; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 328; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Kahire, ts., I, 39-40; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 166.

Kemal Sandıkçı

EBÜ’l-VEFÂ el-BAĞDÂDÎ

(bk. İBN AKIL, Ebü’l-Vefâ)

EBÜ'l-VEFÂ el-BAĞDÂDÎ

أبو الوفاء البغدادي

Ebü'l-Vefâ' Tâcü'l-ârifîn Seyyid Muhammed b. Muhammed Arîz el-Bağdâdî (ö. 501/1107)

Anadolu'daki bazı sosyal-dinî hareketlerde önemli rol oynayan Vefâiyye tarikatının kurucusu.

417 (1026) yılında Irak'ın Kûsan bölgesinde doğdu. Hakkındaki bilgiler, döneminin veya sonrasının belli birkaç kaynağındaki sınırlı kayıtlardan ibarettir. Ebü'l-Vefâ'ya dair asıl kaynak, Şehâbeddin Ahmed el-Vâsıtî'nin 773'te (1371) kaleme aldığı Tezkiretü'l-müttakīn ve tebsıratü'l-muktedîn adlı Arapça menâkıbnâmedir (Bibliothèque Nationale de Paris, de Slane, Ar., nr. 2036). Menkıbelerle karışık bir biyografi niteliğindeki bu eserin Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ adını taşıyan, mütercimi meçhul Türkçe çevirilerinin yazma nüshalarına oldukça sık rastlanması (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 2427; İÜ Ktp., TY, nr. 1560) onun Anadolu'da iyi tanındığını gösterir.

Menâkıbnâmeye göre adı Muhammed b. Muhammed Arîz olan Ebü'l-Vefâ Kürt asıllı olduğu sanılan bir ailenin çocuğudur. Tahsilinin önemli bir kısmını Bağdat'ta yaptıktan sonra Buhara'ya gitmiş, dinî ilimleri öğrenerek tekrar Bağdat'a dönmüş, burada Ebû Muhammed eş-Şünbükî'ye intisap etmiştir. Uzun süre hizmetinde bulunduğu şeyhi, kendisine karşı gösterdiği vefa ve sadakatinden dolayı ona "Ebü'l-Vefâ" künyesini vermiştir. Menâkıbnâmede ayrıca onun İmam Zeynelâbidin soyundan bir seyyid olduğu da kaydedilir (vr. 1b-8b, 85b-88b).

Ebü'l-Vefâ, Ebû Muhammed eş-Şünbükî'nin vefatından sonra onun yerine geçti ve hemen her tabakadan pek çok sayıda mürid edindi. Bu durumun Abbâsî Halifesi Kaim-Biemrillâh'ı (1031-1075) endişeye sevkettiği ve halifenin, bir seyyid olması dolayısıyla Ebü'l-Vefâ'nın ileride hilâfet makamına göz dikebileceğini düşündüğü rivayet edilir. Menâkıbnâmeye

göre halife bu endişeden kurtulmak için şeyhi sapıklıkla suçlayarak bir ulemâ heyeti huzurunda yargılatıp ölüme mahkûm ettirmeyi tasarlamış, fakat plan istenildiği gibi sonuçlanmamış, şeyh ulemâ önünde kendisine yöneltilen sorulara başarılı cevaplar vererek onları mahcup etmiştir (Şehâbeddin Ahmed el-Vâsıtî, vr. 45b).

Menâkıbnâmede anlatılan bazı olaylar, Ebü'l-Vefâ'nın Ehl-i sünnet ilkelerine pek uymayan bazı davranışlara sahip bulunduğunu göstermektedir. Eserdeki parçalardan birinde, halifenin şeyhe bir mektupla birlikte bir şarap kadehi gönderdiği; mektupta, kadın-erkek bir arada yaptığı âyinlerde şarap sunmak için kullanılmak üzere bu kadehin gönderildiğinin yazıldığı hikâye edilir (a.g.e., vr. 46b-47[a]). Benzer bir olayın Ahmed Yesevî için de söz konusu olduğu bilinmektedir (Köprülü, s. 23). Müridlerinin büyük bir çoğunluğunun konar göçer Türkmenler'den oluştuğu anlaşılan Ebü'l-Vefâ'nın bu tür âyinler yaptığından şüphe etmemek gerekir. Ona nisbet edilen Vefâiyye tarikatının XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki en güçlü temsilcisi olan ve Babaî isyanı diye bilinen büyük sosyal ayaklanmayı gerçekleştiren (1240) Baba İlyas'ın da bu tür âyinler yaptığını bizzat torunu Elvan Çelebi nakletmektedir (Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 22-23).

Ebü'l-Vefâ'nın gerçekten Kürt asıllı olduğunu kabul etmek biraz güçtür. Çünkü menâkıbnâmede onun en ileri gelen halifelerinin hemen tamamının Boğa b. Batu, Muhammed et-Türkmânî, Turhan, Tekin vb. tipik Türk isimleri taşıdığı veya onların Türkmen olduklarını gösteren nisbeleri bulunduğu görülmektedir. Ayrıca o çağın Arap müelliflerinin, bölgenin yerli halkı olan Kürtler'in göçebe bir hayat tarzı sürmeleri dolayısıyla, Türkmen zümreleri gibi oraya gelen bütün öteki konar göçer toplulukları da "Kürd" kelimesiyle niteledikleri bilinmektedir. Buna göre Ebü'l-Vefâ'nın bir Kürt şeyhi olması muhtemel bulunmakla beraber Türkmen şeyhi olması ihtimali daha güçlü gibi görünmektedir.

Şa'rânî'nin, zamanında çok büyük bir şöhret sahibi olduğunu kaydettiği (et-Tabakāt, I, 107) Ebü'l-Vefâ ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiş, bundan dolayı Bağdâdî nisbesini almış ve 20 Rebîülevvel 501'de (9 Aralık 1107) burada vefat etmiştir. Harîrîzâde'nin onun ölüm tarihini 495 (1101) olarak göstermesi yanlıştır.

Ebü'l-Vefâ'nın biri fıkha dair er-Risâle, diğeri tasavvufla ilgili Hulâsatü't-tevhîd fî kavâʿidi't-tasavvuf adlı iki eseri olduğu rivayet edilmektedir.

Vefâiyye tarikatının Irak ve Suriye Türkmenleri'nin yanı sıra Anadolu'daki Türkmenler arasında da oldukça yaygın olması sebebiyle Ebü'l-Vefâ'nın tesiri Anadolu'ya kadar uzanmıştır (bk. VEFÂİYYE). XIII. yüzyıl başlarındaki büyük Türkmen şeyhlerinden olup adı Bektaşî geleneğine de karışan meşhur Dede Garkın'ın da bir Yesevî şeyhi olması muhtemel bulunduğu gibi bir Vefâî şeyhi olması daha büyük bir ihtimal gibi görünmektedir. Nitekim XIV. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin teşekkülü sırasında, bu devletin arazisinde yerleşmeye gelen ve ilk Osmanlı hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kuran Geyikli Baba gibi Rum abdallarının da Ebü'l-Vefâ kültüne bağlı bulunduklarını ilk Osmanlı vekayiʻnâmeleri kaydetmektedir (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 46). Ayrıca Ebü'l-Vefâ menâkıbnâmesinin Türkçe çevirisinden, Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâli'nin

de Vefâiyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise Vefâiyye tarikatının Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki rolünü vurgulamak bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Şehâbeddin Ahmed el-Vâsıtî, Tezkiretü'l-müttakīn ve tebsıratü'l-muktedîn, Bibliothèque Nationale de Paris, de Slane, Ar., nr. 2036; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 22-23; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 46; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 12; Şaʻrânî, et-Tabakat, Kahire 1390, I, 107; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 127; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 221ª-225ª; Mir'âtü'l-Haremeyn, III, 134-136; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1966), s. 23, 38, 177-178, 193; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 46-49; TCYK, s. 552-553; Ahmet Yaşar Ocak, La révolte de Baba Resul ou la formation de l'Hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle, Ankara 1989, s. 53-56.

Ahmet Yaşar Ocak

EBÜ’l-VEFÂ el-BÛZCÂNÎ

أبو الوفاء البوزجاني

Ebü’l-Vefâ’ Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ el-Bûzcânî (ö. 388/998)

Trigonometri ilminin kurucusu.

İslâm matematik ve astronomi âlimlerinin önde gelenlerinden olup “mühendis” ve “hâsib” lakaplarıyla da tanınır; hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Horasan’da Herat’la Nîşâbur arasında yer alan Bûzcân kasabasında (bugünkü Türbet-i Câm) 1 Ramazan 328’de (10 Haziran 940) doğdu ve 388’de (998) Bağdat’ta öldü; bazı kaynaklarda ölüm tarihi 387 (997) olarak geçmektedir. Matematik alanında temel bilgileri amcası Ebû Amr el-Mugāzilî ve dayısı Ebû Abdullah Muhammed b. Anbese’den öğrendi. Daha sonra Bağdat’a giderek devrin tanınmış âlimlerinin yanında tahsilini tamamladı ve Bağdat’ta ders vermeye, matematik ve astronomi alanında araştırmalar yapmaya başladı. Özellikle rasatlarının çoğunu burada Büveyhî emîrlerinden İzzüddevle Bahtiyâr b. Muizzüddevle döneminde gerçekleştirdi. Bu konuda görüşlerinden faydalanmak için Bîrûnî ile mektuplaşıyordu; bu sırada Bîrûnî’nin Hârizm’de, Ebü’l-Vefâ’nın Bağdat’ta gözledikleri birküs olayının rasat sonuçlarını karşılaştırmışlardı. Ayrıca Bîrûnî bazı eserlerinde onun rasatlarından söz etmiştir. Ebü’l-Vefâ’nın, çağdaşı olan Ebû Ali el-Hubûbî ile de mektuplaştığı ve Hubûbî’nin üçgenlerin alanını bulma konusunda ondan bazı formüller istediği bilinmektedir. İbn Hallikân’a göre Ebü’l-Vefâ meşhur bir matematikçidir (hâsib) ve ayrıca geometri ilminde de özellikle kirişlerle ilgili yeni ve benzeri görülmemiş buluşların sahibidir. Kemâleddin İbn Yûnus da onu geometriyi en iyi bilen âlimler arasında gösterir.

Trigonometrinin Regiomontanus (ö. 1476) tarafından kurulduğu hakkındaki yaygın kanaatin doğru olmadığı artık anlaşılmış bulunmaktadır. Her ne kadar trigonometriyle ilk defa Me’mûn devri âlimlerinden Habeş el-Hâsib el-Mervezî ilgilenmişse de bu konuyu sistematik bir ilim dalı haline getiren Ebü’l-Vefâ’dır. Bu husustaki çalışmaları arasında trigonometri

teoremlerinin ilk ispatlarını vermiş, “zıl” adı altında tanjantı, “kutr-ı zıl” adıyla sekantı tarif etmiş ve trigonometrik fonksiyonların yayın fonksiyonu olarak 15 dakikalık adımlarla hassas cetvellerini gerçekleştirmiştir. Kendisinden önce bu alanda çalışan Mervezî’nin cetvelleri, tanjant ve kotanjantı yayın fonksiyonu halinde vermediği gibi Ebü’l-Vefâ’nınkiler kadar sıhhatli de değildir. Ebü’l-Vefâ, ve α ve β, toplam ve farkları 90 dereceden küçük iki yay ve $\alpha > \beta$ olmak üzere $\sin (\alpha + \beta)$-sin $\sin \alpha <$-$\sin (\alpha - \beta)$ eşitsizliğini bulmuş ve sonradan kendi adıyla anılan bu teoremi kullanıp sin 30´ dakikayı sekiz ondalığa kadar doğru olarak sin 30´ = 0,00872653672 şeklinde hesaplamıştır. Bundan başka $\sin \alpha$ ve $\sin \beta$ bilindiğine göre, $\sin (\alpha \pm \beta)$’dan hareketle 2 $\sin^2$ -2=1-cos , sin =2 sin -2 cos -2 formüllerini de [msoffice1]bularak yarım açının sinüs ve kosinüsünün hesabını sağlamıştır. Ayrıca bazı küresel üçgen problemlerinin çözümü için de çeşitli metotlar geliştirmiştir. Büyük harfler açıları, küçük harfler kenarları ve A dik açıyı göstermek üzere bir küresel dik üçgende -tgctgC = sin b, -tgbtgB = sin c eşitliklerini bulmuştur. Bunların yanında eğik açılı küresel üçgenler için sinüs teoremini de ispat etmiştir. Parabolün nokta nokta çizimi için yeni bir metot geliştiren Ebü’l-Vefâ’nın ayrıca geometrik çizimlerle ilgili kısmen Hint modellerine dayanan bazı önemli çalışmaları da vardır. Pergelin bir tek açıklığıyla daire içine kare çizimini ve verilen bir kare içine eşkenar üçgen çizimini ilk defa Ebü’l-Vefâ yapmıştır. Ayrıca düzgün çokyüzlüler problemiyle uğraşmış, yedi ve dokuz kenarlı düzgün çokgenlerin yaklaşık çizimlerini vermiştir. Onun cebir ve denklemler teorisine de çeşitli katkıları vardır ve özellikle $x4 + px^3 = r$ denkleminin çözümünü iki parabolün ara kesitini alarak bulması dikkat çekicidir.

Ebü’l-Vefâ’nın astronomi çalışmaları arasında büyük önem taşıyan orijinal rasatlarla tesbit ettiği yeni parametreler asırlar boyunca kullanılmıştır. el-Mecistî adlı eserinde Danimarkalı astronom Tycho Brahe’den (ö. 1601) çok önce ayın değişimini de (tâdil, varyasyon) incelemiş ve Ebû Nasr İbn Irâk’ın eserlerini bazı noktalarda tenkit etmiştir. Bu konudaki görüşleri ve tanjantla ilgili buluşlarının orijinalliği XIX. yüzyıldan beri ilim tarihçileri arasında tartışılmaktadır. Astronomiye yaptığı büyük katkılardan dolayı ayın bir kraterine onun adı verilmiştir.

Eserleri. İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inde ayrıntılı bir listesi bulunan eserlerinin bir kısmı kaybolmuş, bir kısmı da henüz incelenmemiştir. Öklid

ve Diophantus'un çalışmaları hakkındaki yorumlarıyla kendi orijinal buluşlarını ihtiva eden kitabı ve Ebû Caʻfer el-Hârizmî'nin

cebir kitabına ait şerhi kaybolanlar arasındadır. Mevcut eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. ez-Zîcü'ş-şâmil. Çeşitli yazma mecmuaları arasında birçok nüshası bulunan eser (Sezgin, V, 324) Tokatlı Seyyid Hasan b. Ali el-Kûmnâtî tarafından ez-Zîcü'l-kâmil adıyla şerhedilmiş ve Çelebi Sultan Mehmed'e ithaf edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 2137) bir yazması bulunan bu şerhin başka bir nüshası da Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 2530) kayıtlı olan kitabın sonundadır. Esîrüddin el-Ebherî de bu esere bir şerh yazmıştır. 2. Kitâb fîmâ yehtâcü ileyhi'l-küttâb ve'l-ʿummâl min ʿilmi'l-hisâb. Kâtiplere ve vergi memurlarına yardımcı olmak üzere 961'de Büveyhîler'den Adudüddevle adına kaleme aldığı bu kitap, her birine "menzil" adı verilen yedi bölümden oluşmuştur; bu sebeple esere Kitâbü Menâzilü's-sebʿ de denilmektedir. Her bölümü yine yedi babdan meydana gelen kitapta doğu İslâm ülkelerinde tüccarlar, kâtipler ve vergi memurlarının hesaplarında kullandıkları metotlar sistematik olarak düzenlenmiş, bayağı kesirlerin çözümü için orijinal ve pratik bir metot geliştirilmiştir. (10^a+b) (10^a+c) şeklindeki bir hesabın nasıl yapılacağını gösteren müellif, burada muhtemelen Hint matematiğinin de tesiriyle negatif sayıları "deyn" (borç) adı altında kullanmıştır. Bu eser Ahmed Selîm Saîdân tarafından ʿİlmü'l-hisâbi'l-ʿArabî adlı kitabının içinde neşredilmiştir (Amman 1971, s. 64-368). 3. Kitâb fîmâ yehtâcü ileyhi's-sâniʿ min aʿmâli'l-hendese. 990'da telif edilen, iki ve üç boyutlu birçok çizimin yer aldığı eser zanaatkârlar için hazırlanmış bir tür geometri kitabıdır. Çizimlerin bir kısmı Öklid, Archimedes, İskenderiyeli Heron, Theodosius ve Pagpus'tan alınmış olmakla birlikte verilen örneklerin çoğu orijinaldir. Bu eserin Uluğ Bey'in kütüphanesi için istinsah edilmiş çok güzel bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde olup (Ayasofya, nr. 2753) S. A. Krasnova tarafından Rusça'ya çevrilmiştir (Fiziko-matematischeskie nauki v stranakh vostoka [Moscow 1966], I, 42-140). Kitabın iki ayrı Farsça tercümesi bulunmaktadır ve bunlardan birinin önemli bir bölümünü Woepke Fransızca'ya çevirmiştir (JA, V [1855], s. 218-258, 309-359). Ayrıca Sâlih Ahmed el-Alî'nin yayımladığı (Bağdad 1979) eserin biri Kemâleddin İbn Yûnus (Arapça), diğeri Muhammed Bâkır Yezdî (Farsça) tarafından yapılan iki de şerhi vardır. 4. el-Mecistî (Kitâbü'l-Kâmil). Tamamı günümüze ulaşmayan eser, muhtemelen şimdiye kadar ele geçmemiş olan ez-Zîcü'l-

vâzıh, adlı kitabının aynı veya bir kısmıdır. Eksik bir nüshası Bibliothèque Nationale’de bulunan (nr. 1138) kitabı L. A. Sedillot kısmen Fransızca’ya çevirmiş, Carra de Vaux da bir makalesinde inceleyerek tahlil etmiştir (bk. bibl.). XIX. yüzyılın başlarına kadar Ptolemaios’un Almagest’inin bir tercümesi sanılan el-Mecistî’nin yapılan incelemeler sonucunda orijinal ve önemli bir çalışma olduğu anlaşılmıştır. Kitapta yer alan başka konuların yanında özellikle astronomi, trigonometri ve ayın hareketi teorisiyle ilgili kısımlar dikkate değer niteliktedir. 5. Risâle fî terkîbi ʿadedi’l-vefk fi’l-murabbaʿât. Kare vefk*ler üzerine kaleme alınmış bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4843/3). 6. Cevâbü Ebi’l-Vefâʾ Muhammed b. Muhammed el-Bûzcânî ʿammâ seʾelehü’l-fakıh Ebû ʿAlî el-Hasan b. el-Hâris fî mesâhati’l-müselles. Ebü’l-Vefâ’nın, Ebû Ali el-Hubûbî’nin üçgenlerin yüzeyini hesaplamak için kendisinden istediği formülle ilgili cevabından ibaret olup tıpkıbasımı S. Kenedy ve Mustafa Mevâldî tarafından Mecelletü Târîhi’l-ʿulûmi’l-ʿArabiyye adlı dergide (III/1, s. 19-30, 50-53) İngilizce ve Arapça tahliliyle birlikte yayımlanmıştır (Ebü’l-Vefâ’nın eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Sezgin, V, 323-325; VI, 223-224; Kurbânî, s. 161-167; EIr., I, 393-394).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 341; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 167-168; İbnü’l-Kıftî, İhbârü’l-ʿulemâʾ, s. 64, 287-288; Suter, Die Mathematiker, s. 71-72; a.mlf., “Abu’l-Wafāʾ al-Buzadjanı”, EI² (İng.), I, 159; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1326, I, 162-165; Brockelmann, GAL, I, 255; Suppl., I, 400; H. Hankel, Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter (1950), III, 159; Sezgin, GAS, V, 321-325; VI, 222-224; VII, 408; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 109-112; A. P. Youschkevitch, “Abu’l-Wafa, al-Buzjanı”, DSB, I, 39-43; Sarton, Introduction, I, 666-667; Ebü’l-Kasım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Dévre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 154-169; L. Sedillot, “Découverte de la variation par Aboul-Wefa”, JA, XVI (1853), s. 420-438; F. Woepcke, “Analyse et extrait d’un recuil de constructions géometriques par Aboul Wefa”, a.e., V. série: sy. 5 (1855), s. 218-256, 309-359; Carra de

Vaux, “L’Almageste d’Abu’l-Wéfa Al-Buzdjanı”, a.e., XIX (1892), s. 408-471; A. S. Saidan, “The Arithmetic of Abu’l-Wafa”, ISIS, sy. 65 (1974), s. 367-375; E. S. Kennedy – Mustafa Mawaldi, “Abu al-Wafa and the Heron Theorems”, MTUA, III/1 (1979), s. 19-30, 50-53; D. Pingree, “Abu’l-Wafa Buzjanı”, EIr., I, 392-394.

Cengiz Aydın

EBÜ'l-VELÎD el-BÂCÎ

(bk. BÂCÎ)

EBÜ’l-VELÎD et-TAYÂLİSÎ

أبو الوليد الطيالسي

Ebü’l-Velîd Hişâm b. Abdilmelik et-Tayâlisî el-Basrî (ö. 227/842)

Hadis hâfızı.

133’te (750) doğdu. Bâhileoğulları’nın mevlâ*sı olduğu için Bâhilî nisbesiyle de anılır. Ailesi ve yetişmesi hakkında fazla bilgi yoktur. İkrime b. Ammâr, Ebû Avâne, Şu‘be b. Haccâc, Zâide b. Kudâme, Abdurrahman b. Ebü’z-Zinâd, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Seleme gibi hocalardan hadis almıştır. Hocaları arasında yetmiş kadar da kadın muhaddis bulunduğu söylenmektedir. Kendisinden başta Buhârî ve Ebû Dâvûd olmak üzere İshak b. Râhûye, Abd b. Humeyd, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Vâre gibi meşhur muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Buhârî ondan 107 hadis almış (İbn Hacer, XI, 47), rivayetlerine Kütüb-i Sitte’nin yanında diğer muteber hadis kitaplarında da yer verilmiştir.

227’de (842) Basra’da vefat eden Ebü’l-Velîd’in ölüm tarihiyle ilgili olarak safer (Aralık 841), rebîülevvel (Ocak 842), rebîülâhir (Şubat 842) ayları ve bunların değişik günleri verilmekte, 226’da (840) vefat ettiği de söylenmektedir.

Devrinin imamı, şeyhülislâmı, hadisin temel taşlarından biri gibi unvanlarla anılan Ebü’l-Velîd’i hemen bütün hadis tenkitçileri sika* bir râvi olarak kabul etmişlerdir. Çok sıkı şartları taşımayı gerektiren emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs* unvanına lâyık görülmesi hâfızasının son derece kuvvetli, kendisinin güvenilir bir hadisçi olduğunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbel Ebü’l-Velîd’in sağlam (mütkın) olduğunu, devrinde ondan daha iyi bir muhaddisin bulunmadığını söylemekte, ancak kendisinden çok hadis aldığı Ebû Avâne’den naklettiği rivayetlerinde bazan tashîf* yaptığını, Şu‘be’den naklettiği rivayetlerinde ise daha güvenilir olduğunu kaydetmektedir (el-ʿİlel, II, 315).

Meşhur muhaddis İbn Vâre, kendilerinden hadis okuduğu kimseler arasında bir benzerini görmediğini söylediği hocası Ebü'l-Velîd'in ne kadar güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu gösteren şu olayı nakletmektedir: Ebü'l-Velîd Şu'be'den hadis okurken ilk zamanlar onun

rivayetlerini yazmaktaydı. Şu'be'nin ona, "Bir de yazıyor musun?" diye sorması üzerine bundan vazgeçti ve dinlediklerini ezberlemeye başladı. Bu sebeple olmalı ki Ahmed b. Hanbel Ebü'l-Velîd'in Şu'be'den yazarak aldığı rivayetleri daha değerli bulmaktadır. Onun ilmiyle âmil ve fakih bir hadis otoritesi olduğunu söyleyen Ebû Hâtim er-Râzî, rivayetlerini ihtiva eden kitaptan daha sahihini görmediğini, fakat hadis rivayet ederken önünde yazılı bir metin bulundurmadığını, ömrünün sonlarına doğru hâfızası zayıflayan Hammâd b. Seleme'den naklettiği rivayetlerine pek güvenilemeyeceğini ifade etmektedir. Kendisinden usulle ilgili bilgilerin tereddütsüz alınabileceğini, bunun dışındaki konularda aynı şeyin söylenemeyeceğini belirtenlerin endişesi de bu nevi kusurlarından ötürü olmalıdır.

Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî, hadisin şeyhe arzedilirken daha dikkatli okunduğundan haraketle hadis tahammülü metotlarından arz*ın daha sağlam olduğunu söyler ve onu semâ*a tercih ederdi (Uğur, s. 27). Onun rivayetlerini ihtiva eden yazılı bir metnin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 300; Yahyâ b. Maîn, et-Târîh, II, 618; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 524; II, 315; III, 460; a.e. (Koçyiğit), I, 186, 351, 383; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, III, 195; a.mlf., et-Târîhu's-sağīr, II, 355; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 521; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, IV, 65-66; Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, Kitâbü'l-Cemʿ beyne ricâli's-sahîhayn, Beyrut 1323 → Beyrut 1405, II, 458; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 283; İbn Asâkir, el-Muʿcemü'l-müştemil, s. 312; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 382-383; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 301; a.mlf.,

Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 341-347; a.mlf., el-ʿİber, I, 314; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 299; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, III, 14; XI, 45-47; Süyûtî, Tabakatü’l-huffâz, (Ömer), s. 164; İbnü’l-İmâd, Şezerât, II, 62-63; M. Fuad Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 199; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 27.

Abdülkadir Şenel

EBÜ’l-VELÎD el-ÜMEVÎ

أبو الوليد الأموي

Ebü’l-Velîd Hassân b. Muhammed b. Ahmed el-Ümevî (ö. 349/960)

Hadis hâfızı ve fakih.

267 (880-81) yılı civarında doğdu. 270’ten (883) sonra doğduğuna dair Zehebî (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 494) ve Sübkî (Tabakat, III, 226) tarafından verilen bilgi ile yetmiş iki yaşında öldüğüne dair hemen her kaynakta bulunan rivayeti telif etmek mümkün değildir. Kumandan sahâbî Saîd b. Âs b. Ümeyye’nin soyundan geldiği için Ümevî ve Kureşî nisbeleriyle anıldığı gibi doğup yaşadığı yerlere nisbetle Kazvînî ve Nîsâbûrî nisbeleriyle de zikredilir. Kendisinden Hassân el-Kureşî diye bahsedenler de vardır. Nîşâbur’da Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî ve İbn Huzeyme gibi muhaddislerden hadis okudu. Nesâ’da Hasan b. Süfyân’dan, Bağdat’ta sûfî muhaddis Ahmed b. Hasan b. Abdülcebbâr gibi muhaddislerden hadis, Şâfiî fıkhının ileri gelen âlimlerinden İbn Süreyc diye tanınan Ahmed b. Ömer’den fıkıh okudu. Kendisinden de Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah b. Mende, fakih muhaddis Ebû Tâhir b. Mahmiş, kadılkudât Ahmed b. Hasan el-Hîrî gibi âlimler rivayette bulundular.

Rivayetlerdeki gizli kusurları (ilel) bilecek kadar hadis ilminde otorite olan Ebü’l-Velîd hadis ve fıkıhla ilgili eserler de kaleme aldı. Sahîh-i Buhârî üzerine bir müstahrec* yazmayı tasarladığı günlerde babasının ona Buhârî’nin halku’l-Kur’ân* konusunda itham edildiğini, Sahîh-i Müslim’in ise daha bereketli olduğunu söylemesi üzerine el-Müstahrec ʿalâ Sahîhi Müslim adlı eserini telif etti. Horasan’ın en tanınmış muhaddisi oldu. Nitekim onun fıkıh hocası, Horasan’ın ileri gelen Şâfiî fakihi ve muhaddis Muhammed b. Abdülvehhâb Sekafî’ye, kendisinden sonra fıkhî konulardaki müşkülleri için kimi tavsiye edeceği sorulduğu zaman Ebü’l-Velîd el-Ümevî’nin adını vermiştir.

Devrinin en zâhid ve ibadete düşkün âlimlerinden olan Ebü’l-Velîd 5

Rebîülevvel 349'da (5 Mayıs 960) vefat etti. Aynı yılın 5 Ramazanında (29 Ekim) öldüğü de söylenmektedir. Talebesi fakih Ebû Tâhir b. Mahmiş onun için altmış beyitlik bir mersiye yazmıştır.

Şâfiî mezhebinin tanınmış simalarından olan Ebü'l-Velîd'den İmam Şâfiî'nin kanaatinin aksine bazı görüşler nakledilmiştir. Onun namazda Fâtiha'yı iki defa okuyanın namazının câiz olmayacağı, hacamat yapanın da yaptıranın da oruçlarının bozulacağı kanaatinde olduğu söylenmektedir. Ebü'l-Velîd, hacamatla ilgili hadislerin sahih olduğundan hareketle Şâfiîler'in bu görüşte olduğunu söylemiş, İmam Şâfiî ise bu konudaki hadisleri tenkit etmemekle beraber onların mensuh olduğunu ileri sürmüştür.

Ebü'l-Velîd'in günümüze gelip gelmediği bilinmeyen üç kitabından söz edilmektedir. Bunlar el-Müstahrec ʿalâ Sahîhi Müslim, İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sine yazdığı şerh ve Şâfiî mezhebine göre kaleme aldığı el-Ahkâm'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Abbâdî, el-Fukahâʾü'ş-Şâfiʿiyye, s. 74-75; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 396; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XV, 281-282, 492-497; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 895-897; a.mlf., el-ʿİber, II, 80-81; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 193; Sübkî, Tabakat, III, 226-229; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 236; Musannif, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 73-73; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 380; Keşfü'z-zunûn, I, 557, 873; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 192.

Talat Sakallı

EBÜ'l-YAKZÂN

أبو اليقظان

(ö. 281/894)

Kuzey Afrika'da hüküm süren Rüstemîler hânedanının hükümdarlarından.

(bk. RÜSTEMÎLER)

EBÜ'l-YEMÂN

أبو اليمان

Ebü'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' el-Behrânî (ö. 222/837)

Muhaddis.

138'de (755) Humus'ta doğdu. Behrâ kabilesinden bir kadının âzatlısı olduğu için Behrânî nisbesiyle anıldı. On iki yaşında iken hadis tahsiline başladı. Hemen hepsi Humuslu olan Safvân b. Amr, Harîz b. Osman, Şuayb b. Ebû Hamza, İsmâil b. Ayyâş gibi muhaddislerden hadis okudu. Hadis tahsili için başka yere gitmedi. Belki de hac münasebetiyle ziyaret ettiği Medine'de İmam Mâlik'in evini lüks bir şekilde döşenmiş gördüğünü, âlimlerin evinin böyle olmaması gerektiği düşüncesiyle ondan hadis okumadığını, fakat sonraları bu davranışından dolayı pişmanlık duyduğunu söylerdi. Kendisinden Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zür'a ed-Dımaşkī gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulundular.

Ebü'l-Yemân'ın, Zührî'nin en güvenilir talebelerinden olan hocası Şuayb b. Ebû Hamza'dan rivayeti bazı tenkitlere yol açmış, Şuayb'dan hadis dinlemediği veya sadece bir hadis dinlediği, öteki rivayetleri icâzet* yoluyla aldığı ileri sürülmüştür. Şuayb'ın oğlunun söylediğine göre Ebü'l-Yemân, babasından hadis

mecmualarını rivayet izni aldığı için kendisine gelerek bu mecmuaları alıp yazmış ve onları Şuayb'dan dinlemiş gibi rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Şuayb b. Ebû Hamza'dan olan rivayetleri konusunda Ebü'l-Yemân'dan bilgi istediği zaman bu hadislerin bir kısmını ona bizzat okuduğunu, bir kısmını ondan dinlediğini, bazılarını da icâzet ve münâvele* yoluyla rivayet ettiğini, fakat münâvele yoluyla aldığı hadisleri kimseye rivayet etmediğini söylemiştir. Ebü'l-Yemân'ın Şuayb b. Ebû Hamza'dan aldığı bu rivayetlerden 257'sinin Sahîh-i Buhârî'de, bir kısmının Sahîh-i Müslim'de yer alması, onları hocasından güvenilir bir rivayet şekliyle

aldığını göstermektedir. Ahmed b. Hanbel, onun Harîz b. Osman ile Safvân b. Amr’dan olan rivayetlerinin sahih olduğunu belirtmektedir. Muhaddis İsmâil b. Ayyâş’ın kâtibi olarak da tanınan Ebü’l-Yemân’ın rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almış, Buhârî ondan bizzat rivayet ettiği halde diğer Kütüb-i Sitte müellifleri bir başka râvi vasıtasıyla kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

Ebü’l-Yemân Zilhicce 222’de (Kasım 837) Humus’ta vefat etti. Bu tarih 211 (826) ve 221 (836) olarak da zikredilir.

Ebü’l-Yemân’ın rivayetlerini ihtiva eden bir hadis mecmuası günümüze kadar gelmiştir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 120/5, vr. 70ª-87b).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakat, VII, 472; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, II, 344; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, III, 129; İbn Asâkir, el-Muʿcemü’l-müştemil, s. 110; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, VII, 146-155; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 319-325; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 581-582; a.mlf., Tezkiretü’l-huffâz, I, 412; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, II, 441-443; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, IV, 413; V, 33-34; Sezgin, GAS, I, 102-103; a.mlf., Buhârî’nin Kaynakları, İstanbul 1956, s. 241.

Akif Köten

EBÜ'l-YÜMN el-KİNDÎ

أبو اليمن الكندي

Tâcüddîn Ebü'l-Yümn Zeyd b. el-Hasen b. Zeyd el-Kindî el-Bağdâdî (ö. 613/1217)

Arap dili ve kıraat âlimi, muhaddis.

20 veya 25 Şâban 520'de (10 veya 15 Eylül 1126) Bağdat'ta doğdu. Babası onu küçük yaşta meşhur kıraat âlimi Sıbtu'l-Hayyât'ın yanına verdi. Yedi yaşında iken Kur'an'ı ezberledi; on yaşında da kırâat-i aşereyi tamamladı. Sıbtu'l-Hayyât ona kıraatle ilgili olarak hocalarından öğrendiği her şeyi, bu arada Ebü'l-İz el-Kalânisî'nin kitaplarını, Hüzelî'nin el-Kâmil'ini, Ebû Ali el-Ahvâzî'nin el-İttizâh, elÎzâh, el-Vecîz ve el-İknâʿ adlı eserlerini okuttu. İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Yümn'ün yedi yaşında hıfzını tamamlamasını önemli bir başarı olarak değerlendirdikten sonra on yaşında aşereyi bitirmesini o güne kadar benzerine rastlanmayan şaşılacak bir olay diye kaydetmiş, aşereyi bitirdikten sonra ise seksen üç yıl daha yaşayarak kıraat ve hadiste âlî* isnada sahip tek kişi olmasının da İslâm tarihinde ilk örneği oluşturduğuna dikkat çekmiştir. Ebü'l-Yümn el-Kindî daha sonra Hibetullah b. Ahmed b. Taber'den Sıbtu'l-Hayyât'ın el-Kifâye fi'l-kırâʾâti's-sit adlı kitabını okudu. Muhammed b. Hayrûn ve diğer bazı âlimlerden aşereyi tekrarlayarak bu alanda uzmanlaştı. Bu arada Ebü'l-Hasan b. Tevbe'den de İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sını dinledi. Ebû Mansûr el-Cevâlîkī'den dil, Ebü's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî, Sıbtu'l-Hayyât ve İbnü'l-Haşşâb'dan nahiv, Hibetullah b. Ahmed, Ebü'l-Hasan b. Tevbe, Talha b. Abdüsselâm, Ebû Mansûr el-Kazzâz gibi âlimlerden hadis öğrendi. 543'te (1148) Hemedan'a giderek orada Sultan Tuğrul Medresesi'nde Sa'd er-Râzî'den Hanefî fıkhı okudu. Babasının 544 (1150) yılında hac dönüşü yolda vefatı üzerine Bağdat'a döndü.

Ebü'l-Yümn, 563'te (1168) Bağdat'tan tekrar ayrılarak birkaç yıl Halep'te yaşadı. Buradan Bizans şehirlerine (Anadolu) yaptığı seyahatlerde eski elbise alım satımıyla uğraştı. Ardından Dımaşk'a gitti ve Emîr İzzeddin

Ferruhşah’la münasebet kurdu. Onunla birlikte gerçekleştirdiği Mısır seyahati sırasında, o tarihlerde satışa çıkarılan Fâtımîler’e ait kütüphanelerden nâdide kitaplar satın aldı. Ebû Şâme’nin verdiği bilgiye göre ise Mısır’a Ferruhşah’la gitmemiş, onunla Kahire’de Kadî el-Fâzıl diye bilinen Abdürrahim b. Ali el-Beysânî’nin evinde tanışmıştır. Bizzat Ebü’l-Yümn el-Kindî’den nakledilen bir habere göre, kendisi Kadî el-Fâzıl’ın evinde bulunduğu bir sırada Ferruhşah da oraya gelmiş ve sohbete katılmıştır. Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî’ye ait bir beytin müzakeresi sırasında Ebü’l-Yümn’ün yaptığı açıklamalar Ferruhşah’ın dikkatini çekmiş ve Kadî el-Fâzıl’dan onun kim olduğunu öğrenince kendi ikametgâhına götürmüştür. Kahire’de başlayan bu dostluk Dımaşk’ta da devam etmiştir. Başta Ferruhşah olmak üzere Eyyûbî melikleri Dımaşk’ta Ebü’l-Yümn’den ders okudular. el-Melikü’l-Muazzam Îsâ b. Melikü’l-Âdil ondan Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını, Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Îzâḥ’ını, Zemahşerî’nin el-Mufassal’ını ve diğer bazı eserleri okudu. Böylece bir taraftan meliklere yakınlığı sebebiyle makam ve servet sahibi olan Ebü’l-Yümn, diğer taraftan ilmî kişiliğiyle kısa zamanda tanınarak çevresinde pek çok talebenin toplanmasını sağladı. Ali b. Muhammed es-Sehâvî, İbrâhim b. Ahmed b. Fâris, Abdülazîz el-Hamevî gibi âlimler kendisinden kıraat tahsil ettiler. İbn Nukta, Abdüllatîf b. Yûsuf el-Muvaffak, Zekiyyüddin el-Birzâlî, Münzirî gibi tanınmış kişiler de ondan rivayette bulundular.

Ebü’l-Yümn el-Kindî 6 Şevval 613’te (16 Ocak 1217) Dımaşk’ta vefat etti ve Cebelikāsiyûn’a defnedildi. Ölümüyle ilgili olarak Yâkût’un zikrettiği 597 (1201) yılı müstensih veya baskı hatası olarak değerlendirilmelidir.

Hanbelî mezhebine mensup iken Hanefî mezhebine geçen Ebü’l-Yümn el-Kindî’nin bu değişikliği ne zaman ve hangi gerekçe ile yaptığı kesin olarak bilinmemektedir. Gençlik yıllarında Hemedan’da Hanefî fıkhı tahsil etmiş olmasının onun bu kararında payı olmalıdır. Ayrıca Halep’te bulunduğu yıllarda gidip geldiği Anadolu şehirlerinde bazı Hanefî fakihleriyle tanışmış ve bu temasların da üzerinde etki yapmış olabileceği hatıra gelmektedir (bk. Muhammed Ahmed Dehmân, s. 248).

Ebü’l-Yümn el-Kindî’nin ilmî şahsiyeti ve karakteri hakkında çağdaşları ve talebeleri tarafından ileri sürülen, kısmen mezhep taassubunun etkili olduğu değişik görüşler vardır. İbnü’l-Kıftî onun kendini beğenen bir âlim

olduğunu, karşı görüşlere yakışıksızca mukabele ettiğini, yazdıklarında gerek dil gerekse muhteva bakımından başarılı sayılmadığını söylemiş, doğru bir akîdeye sahip bulunmadığını iddia etmiştir. Hanbelî fakihlerinden Muvaffakuddin İbn Kudâme de Kindî'nin sünnete bağlı, Arap dilinde ve kıraat ilminde üstat olduğunu belirtmekle birlikte mezhebini dünya menfaati için değiştirdiğini ileri sürmüştür. Bu değerlendirmelere karşılık İbn Nukta onun kimsesizleri gözeten, güzel ahlâk sahibi, hadiste ve kıraatte sika* bir âlim olduğunu söylemiş, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî kendisinden çok faydalandığını,

her bakımdan daha üstün birini tanımadığını ifade etmiştir. Ebû Şâme de gerek rivayet gerekse dirayet açısından asrının tek adamı olduğunu belirtmiştir. Bazı talebelerinin verdiği bilgiler Ebü'l-Yümn'ün akîdesi sağlam, mütevazi, güzel ahlâk sahibi bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Zehebî, hakkındaki farklı görüşlerden bazılarını zikrettikten sonra onun Allah ve Resûlü'nü seven bir âlim olduğunu söylemiş, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini ve yolunu benimsememiş olmasının akîdesiyle ilgili iddialara yol açmış olabileceğine dikkat çekmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 38-39).

Ebü'l-Yümn el-Kindî Kur'an ilimleri, hadis, dil, şiir, tıp vb. konularda çeşitli eserlerden meydana gelen ve 761 cilt kitabı ihtiva eden kütüphanesini âzatlısı Ebü'd-Dür Necîb Yâkut'a bırakmış, onun ölümünden sonra oğluna, ondan da âlimlere intikal etmesini vasiyet etmiştir. Ebû Şâme'nin verdiği bilgiye göre Ebü'd-Dür bu kitapları Dımaşk Camii'nde (Emeviyye Camii) hazırladığı bir kütüphanede toplamışsa da korunmalarını sağlayamamış ve kitaplar zamanla dağılmıştır.

Eserleri. 1. İnşâdü'n-Nâbiga emâme'n-nebî. Nâbiga el-Ca'dî'nin Hz. Peygamber'e hitaben söylediği şiirlerini senedleriyle birlikte derlediği bir risâle olup Muhammed Muhaymir Sâlih tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Mesâʾil. Arap grameriyle ilgili bazı meselelerin ele alındığı eserin yazma bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Mehmed Paşa, nr. 1368, vr. 95b-102b). 3. Netfü'l-lihye min İbni Dihye. İbn Dihye el-Kelbî'nin (ö. 633/1235) es-Sârimü'l-Hindî fi'r-reddi ʿale'l-Kindî adlı eserine yazdığı reddiyedir. 4. Hâşiye ʿalâ Şerhi Dîvâni'l-Mütenebbî. Abdülkahir b. Abdullah el-Halebî'nin (ö. 551/1156) Dîvânü'l-Mütenebbî'ye yazdığı

şerhin hâşiyesi olup bazı kaynaklarda Taʿlîkat ʿalâ Dîvâni'l-Mütenebbî adıyla zikredilmektedir. 5. Kitâb fi'l-fark beyne kavli'l-kāʾil: Tallaktüki in dehalti'd-dâre ve beyne in dehalti'd-dâre tallaktüki. Bir soru üzerine kaleme aldığı bu esere, Muhammed b. Ali b. Galib el-Cezerî (ö. 689/1290) tarafından el-İʿtirâzü'l-mübdî li-vehmi't-Tâc el-Kindî adıyla bir reddiye yazılmıştır. Son üç eserin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.

Kaynaklarda adları zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Şerhu Hutabi İbn Nübâte, İthâfü'z-zâʾir ve etrâfü'l-mukımi'l-müsâfir, Meşyehatü'l-Kindî. Sonuncu kitabın, İbnü'l-Kıftî'ye ait eserler arasında zikredilen (Yâkut, XV, 187) Kitâbü Meşyehati Zeyd b. el-Hasan el-Kindî adlı kitapla aynı eser olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 171-175, XV, 187; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 10-14; Ebû Şâme, ez-Zeyl ʿale'r-Ravzateyn, s. 95-99; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 339-342; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 34-40; a.mlf., Maʿrifetü'l-kurrâʾ, II, 586-588; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 7174; İbnü'l-Cezerî, Gayetü'n-nihâye, I, 297-298; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, I, 570-573; Keşfü'z-zunûn, I, 6, 714, 812; II, 1070, 1670,1697, 1925; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 189-190; Muhammed Ahmed Dehmân, "Tâcüddin el-Kindî", MMİADm., XXI (1946), s. 248-255; Muhammed Muhaymir Sâlih, "İnşâdü'n-Nâbiga emâme'n-nebî...", el-Mevrid, XIX, Bağdad 1990, s. 178-183.

Tayyar Altıkulaç

EBÜ’l-YÜMN el-ULEYMÎ

أبو اليمن العليمي

Ebü’l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 928/1522)

Tarihçi, müfessir ve kadı.

13 Zilkade 860’ta (13 Ekim 1456) Kudüs’te doğdu. Hz. Ömer’in soyundan olup dedelerinden Ali b. Uleym’e nisbetle Uleymî diye meşhurdur. Başta babası Kādılkudât Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed (ö. 873/1469) olmak üzere Takıyyüddin Abdullah el-Kalkaşendî, Şehâbeddin Ahmed el-Umeyrî, Alâeddin el-Gazzî, Kādılkudât Nûreddin el-Mısrî, Burhâneddin İbrâhim el-Ensârî gibi devrin meşhur âlimlerinden fıkıh, hadis ve kıraat dersleri aldı. 880’de (1475) Mısır’a giderek Kādılkudât Bedreddin Muhammed es-Sa‘dî, Mısır Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah Ebü’l-İz, Sehâvî, Celâl el-Bekrî ve diğer âlimlerden dinî ilimler tahsil etti. 889’da (1484) Filistin’e döndü, Remle’de kadı olarak göreve başladı. İki yıl sonra Kudüs, Nablus ve el-Halîl kadılıkları da onun uhdesine verildi. 922 (1516) yılına kadar Kudüs kadılığı yaptı ve daha sonra emekliye ayrılıp Mescidi Aksâ’da kitap yazmak, ders ve fetva vermekle meşgul oldu. Kudüs’te vefat etti ve orada defnedildi. Kabri Bâbü’l-esbât’ın doğusunda Cismâniye yakınlarındadır.

Eserleri. 1. el-Ünsü’l-celîl bi-târîhi’l-Kudüs ve’l-Halîl. Müellifin Vâkıdî, Ya‘kubî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, Üsâme b. Münkız, İmâdüddin el-İsfahânî, Yâkūt el-Hamevî, İzzeddin İbnü’l-Esîr, İbn Fazlullah el-Ömerî ve özellikle İbn Sürûr el-Makdisî ve Süyûtî gibi tarihçi ve coğrafyacıların kitaplarına ve kendi müşâhedelerine dayanarak yazdığı bu eser, yaratılıştan 900 (1494-95) yılına kadar Kudüs ve civarında meydana gelen olayları ve bu şehirlerle ilgili diğer bilgileri ihtiva eder. Uleymî 18 Zilhicce 900’de (9 Eylül 1495) yazmaya başladığı eserini kısa sürede tamamlamıştır. İki cilt olan eserin I. cildinde peygamberler tarihi, Kudüs’ün kuruluşu ve tarih boyunca aldığı

isimler, Hz. Peygamber ve mi‘rac, Hz. Ömer ve Kudüs’ün fethi, Abdülmelik b. Mervân’ın yaptırdığı Kubbetü’s-sahre, Kudüs’ü ziyaret eden sahâbî ve tâbiîler, Kudüslü meşhur bilginler, Fâtımîler, Haçlılar döneminde ve Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin vefatına kadar Eyyûbîler devrinde Kudüs ve çevresinde cereyan eden olaylar anlatılmaktadır. II. ciltte Mescidi Aksâ, Kudüs’teki diğer mescid ve medreseler, zâviyeler, mahalleler ve Memlük Sultanı Kayıtbay devrine (1468-1496) kadar el-Halîl şehrinin tarihi, Kudüslü âlimler ve burada kadılık yapanlar hakkında bilgi verildikten sonra Kayıtbay devri sonuna kadar meydana gelen olaylar anlatılmaktadır. Çeşitli kütüphanelerde (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 821, Esad Efendi, nr. 2076, 2375, Hamidiye, nr. 888, Laleli, nr. 1998, 1999; TSMK, nr. 6128-6132) yazma nüshaları bulunan eser ilk defa 1283’te (1866) Mısır’da Matbaatü’l-Vehbiyye’de basılmıştır. Kitap müsteşrik H. Sauvaire tarafından da Fransızca tercümesiyle (Histoire de Jérusalem et d’Hébron depuis Adam jusqu’à la fin du XV’eme siècle, Fragments de la chronique de Moudjiraddyn) birlikte yayımlanmış (Paris 1876) ve daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Necef 1968; Amman 1973; Kum 1410). el-Ünsü’l-celîl’in bizzat müellifi tarafından yazılan ve 901-914 (1495-1508) yılları arasında meydana gelen bazı olayları ihtiva eden bir zeyli de mevcuttur. Bu zeylin Leiden Kütüphanesi’nde (nr. 953) bulunan nüshası Kâmil Cemîl el-Aselî tarafından yayımlanmıştır (Dirâsât, XII/8, Amman 1985, s. 127-135). 2. el-Menhecü’l-ahmed fî terâcimi ashâbi’l-İmâm Ahmed. İbn Receb el-Hanbelî’nin (ö. 795/1393) Tabakatü’l-Hanâbile’sine zeyil olarak kaleme aldığı bu eser, Ahmed b. Hanbel’den başlayarak kendi

zamanına kadar Hanbelî âlimleri hakkında bilgi verir. Vefat tarihleri belli olanları tarih sırasına göre, diğerlerini ise alfabetik sıra ile anlatır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2083; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Târih, nr. 811; Berlin, nr. 10.043) ve Tabakātü’s-sugrâ olarak bilinen eser, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1963-1965; Beyrut 1403/1983). Kemâleddin el-Gazzî el-Menhec’e 1207 (1792-93) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır. Bu iki eseri kaynak olarak kullanan Muhammed Cemîl eş-Şattî el-Bağdâdî de Muhtasarü’l-Hanâbile adlı bir eseri kaleme almıştır (Dımaşk 1339). 3. et-Târîhu’l-muʿteber fî enbâʾi men ʿaber. Yaratılıştan 896 (1490-91) yılına kadar cereyan eden olayları anlatan umumi bir tarihtir (British Museum, Or., nr. 1544).

Ebü'l-Yümn el-Uleymî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: ed-Dürrü'l-mündad fî ashâbi'l-İmâm Ahmed (Hanbelî fukahası hakkında yazılmış bir biyografi kitabı olup et-Tabakatü'l-kübrâ adıyla bilinir); Fethu'rrahmân fî tefsîri'l-Kur'ân (iki cilt olup bizzat müellifi tarafından el-Vecîz adıyla ihtisar edilmiştir); İthâfü'z-zâ'ir ve etvâfü'l-mukīmi'l-müsâfir; el-İʿlâm biʿayâni devleti'l-İslâm; Tashîhu'l-hilâfi'l-mutlak fi'l-Mukniʿ; el-İthâf (Allâme el-Mirdâvî'nin Kitâbü'l-İnsâf adlı eserinin muhtasarıdır, bk. Kâmil Cemîl el-Aselî, Dirâsât, XII/8, s. 118-122).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, I, nâşirin mukaddimesi; a.mlf., el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kudüs ve'l-Halîl, Amman 1973, Mukaddime; Keşfü'z-zunûn, I, 177, 305; II, 1731; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 316-317; VIII, 138; Serkîs, Muʿcem, I, 358; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 544; Brockelmann, GAL Suppl., II, 41-42; a.mlf., "Ulaymî", İA, XIII, 22-23; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, I, 207; C. Zeydân, Âdâb, II, 192-193; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 108; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 177; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 276; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 486; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1985, I, 226-229; Müneccid, Muʿcem, III, 115; Kâmil Cemîl el-Aselî, Mahtûtâtü fezâʾili Beytilmakdis, Amman 1405/1984, s. 105-112; a.mlf., "Mücîrüddin el-ʿUleymî el-Hanbelî, müʾerrihu'l-Kudüs, nassun cedîd ʿan hayâtih ve nassu zeyli kitâbihi'l-Ünsi'l-celîl", Dirâsât, XII/8, Amman 1985, s. 115-136; Mv.Fs., III, 160.

Abdülkerim Özaydın

EBÜ'z-ZEHEB CAMİİ

Kahire'de XVIII. yüzyıla ait cami ve etrafındaki küçük külliye.

Kölemen Beyi Bulutkapan Ali Bey'in memlüklerinden olup ondan sonra Mısır'da idareyi eline geçiren Ebü'z-Zeheb Muhammed Bek tarafından yaptırılmıştır. Muhammed Bek Ebü'z-Zeheb Camii olarak da anılan ve aynı zamanda dört mezhebe uygun dinî eğitim yapılması gayesiyle bir medrese olarak inşa edilen yapı kütüphane, türbe, tekke, dükkânlar, şadırvan, havuz ve sarnıçtan meydana gelen bir külliye durumundadır. Eski şehrin ortasında Ezher Camii'nin ana girişi karşısına gelen binanın inşası bir yıl sürmüş, kapıları üzerindeki kitâbelerden anlaşıldığına göre 1188'de (1775) bitirilmiştir (kitâbelerin metni ve vakfiyesi için bk. Ali Paşa Mübârek, V, 237-239, 243-246).

Cami esas itibariyle ufak farklarla, 979 (1571-72) yılında yapılmış olan Bulak'taki Sinan Paşa Camii'nin mimari bakımdan bir benzeri, hatta taklididir. Sinan Paşa Camii bir avlu duvarı içinde bulunurken Ebü'z-Zeheb Camii cadde seviyesinden daha yüksek bir platforma yerleştirildiğinden yola bakan üç cephesinde otuz üç dükkân inşa edilmiştir. Mâbedin Hüseyin Camii'ne bakan cadde tarafına ayrıca bir cephe duvarı yapılmıştır. Bu duvar caminin esas kitlesinden daha alçak olduğu için caminin revaklarıyla birlikte yüksek kubbesi de dışarıdan görülebilmektedir. Cephe duvarı, dikdörtgen pencereleri bulunan istalaktitli bir girinti şeklinde olup Memlüklü üslûbunda süslenmiştir. Bu duvar üzerinde bulunan, üç bölümlü ve kesişen iki kavisten oluşan kemerli cümle kapısı Memlüklü tarzında olmakla birlikte iç ve dış pencerelerin lentolarında Osmanlı tekniğinde mavi ve yeşil renklerin hâkim olduğu çiniler kullanılmıştır. Caddeden çift taraflı bir merdivenle ulaşılan cümle kapısı, doğu ve güney taraflardan camiyi kuşatan bir ilâve kısma açılır. Burası, cephenin binanın ana bölümüyle bir dirsek yapan yol biçimine uydurulmasından meydana gelmiştir.

Girişin solunda, bir zamanlar arkasında çeşitli konularda 650 kıymetli kitabın bulunduğu, özenle dökülmüş bronz bir parmaklığın ayırdığı kütüphane kısmı yer almaktadır.

Revakların kuzeydoğu köşesindeki kubbe, binanın bânisiyle kız kardeşinin türbelerini örtmektedir. Burada duvarlar

özellikle mavi ve yeşil renklerde Türk ve Tunus çinileriyle süslenmiştir. Kabirlerin bulunduğu köşe ayrıca ince işlemeli bir parmaklıkla kuşatılmıştır.

Bir kenarı 15 m. kadar olan kare şeklindeki harimi örten kubbenin profili de Sinan Paşa Camii'ni andırmaktadır. Fakat burada aynı genişlikte olmasına rağmen taş yerine tuğla kullanılmıştır. Kubbe kasnağındaki pencereler ise üstünde bir yuvarlak pencere bulunan çift kemerli açıklıklar şeklindedir. Bunların etrafıyla köşelerde Osmanlı tarzında küçük ağırlık kuleleri yer almaktadır. İç kısım bir ana kubbe ve Sinan Paşa Camii'nde de görülen üç bölümlü geniş köşe kemerlerine sahiptir.

Ana kubbenin örttüğü ibadet mekânının, istalaktitli tepeliklerle yükseltilmiş girişler vasıtasıyla üç revaklı galeriden gelen üç girişi vardır. Harimi üç taraftan kuşatan revaklardan kıblenin sağ ve solundakiler dörder, diğeri ise beş kubbelidir.

Bu devir için istisnaî bir durum gösteren, mermere sedef kakma olarak yapılmış süslemesiyle dikkati çeken mihrapla kündekârî tekniğinde fildişi ve sedef işlemeli olarak yapılmış olan ahşap minber erken Memlüklü tarzındadır. Kubbenin altındaki kartuşlara reyhânî hattıyla oyulan altın yaldızlı ve boyalı yazılar Memlüklü'den çok Osmanlı özellikleri göstermektedir. Mihraba bakan duvardan dirsekler üzerinde dışarı taşan ahşap balkon dikkat çeken ayrı bir mimari unsurdur.

Yapının güneybatı köşesinde bulunan minare, dört kısımdan meydana gelen Sultan Gavri minaresine benzer özellikler göstermekle beraber beş bölümlüdür. Genel mimari özellikleriyle Osmanlı sanatı hususiyetleri gösteren caminin bu dörtköşe minaresi, sahip olduğu diğer farklılıklar sebebiyle bu çizgiden çok ayrıldığı gibi Kahire'deki diğer minareler içinde de oldukça değişik bir üslûptadır.

Caminin güney tarafında bulunan ve bu binadan bir duvarla ayrılan avlu

etrafında iki katlı olarak yapılmış odalardan müteşekkil kısım Türk dervişlerinin kalması için vakfedilmiş bir tekkedir. Dükkânlar dışındaki diğer kısımları ve 1980'li yıllara kadar Türk talebeleri tarafından kullanılmakta olan tekke ve diğer bölümler halen pek harap bir durumda olup usulüne uygun bir restorasyonla kurtarılmayı beklemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1986, V, 237-240, 243-246; L. Hautecoeur – G. Wiet, Les Mosquées du Caire, Paris 1932, tür.yer.; Hasan Abdülvehhâb, Târîhu'l-mesâcidi'l-eseriyye, Kahire 1946, s. 351; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952, tür.yer.; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mısr ve evliyâʾühe's-sâlihûn, Kahire 1404/1983, IV, 22; V, 257-270, 372 (plan), 451.

Dorıs Behrens Abouseıf

EBÜ’z-ZİNÂD

أبو الزناد

Ebû Abdirrahmân Ebü’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân el-Kureşî (ö. 130/748)

Hadis hâfızı ve fakih tâbiî.

65 (684-85) yılı civarında doğdu. Ebü’z-Zinâd onun hoşlanmadığı lakabıdır. Babası Zekvân, Hz. Osman’ın hanımı Remle’nin veya kızı Âişe’nin yahut Hz. Osman’ın ailesinden birinin âzatlı kölesiydi. Hz. Ömer’in katili Ebû Lü’lü’ün kardeşi olduğu da söylenmektedir. Ashaptan Enes b. Mâlik ile Hz. Peygamber’i gördüğü söylenen Ebû Ümâme b. Sehl’den, tâbiînden ise Şa‘bî, Hz. Osman’ın oğlu Ebân, Saîd b. Müseyyeb, Hârice b. Zeyd ve pek çok hadisini rivayet ettiği Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec gibi âlimlerden rivayette bulundu. Kendisinden de oğulları Abdurrahman ile Ebü’l-Kasım, yaşça daha büyük olan İbn Ebû Müleyke ile Sâlih b. Keysân, ayrıca Mûsâ b. Ukbe, Hişâm b. Urve, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddisler hadis rivayet ettiler. Ali b. Medînî onu, büyük tâbiîlerden hemen sonra gelen Medine’nin dört büyük âliminden biri saymaktadır. Süfyân es-Sevrî kendisinden emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs* diye söz etmektedir. Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn Ebü’z-Zinâd’ın güvenilir olduğunu belirtmekte, bir başka ifadesinde Ahmed b. Hanbel, “Râvileri sika* ise rivayetleri kullanılabilir” demektedir. Buhârî’nin açıkladığına göre Ebû Hüreyre’nin en güvenilir senedi Ebü’z-Zinâd-A‘rec-Ebû Hüreyre zinciridir.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Ebü’z-Zinâd, hadis ve fıkıh sahalarında olduğu gibi hesap ve şiir konularında da bilgisine başvurulan bir âlimdi. Etrafındaki yüzlerce talebe ile Mescidi Nebevî’ye girerken onu gören muhaddis Abdürabbih b. Saîd bu haliyle bir sultana benzediğini, öğrencilerinin kendisine fıkıh, hadis, hesap ve çözemedikleri dinî meseleleri sorduklarını söylemektedir. Leys b. Sa‘d’ın belirttiğine göre hepsi de tâbiînden olan 300 kişiye Mescidi Nebevî’de fıkıh, şiir ve benzeri ilimleri okuturdu; fakat daha sonra öğrencileri Rebîatürre’y’in ders halkasına

katılınca yalnız kaldı. Belki de bu yüzden Rebîa ile arası açıldı. Medine'ye geldiği zaman her iki âlimle de görüşen Ebû Hanîfe, fıkıh bilgisi itibariyle Ebü'z-Zinâd'ın Rebîatürre'yden ileri seviyede bulunduğunu söylemiş, daha umumi bir ifade kullanan Ahmed b. Hanbel ise onun Rebîa'dan âlim olduğunu belirtmiştir. Hişâm b. Abdülmelik zamanında Medine'nin malî işler divanında görev alan Ebü'z-Zinâd'ı Ömer b. Abdülazîz de Kûfe'nin beytülmâlini yönetmekle görevlendirmiştir. Emevîler'in hizmetinde bulunması sebebiyle Mâlik b. Enes'in ondan, "Şu adamların kâtibiydi" diye küçümser bir ifadeyle söz ettiği ileri sürülmekteyse de el-Muvattaʾda elli dört rivayetine yer vermesi bu iddianın doğru olmadığı kanaatini uyandırmaktadır.

Ebü'z-Zinâd 17 Ramazan 130'da (20 Mayıs 748) Medine'de vefat etti. 131'de (749) öldüğü de söylenmektedir.

Ebü'z-Zinâd'ın fıkha dair bir kitap yazdığı zikredilmekte, fakat eserin mahiyeti bilinmemektedir. Oğlu Abdurrahman da Hişâm b. Urve'nin en güvenilir talebesi olup fıkıh ve hadis sahalarında tanınmış bir âlimdi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, et-Tabakāt: el-mütemmim, s. 318-320; Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, V, 83; a.mlf., et-Târîhu's-sagīr, II, 27; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, V, 49-50; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, I, 134-135; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 445-451; VIII, 168-170; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 121-140, s. 461-462; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 418-420; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, V, 203-205; İbnü'l-İmâd, Şezerât, I, 182; Bedrân, Tehzîbü Târîhi Dımaşk, VII, 385-386; Sezgin, GAS, I, 405.

Ali Osman Koçkuzu

EBÜ’z-ZÜBEYR

أبو الزبير

Ebü’z-Zübeyr Muhammed b. Müslim b. Tedrüs el-Esedî (ö. 126/743-44)

Hadis hâfızı, tâbiî.

80’li yıllarda doğduğu tahmin edilmektedir. Ashaptan Hakîm b. Hizâm’ın âzatlısıdır. Efendisinin kabilesine nisbetle Esedî ve Kureşî nisbeleriyle, uzun süre

Mekke’de yaşadığı için de Mekkî nisbesiyle anılmıştır. Bir müddet Medine’de oturduğu bilinmektedir. Çoğu Câbir b. Abdullah’tan olmak üzere Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbîlerden ve Saîd b. Cübeyr, Tâvûs b. Keysân, Atâ b. Ebû Rebâh gibi tâbiîlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de hocası Atâ b. Ebû Rebâh ile Zührî, A‘meş, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur muhaddisler rivayette bulunmuşlardır. Tâbiîn neslinin tanınmış âlimlerinden Atâ, kendisiyle birlikte Câbir b. Abdullah’tan hadis dinleyenler arasında Ebü’z-Zübeyr’in en güçlü hâfızaya sahip kişi olduğunu söylerdi. Atâ Câbir’in yanına bizzat gidemediği zamanlar bazı hadisleri sorup öğrenmek üzere onu gönderirdi. Ebü’z-Zübeyr 126 (743-44) yılında vefat etmiş olup bu tarih 128 (745-46) olarak da zikredilmektedir.

Ebü’z-Zübeyr’i çağdaşı Şu‘be b. Haccâc bazı kusurları olduğunu ileri sürerek adâlet yönünden tenkit etmiş, Eyyûb es-Sahtiyânî’nin de onu adâlet bakımından eleştirdiği söylenmiştir. Ancak diğer muhaddisler, tenkit konusu olan hallerinin onu zayıf saymaya yetmeyeceğini belirtmişlerdir. Nitekim İbn Hibbân ile İbn Adî, Şu‘be b. Haccâc’ı bu tenkidinde haksız görmüşler, sadece güvenilir kimselerden hadis almayı ilke edinen Mâlik b. Enes’in Ebü’z-Zübeyr’den hadis yazmasını, onunla görüşen diğer güvenilir muhaddislerin hepsinin kendisinden rivayette bulunmasını sika* sayılması için yeterli görmüşlerdir.

Ebü'z-Zübeyr'in kendilerinden hadis naklettiği Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Hz. Âişe ve özellikle Câbir b. Abdullah'ın bazı rivayetlerini doğrudan kendilerinden işitmeyip bir başka râvi vasıtasıyla naklettiği, aradaki vasıtayı kaldırarak hadisi doğrudan onlardan almış gibi gösterdiği (tedlîs) doğrudur. Hatta İbn Abbas'ı sadece bir defa gördüğü, Abdullah b. Amr ile hiç karşılaşmadığı, Hz. Âişe'den ise hiçbir hadis duymadığı ileri sürülmüştür. Bu durumda onlardan "an" (عن) sigasıyla yaptığı nakillerin bir kısmı müdelles sayılmıştır. Tedlîs yaparak rivayette bulunmayı zina etmek ve hadis konusunda yalan söylemekle eş tutan Şu'be'nin (bk. İbnü's-Salâh, s. 35) Ebü'z-Zübeyr'in bütün rivayetlerini reddederken bu hususu ön planda tuttuğu anlaşılmaktadır. Ebü'z-Zübeyr'in delil olma niteliğini kaybeden rivayetlerinin önemli bir kısmı, Câbir b. Abdullah'tan tedlîs yapmak suretiyle naklettiği hadisler olup talebesi Leys b. Sa'd onun bu nevi rivayetlerini bizzat kendisine sorarak ayıklamış, bu sebeple Ebü'z-Zübeyr'in Leys yoluyla gelen bütün rivayetleri sahih kabul edilmiştir. Bu ölçüyü esas alan İbn Hazm, Ebü'z-Zübeyr tarafından doğrudan Câbir b. Abdullah'tan rivayet edilen, ancak Leys b. Sa'd yoluyla gelmeyen bir hadisi Sahîh-i Müslim'de yer aldığı halde sahih kabul etmediğini söylemiştir (el-Muhallâ, VIII, 19).

Buhârî Ebü'z-Zübeyr'i güvenilir bulmamış, ancak başka bir râvi ile desteklenen bir rivayetini el-Câmiʿu's-sahîḥ'ine almıştır. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a er-Râzî ise geniş hadis bilgisini takdir etmekle beraber onun için, bir râvinin güvenilirlik durumunu ikinci veya üçüncü derecede gösteren "lâ be'se bih" ifadesini kullanmışlardır. Ancak Ahmed b. Hanbel el-Müsned'ine Ebü'z-Zübeyr'in birçok rivayetini almakla kendisine güvendiğini de göstermiştir. Esasen muhaddislerin birçoğu Ebü'z-Zübeyr'in güvenilir olduğunu kabul etmiş, Atâ b. Ebû Rebâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Ya'kub b. Şeybe, İbn Sa'd, İbn Adî ve İbn Hibbân onun hakkında müsbet görüş belirtmişlerdir. Zehebî, Ebü'z-Zübeyr'in hadislerini sadece Şu'be'nin reddettiğini söylemektedir; ancak az da olsa Şu'be'nin ondan hadis rivayet ettiği ileri sürülmüştür. Ebü'z-Zübeyr'in rivayetlerinden yirmi biri, çoğu Sahîh-i Müslim'de olmak üzere Kütüb-i Sitte'de yer almıştır.

Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî (ö. 369/979), Ebü'z-Zübeyr'in bazı hadislerini

Ehâdîsü Ebi’z-Zübeyr ʿan gayri Câbir adıyla bir araya getirmiştir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 53/3, vr. 19a-26b).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 16, 133, 219; İbn Sa‘d, et-Tabakat, V, 481; Buhârî, et-Târîhu’l-kebîr, I, 221-222; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VIII, 74-76; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 67; İbn Hazm, el-Muhallâ, Kahire 1389/1965, VIII, 19; İbnü’s-Salâh, Mukaddime, Dımaşk 1392/1972, s. 35; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 126-127; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 380-386; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 37-40; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, IX, 440-443; a.mlf., Hedyü’s-sârî, Beyrut 1301, s. 442; Sezgin, GAS, I, 86-87.

Mehmet Ali Sönmez

EBÜLFAZL MAHMUD EFENDİ MEDRESESİ

İstanbul’da XVII. yüzyılda yaptırılan medrese.

1954’te yıktırılan medrese, eskiden şehrin Divanyolu olarak adlandırılan ana caddesi kenarında Şehzade Camii karşısında, günümüzde (1994) belediye sarayı olarak kullanılan binanın havuzu ve otoparkına girişinin olduğu yerde bulunuyordu.

Mehmed Süreyyâ’nın bildirdiğine göre medresenin kurucusu, 997’de (1588-89) doğan, İstanbul kadısı, Anadolu kazaskeri, Rumeli kazaskeri, Galata kadısı olduktan sonra reîsülulemâ unvanını alan ve 1063’te (1653) vefat eden Ebülfazl Mahmud Efendi’dir. Ebülfazl, Osmanlı tarihinin büyük ailelerinden Karaçelebizâdeler’e mensup olduğuna göre Şeyhülislâm Abdülaziz Efendi’nin yakınıdır.

Medresede yapım tarihini veren bir kitâbe yoktu. Ayvansarâyî, Mahmud Efendi’nin vefat ettiğinde Burmalı Mescid yakınında bulunan kendi dershanesine defnedildiğini bildirir (Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 65). Medresenin inşaatının bitirilip 1056 yılı Şevvalinde (Kasım 1646) öğretime açıldığı Şeyhî’den öğrenilmektedir (Vekayiu’l-fuzalâ, vr. 429b). Ebülfazl Mahmud Efendi Medresesi 1894 zelzelesinde oldukça zarar görmüş, Direklerarası caddesi tramvay hatlarına yer açmak için genişletilirken medresenin cadde kenarındaki kısmı dışında yer alan dükkânlar kaldırılmıştır. 1914 yılında kadro dışı olduğu belirtilen medresenin o sırada on bir hücresinin bulunduğu kaydedildiği gibi mevcut durumu da şu satırlarla ifade edilmekteydi: “Nısfından fazlası ve

cadde tarafı kâmilen münhedim ve arkada birkaç oda ile bir dershanesi kalmış ise de mesdûd ve mâil-i inhidâm bir halde olduğundan iğretiye alınarak öylece muhafaza edildiği gibi müştemilât-ı sâiresinin ekser kısmı münhedim olduğu ve havlisi de bi’t-tabi‘ daraldığı cihetle hâl-i hâzıriyle talebe iskânı tehlikeli ve medrese esasen çarşı mahallinde bulunduğundan

yeniden inşası da pek muvafık olmamak gerektir" (bk. Kütükoğlu, İTED, s. 80).

Aynı kaynakta belirtildiğine göre 1918'de yazılan bir başka notta ise medresenin harap halde bulunduğu ve bazı yoksul kişiler tarafından işgal edilmiş olduğu belirtilmektedir. Bazı eski fotoğraflar, bu medresenin cadde üzerindeki giriş cephesini ve içinde revaklarını gösterir. Resimlerin çekildiği sırada dükkânlar kalkmışsa da giriş cephesi kemerli kapısı ile henüz sağlam halde idi. Avlu fotoğrafında ise revakların sütunları ile ayakta olduğu görülür. 1930'dan sonraki yıllarda revakların bütün kubbe, kemer ve sütunları ortadan kalktığı gibi cadde üzerindeki gösterişli giriş ve duvar da yok olmuştu. Ebülfazl Mahmud Efendi Medresesi'nin ana caddedeki perişan hali gözleri rahatsız ettiğinden o sırada belediye tarafından istimlâk edilmesi, hatta başka bir yere taşınması da teklif edilmiştir.

Yeni belediye sarayının medresenin yakınında inşası kararlaştırıldıktan sonra sarayın yükseleceği yerde olmamasına rağmen 1954 yılı yazında medrese tamamen yıktırılmış, yıkımın durdurulması yolundaki yayınlardan rahatsız olan ilgililer, yok ettikleri binanın enkazını da ancak iki yıl sonra 1956 Mayısında kaldırmışlardır.

Kare planlı olan medrese Bizans devrinden kalma bazı tonozların üzerine oturtulmuştu. Nitekim burada yapılan kazıda, 8-10 m. derinde bir Geç Roma sarayının mozaiklerle süslü döşemesi bulunmuştur. Medrese, muntazam işlenmiş kesme taş kaplama ile gösterişli bir görünüme sahipti. Bir iç avluyu, dört taraftan baklavalı başlıklı mermer sütunlara dayanan sivri kemerli revaklar çeviriyordu. Bu kubbeli revakların gerisinde ise içten 3,10 × 3,10 m. ölçüsünde ocaklı hücreler sıralanıyordu. Bunlar kubbe yerine aynalı tonozlarla örtülmüştü. Hücreler avluya bakan pencerelerden ışık alıyordu. Medreselerde girişi daima çözümlenmesi bir mesele olan köşe hücreleri, burada diğerlerinden daha uzun (3,10 × 4,70 m.) dikdörtgen biçiminde yapılmak suretiyle giriş çözümlenmişti. Tam eksen üzerinde ortada olan mesciddershane, üstü kubbe ile örtülü büyük kare bir mekândı. Kubbe geçişleri köşe trompları ile sağlanmıştı. Kasnaksız kubbenin başlangıcını mukarnaslı bir friz çemberi süslüyordu.

Medresenin bânisi Mahmud Efendi'nin türbesi dershanenin yan cephesine

bitişik olarak sonradan yapılmıştı. Silindir biçiminde basit bir taşın üstündeki kitâbesinde şu ibare vardı: “Hüve’l-bâkī/Sâhibü’l-hayrât ve’l-hasenât sâbıkan Rumeli kadîaskeri merhum ve mağfûrun leh Karaçelebizâde Ebülfazl Mahmud Efendi rûhiyçün el-Fâtiha/1063”. Medrese yıktırılırken sökülen bu mezar taşının Şehzade Camii hazîresine taşındığı söylenmişse de bütün aramalara rağmen bulunamamıştır.

Bu türbenin yanına, bir cephesindeki iki sıra pencereden ışık alan bir mekân daha eklenmiş, daha sonra buna bir de hol ilâve edilmişti. Bu kısmın bir sıbyan mektebi olduğu anlaşılmaktadır. Esasen önünden geçen sokak da Mahmud Efendi Mektebi sokağı olarak adlandırılmıştı.

Ebülfazl Mahmud Efendi Medresesi’nin mescid-dershanesinin çok zengin biçimde bezenmiş olduğu bilhassa bina yıkılırken ortaya çıkmıştı. XIX. yüzyılda kubbeyi süsleyen malakârî tezyinatın üstü kalın bir sıva ve badana tabakası ile kaplanarak üzerine siyah ve gri renklerde kalem işi tezyinat yapılmıştı. Duvarların yukarı kısımları, trompların içleri ve kemerler beyaz, kırmızı, yeşil malakârî tekniğinde süslemelere sahipti. Bütün kubbenin iç yüzeyini kaplayan bu süsleme, klasik dönem Türk sanatında pek az yerde kullanıldığından nâdir ve değerli bir örnekti. Dershanenin yıkılan kapısının üst kemerinin de mermer üzerine altın yaldızla işlenmiş nakışları vardı.

Medresenin bütünü ihya edilmese bile en azından yalnız dershane kısmı korunarak restore edilebilir ve muhteşem malakârî nakışları ile yaşatılabilirdi. Bu medresenin tamamıyla ortadan kaldırılması gerek şehir tarihi gerekse Türk sanatı bakımından büyük bir kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 479, vr. 429b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 314; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 65; Sicilli Osmânî, IV, 390; Mimar Kemâleddin, “Yenicâmi Tâmiratı ve Ebü’l-Fazl Medresesine Dair”, TY, III (1329), s. 186-191; Semavi Eyice, “Türk Sanatının Bir Eseri Tahrip Ediliyor”, Yeni Sabah, İstanbul 2 Şubat

1954, s. 1, 7 (ayrıca Dünya gazetesi, 27 Şubat 1954); a.mlf., “İstanbul’un Kaybolan Bir Eski Eseri: Kazasker Ebu’l-Fazl Mahmud Efendi Medresesi”, TD, X/14 (1959), s. 147-162; Mübahat S. Kütükoğlu, “1869’da Faal İstanbul Medreseleri”, TED, VII-VIII (1977), s. 316, nr. 116; a.mlf., “Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 80, nr. 63.

Semavi Eyice

EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ

(ö. 982/1574)

Osmanlı defterdarı ve tarihçisi.

İdrîs-i Bitlisî'nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldı. Zamanın tanınmış âlimlerinden ders gördü. Bir süre Bursa Sultâniye Medresesi müderrisi Kadî-i Bağdâdî'nin muîdliğini yaptı. Daha sonra Semendire, Rudnik, Yenişehir ve Tırhala, ardından Manisa ve Trablusşam kadılıklarında bulundu. Bu sırada Trablusşam, Hama, Humus ve Karaman'ın tahririni yaptı. Bu hizmetleri padişah tarafından beğenildi ve Anadolu defterdarlığına getirildi (Atâî, s. 188). Uzun müddet bu görevde bulunan ve bu sebeple "Defterî" nisbesiyle de anılan Mehmed Efendi bir süre mâzul kaldı, fakat 974 (1566-67) yılında başdefterdarlığa tayin edildi. Yaklaşık üç yıl hizmetten sonra devrin padişahına yaptığı bir itirazdan dolayı

tekrar görevinden alındı, bir rivayete göre ise istifa etti. Kendisine emekli maaşı bağlanan Mehmed Efendi, hayatının geri kalan kısmını Tophane'deki evinde ilimle meşgul olarak geçirdi. Daha sonra iki oğlunu Boğaz'da kaza sonucu kaybetmiş olmanın acısına dayanamadığı için dostlarından birinin gördüğü rüya üzerine hac niyetiyle İstanbul'dan ayrıldı, ancak uğradığı Şam'da vefat etti (Atâî, s. 189).

Ebülfazl Mehmed Efendi 1554 yılında Tophane'deki evinin civarında Mimar Sinan'a bir cami ile bir mektep (Atâî, s. 189) ve kendisi için de bir türbe inşa ettirmiş, fakat Şam'da öldüğü için buraya gömülememiştir. Halk arasında daha çok Defterdar Camii adıyla anılan Ebülfazl Camii 1916 yılında yanmış ve sonradan tamamen ortadan kaldırılmış, hazîresindeki mezarlar ise Kılıç Ali Paşa Camii avlusuna nakledilmiştir (bk. EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ CAMİİ). Mehmed Efendi aynı zamanda şair ve edipti. Şiirlerinde Fazlî mahlasını kullanmıştır.

Eserleri. Mehmed Efendi'nin tarihe, tasavvufa ve edebiyata dair birçok telif ve tercüme eseri vardır. Telif Eserleri. 1. Zeyl-i Heşt Bihişt. Babasının

yazdığı Farsça Osmanlı tarihinin I. Selim devrine ait Farsça zeylidir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 1406) nüshası 920 (1514) yılına kadar gelmektedir. 2. Selîmşâhnâme. Yine babasının kaleme aldığı müsvedde halindeki Yavuz Sultan Selim devri tarihçesini Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle derleyip toparlamasından ve bazı ilâvelerde bulunmasından meydana gelen Farsça bir eserdir. Yer yer babasının Selîmnâme'si ile karıştırılması bu yüzdendir. Mensur ve manzum kısımlardan oluşan Selîmşâhnâme'nin manzum bölümü nesir bölümünün tekrarı gibidir. 1567'de tamamlanan eser II. Selim'e takdim edilmiştir. Şahkulu İsyanı'ndan (1511) başlayan ve Yavuz Sultan Selim devri olaylarını ihtiva eden Selîmşâhnâme'nin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lala İsmâil, nr. 348/2, 47b-161ª varakları arasında), diğer bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Emanet Hazinesi, nr. 1423/2) bulunmaktadır. 3. Divan. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerinin toplandığı bir eserdir (Atâî, s. 189). Ebülfazl'ın ayrıca Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanındaki gazellere nazîreler yazdığı kaydedilmektedir (Âşık Çelebi, vr. 196ª-b). Bunlardan başka yaratılıştan kendi zamanına kadar gelen Târîh-i Ebülfazl adında muhtasar bir tarihinden (Keşfü'z-zunûn, I, 281), Kısas-ı Enbiyâ'sından (Sicilli Osmânî, I, 172), Cerîde-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr adlı bir siyeri ile Fusûl fî ma'rifeti't-telbîs ve usûl fi't-temyîz beyne tasavvuf ve't-tedrîs adlı bir eserinden de bahsedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 8-9).

Tercümeleri. Terceme-i Tefsîr-i Hüseyin Vâiz (Atâî, s. 189); Terceme-i Zahîre-i Hârizmşâhî mine't-tıb (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1832); Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî (TSMK, Hazine, nr. 347); Terceme-i Hulâsa-i Târîh-i Vassâf (Millet Ktp, Ali Emîrî, Tarih, nr. 619); Terceme-i Tefsîr-i Mevâhibü'l-aliyye; Medâricü'l-i'tikad fî tercemeti Menâhici'l-ibâd (Osmanlı Müellifleri, III, 8-9).

BİBLİYOGRAFYA

Ebülfazl Mehmed Efendi, Selîmşâhnâme, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 348/2, vr. 47b-161ª, tür.yer.; Sehî, Tezkire, s. 32; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-

şuarâ, vr. 195ª-197ª; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 65b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 566-567; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 355ª; Kınalızâde, Tezkire, II, 751-754; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 188-190; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 42; Keşfü'z-zunûn, I, 38, 283; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 469; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 263; II, 65; Flügel, Handschriften, II, 219 vd.; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri (Âyîne-i Zurefâ), İstanbul 1314, s. 24-25; Sicilli Osmânî, I, 171-172; Osmanlı Müellifleri, III, 8-9; İstanbul Şehri Rehberi, İstanbul 1934, s. 34; TCYK, s. 190-191; Hediyyetü'l-ʿârifîn, VI, 253; Levend, Gazavatnâmeler, s. 31; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 491; II, 381; a.mlf., Farsça Yazmalar, s. 103; Hilmi Yücelen, Türk Malî Tarihine Toplu Bir Bakış ve Maliyeci Şairler Antolojisi, İstanbul 1973, s. 103-104; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, I, 130-139; a.mlf., "Ebülfazl Mehmed Efendi", TOEM, XI-XIII/62-77 (1336), s. 169-180; Babinger (Üçok), s. 106-108; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1987, II, 19; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Selimnâmeler", TED, sy. 1 (1970), s. 205, 226-229; TDEA, II, 414-415.

Abdülkadir Özcan

EBÜLFAZL MEHMED EFENDİ CAMİİ

İstanbul'da Tophane'de XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan cami.

Ünlü tarihçi İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu olan ve Sultan II. Selim devrinde 974'ten (1566-67) 977'ye (1569-70) kadar başdefterdarlıkta bulunan Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından yaptırılmıştır. Hayratı olan camiyi Tophane sırtlarında, içinde konağının da bulunduğu denize hâkim, manzaralı ve çok geniş bir arazide inşa ettirmiştir.

Defterdar Camii'nin mimarının Sinan olduğu, eserlerinin listesini veren tezkirelerden açıkça anlaşılmaktadır (bk. Tuhfetü'l-mi'mârîn, s. 28; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 79; a.mlf., Tezkiretü'l-bünyân, s. 35). Caminin inşa tarihi, evvelce kapısı üstünde bulunan ve bizzat Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından yazılan kitâbesinden öğrenildiğine göre 961'dir (1554). Evliya Çelebi bu eserin, "Cihannümâ, bir minareli bir câmiceğizdir" cümlesiyle hâkim manzaralı bir yerde ve mütevazi ölçülerde bir yapı olduğunu belirtir.

Defterdar Camii 1916 yılındaki Cihangir yangınında yanmış, dört kâgir duvarı ve minaresiyle uzun yıllar öylece kalmıştır. İhya edilmesinin mümkün olmasına, kurucusunun Osmanlı dönemi Türk tarih ve edebiyatındaki önemli yerine ve mimarının şahsiyetine rağmen cami Vakıflar İdaresi'nce 1936 yılına doğru toprak üstünde hiçbir izi kalmayacak şekilde yok edilmiş, hazîresindeki mezarlar da başka yerlere taşınmıştır.

Vakıflar Beyoğlu bölgesi müdürü Halim Baki Kunter, "Hayrat binalardan değersiz olanlarının bir an evvel tasfiyesi

ve paraya çevrilmesi her noktadan lüzumlu idi" görüşünden hareketle Ebülfazl Camii'nin de yıktırılması için etraflı bir gerekçe hazırlamıştı. Bugün ibret verici tarihî bir belge hüviyetini kazanan gerekçede, "Tophane'de Defterdar Yokuşu'nda bulunan Ebülfazl Camii harabesi

yangın sahası içinde perişan haliyle gözleri ve gönülleri incitmekte idi... Meşrutiyet senelerinde o semtte çıkan bir yangın esnasında yanmış ve dört duvarla yarısı yıkılmış bir minareden ibaret kalmıştı. Önünde ve etrafında 100 kadar mezarı ihtiva eden küçük bir makbere vardı. Burası her gün biraz daha tahribe, türlü telvisata ve hürmetsizliğe mâruz kalıyordu. Hâkim bir yerde inşa edilmiş olduğu için bu enkaz yığını harap ve elîm heyetiyle denizden ve limandaki gemilerden de görünüyordu. Cami tamir ve ihya kabul etmez bir vaziyette idi. Mahallinin ihtiyacına göre yeniden inşasını icap ettirecek bir lüzum da yoktu. Caminin ve makberenin kaldırılması, kıymetli olan arsasının satılarak bedelinin diğer hayratın ve âbidelerin tamirine tahsis edilmesi icap ediyordu...” denilmektedir (gerekçenin tamamı ve yapılan işler için bk. Halil Eldem Hâtıra Kitabı, II, 112-113).

Böylece Osmanlı döneminin ünlü bir fikir adamının kurduğu ve Mimar Sinan’ın inşa ettiği bir vakıf eseri yıkılıp ortadan kaldırıldı. Fakat nasılsa arsa derhal satılıp paraya çevrilemedi. Yıllarca boş olarak durduktan sonra gecekonduların istilâsına uğradı. 1986’da caminin ihyası için teşebbüslerde bulunuldu; hatta projesi de hazırlanarak o tarihteki Eski Eserleri Koruma Bölge Kurulu’ndan geçirildi. Fakat bu teşebbüsten bir sonuç alınamadı. Ebülfazl Mehmed Efendi Camii’nin 1991 yılında eski resimlerinden hareketle planı çıkarılarak Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yeniden inşasına başlanmıştır. Halen (1994) kaba inşaatı bitirilmiş, minaresi ve dış kaplaması tamamlanmış olup ibadete açılmış olmakla birlikte iç tezyinatı ile ilgili çalışmalar devam etmektedir.

Ebülfazl Mehmed Efendi Camii fevkanî bir yapı olduğundan avludan son cemaat yerine, ahşap olduğu anlaşılan ve yangında hiçbir izi kalmadan yok olan çifte merdivenle çıkılıyordu. Taş ve tuğla karışığı olarak örülen duvarlarında her cephede altlı üstlü pencereler açılmıştı. Cümle kapısının sivri kemeri içinde, caminin mimarisinin sadeliğine karşı son derece süslü ve oldukça girift hatla yazılmış kitâbesi yer alıyordu. Cami enine dikdörtgen bir plana sahipti. Bu bakımdan Sinan’ın ahşap çatılı diğer bazı camilerine çok benziyordu. Topkapı yolunda Kazasker, Şehremini’de Odabaşı, Balat’ta Ferruh Kethüdâ, Yedikule’de Hacı Evhad camilerini andıran bir mimarisi vardı. İç süslemesi hakkında bilgi yoktur. Evvelce içinde çiniler olabileceği, ahşap çatının içinde de yine ahşaptan gizli bir kubbenin bulunduğu tahmin edilmektedir. Eski fotoğraflarda tamam halde

görülen tuğla minare, şerefe çıkmasının sade oluşu yüzünden geç bir tarihte yenilenmiş olmalıdır.

Caminin kurucusu Mehmed Efendi'nin mezar taşı üzerinde, "Sâhibü'l-hayrât vel-hasenât el-merhûm el-mağfûr Ebülfazl Mehmed Efendi rûhiyçün el-Fâtiha, sene 961" ibaresi okunmaktadır. Buradaki tarih caminin yapım tarihidir. Atâî'nin Zeyl-i Şekaik'inden (s. 188) öğrenildiğine göre iki oğlunun Boğaziçi'nde boğularak ölmesinden sonra hacca gitmek niyetiyle yola çıkan Mehmed Efendi 982'de (1574) Şam'da vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Bu duruma göre Hadîkatü'l-cevâmi'de türbesinin cami yanında olduğunun yazılması hatalıdır. Mevcut mezar taşı ise hâtırasını yaşatmak için teberrüken konulmuş olmalıdır. Fakat Tuhfetü'l-mi'mârîn'de türbesinin caminin yanında olduğunun bildirilmesi, Hadîkatü'l-cevâmi'in de sokaktan demir parmaklıkla ayrılmış türbeden bahsetmesi, Ebülfazl Mehmed Efendi'nin cami ile birlikte türbesini de yaptırmış olduğunu gösterir. Sonraları bunun içine bir taş konulmuş olmalıdır. Mehmed Râif Mir'ât-ı İstanbul'da cami duvarına bitişik 1125 (1713) tarihli çifte çeşmenin varlığından bahsederek bunların birinin üç, diğerinin dört beyitlik manzum kitâbelerinin kopyalarını verir.

BİBLİYOGRAFYA

Tuhfetü'l-mi'mârîn (nşr. Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan I içinde), Ankara 1965, s. 28; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 79; a.mlf., Tezkiretü'l-bünyân, s. 35; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 188; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 441; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 65; Osmanlı Müellifleri, III, s. 8-9; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 367-368; Babinger, GOW, s. 95-97; a.mlf., a.e. (Üçok), s. 106-108; Halim Baki Kunter, "Üstad Halil Edhem", Halil Edhem Hâtıra Kitabı, Ankara 1948, II, 112-113, rs. 2-3; Danişmend, Kronoloji, II, 446-447; Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 63-66; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar Belgeler, İstanbul 1988, s. 30, 67, 85; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 276; Fâzıl İsmail Ayanoğlu, "Vakıflar İdaresince Tanzim Ettirilen Tarihî Makbereler", VD, II (1942), s. 399-400.

Semavi Eyice

EBÜLGAZİ BAHADIR HAN

(ö. 1074/1663)

Hârizm (Hîve) Özbek hanı (1642-1663) ve Şecere-i Terâkime müellifi.

Eserinde yer alan bilgilere göre, on iki hayvanlı Türk takviminin Tavşan yılında Rebîülevvel 1012'de (Ağustos 1603) dünyaya geldi. Şiban (Şeybân) Han neslinden gelmekte olup babası Arap Muhammed Han, Hârizm Özbek hanlarının ceddi olan Yâdigâr Han'ın dördüncü nesilden torunudur. Annesi Mihr Bânû Hatun da yine Yâdigâr Han sülâlesindendir. Böylece nesebi baba ve anne tarafından Cengiz Han'a dayanır. Doğumunun, babası Arap Muhammed Han'ın, Batı Sibirya'ya girerek Ürgenç'e saldıran Ruslar'ı imhasından az sonra olması sebebiyle kendisine "Ebülgazi" lakabı verilmiştir.

Ebülgazi Han'ın ilk önemli görevi, babasının 1619'da Amuderya'nın yatağının değişmesi üzerine devlet merkezini Ürgenç'ten Hîve'ye taşımasının ardından getirildiği Kâs valiliğidir. Ertesi yıl kardeşleri İlbars ve Habeş sultanların Uygur ve Nayman boylarına dayanarak babalarına karşı isyan ettikleri sırada babasının yanında yer aldı. Bu mücadelede babası mağlûp oldu ve öldürüldü; kendisi de Buhara hanının yanına kaçmak zorunda kaldı. Ebülgazi Han iki yıl Semerkant'ta yaşadı. Buradaki ikameti esnasında ağabeyi İsfendiyar Sultan önce Esterâbâd'a, oradan da

Safevî Hükümdarı I. Abbas'a iltica etmişti. İsfendiyar Sultan, 1623'te kardeşleri İlbars ve Habeş'i bertaraf ederek Hârizm Hanlığı'nın başına geçince kendisine yardımcı olan Ebülgazi'yi ülkenin eski başşehri Ürgenç'in idareciliğine getirdi. Ebülgazi Han üç yıl burada kaldı. Ancak ağabeyi İsfendiyar Han'ın Uygur ve Nayman ileri gelenlerini katlettirmesi üzerine bu boylar Ebülgazi'nin yanına gelerek onu isyana teşvik ettiler. Böylece ağabeyi ile mücadeleye başlayan Ebülgazi Han yenildi ve Türkistan (Yesi) şehrinde oturan Kazak Hanı İşim'e sığındı (1626). Burada üç ay kadar kaldıktan sonra Taşkent hâkimi Tursun Muhammed Sultan'ın daveti üzerine Taşkent'e gitti. İki yıl burada kaldı, ardından Buhara'ya

İmam Kulı Han'a sığındı. 1629'da topladığı kuvvetlerle, ağabeyinin Hîve'de bulunmayışından da faydalanarak başşehri ele geçirmeyi başardıysa da Hîve'ye giren İsfendiyar Han tarafından yakalandı ve Safevîler'in elinde bulunan Ebîverd Kalesi'ne sürüldü, daha sonra da yeni tahta çıkan Şah Safî'nin yanına Hemedan'a gönderildi. Kendisine iyi davranan Şah Safî İsfahan'da bir dirliğin gelirini Ebülgazi'ye tahsis etti.

Ebülgazi Bahadır Han'ın İran'daki hayatı on yıl sürdü. 1639 yılında maiyetiyle birlikte kaçmayı başardı ve Bistam üzerinden Balkan dağları bölgesinde oturan Teke Türkmenleri'ne sığındı. Bir süre de Meymene taraflarındaki Ersarı Türkmenleri arasında kalan Ebülgazi, iki yıl sonra daha güvenli bulduğu Mangışlak Türkmenleri'nin yanına gitti. 1641'de bir yıl kadar Kalmuk Hanı Horluk'un yanında bulunan Ebülgazi, 1642'de Hârizm bölgesindeki Özbek ileri gelenlerinin reyi ile aynı yıl içinde ölen ağabeyinin yerine Ürgenç'te han ilân edildi. Ancak daha önce başşehir Hîve'ye Buhara Özbek Hanı (Canoğulları) Nedir (Nezr) Muhammed Han'ın oğlu Kasım Sultan hâkim olmuştu. Bu durum 1645'te Nedir Muhammed'in ölümü ve yerine oğlu Abdülaziz'in geçişinden sonra Buhara askerinin Hîve'den çekilişine kadar devam etti. 1645 yılı başlarında başşehir Hîve'ye gelen Ebülgazi Bahadır Han böylece bütün Hârizm ülkesine hâkim olarak Hîve hanı oldu.

Ertesi yıl Hezâresp şehrinde ziyafet bahanesiyle topladığı Türkmen ileri gelenlerinden 2000 kadarını katlettirmesi Türkmenler'le arasının açılmasına sebep oldu. Nitekim bu olaydan hemen sonra Tecen ırmağı boyunda oturan Türkmenler'le başlayan savaşlar 1648'de Kahir Hoca, 1651'de Bayraç Bey idaresindeki Türkmenler'le, 1653'te ise Eymür ve Sarık Türkmenleri'yle kesintisiz devam etti. Ebülgazi Bahadır Han Türkmenler'in ancak Mangışlak'ta oturanlarını sindirmeye muvaffak olabildi. Ayrıca 1649, 1653 ve 1656'da üst üste gelen Kalmuk akınlarına karşı Hârizm ülkesini korumayı başaran Ebülgazi, Buhara Özbek Hanlığı'na karşı 1655 ve 1662'de akınlarda bulundu. 1663'te oğlu lehine tahttan çekildikten kısa bir süre sonra vefat etti.

Ebülgazi Bahadır Han Hârizm ülkesinin ekonomik yönden çöktüğü, gerilemenin had safhaya ulaştığı ve cehaletin hüküm sürdüğü bir dönemde hükümdarlık yapmıştır. 1620'den önce Safevî ülkesinde, Kazak

Hanlığı'nda, Buhara ve Semerkant Özbekleri yanında, Hazar ötesi Türkmenleri arasında ve İdil boyu Kalmuk hanının yanında kalan, bu münasebetle bilgi ve tecrübe sahibi olan Ebülgazi, İran'da yaşadığı on yıl boyunca şiir yazabilecek seviyede Farsça ve Arapça'sını geliştirmiş, hatta Kalmuk hanının yanında Moğolca da öğrenmişti. Ebülgazi Bahadır Han bu bilgilerini iki değerli eserinde toplamış, böylece tarihçi bir hükümdar olarak tanınmıştır.

Eserleri. 1. Şecere-i Terâkime. Ebülgazi Bahadır Han, 1659'da tamamladığı bu eserini Türkmen ileri gelenlerinin ricaları üzerine ve herkesin anlaması için Arapça ve Farsça'dan uzak olarak sade Türkçe ile yazdığını belirtmektedir. Eserde Türkmenler'e dair bilgiler bulunmakta, Oğuz Han ve neslinden, Türk damga ve ongun kuşlarından bahsedilmekte ve âdeta bir "Oğuznâme" metni verilmektedir. Ebülgazi Bahadır Han Şecere-i Terâkime'yi yazarken sözlü ve yazılı kaynaklardan faydalanmış, özellikle Türkmen boyları arasında dolaşan rivayetleri, beylerin ve hocaların ellerinde bulunan şecereleri değerlendirmiştir. Yazılı kaynak olarak ise Reşîdüddin Fazlullah'ın Câmiʿu't-tevârîḫ adlı Farsça umumi tarihini, bunun da özellikle "Oğuznâme" kısmını kullanmıştır. Ancak Şecere-i Terâkime'deki "Oğuznâme"de Câmiʿu't-tevârîḫ'te olmayan bilgiler de bulunmaktadır. Şecere-i Terâkime'nin birçok nüshasından üçü Taşkent, ikisi Aşkabâd, biri Leningrad kütüphanelerinde bulunmaktadır. Türkmen boyları arasında özel ellerde de nüshaları vardır. Bunların en iyisi ve en eskisi, Taşkent'te bulunan ve A. N. Kononov tarafından yapılan neşre esas olan nüshadır. Leningrad nüshası da eserin sağlam bir metnini vermektedir. Şecere-i Terâkime nüshalarının muhteva bakımından birbirine uymayışı, Türkmenler arasında öteden beri dolaşan şecere rivayetlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Her müstensih kendi bildiği rivayeti esere ilâve etmiş, böylece çeşitli şecereler ortaya çıkmıştır. Şecere-i Terâkime, müellifinin akıcı, zengin ve renkli üslûbu ile XVII. yüzyıl Çağatayca'sının parlak bir örneğidir. Nüshaları arasındaki mukayese, XVII. yüzyıldan itibaren Türkmen ve Özbek lehçelerinin tesiriyle klasik Çağatayca'nın eski gücünü kaybettiğini göstermektedir. Hatta bu nüshaların, müstensihinin mensup olduğu lehçeye göre bile farklılık arzettiği dikkati çekmektedir. Şecere-i Terâkime Tumanskiy tarafından Rusça'ya çevrilmiş ve 1892'de Aşkabâd'da çok az sayıda basılmıştır. Ayrıca 1903'te yine Aşkabâd'da Türkçe-Farsça-Rusça olarak yayımlanan Mâverâ-yi Bahr-i Hazer

mecmuasının ilk sayısından itibaren tefrika edilmeye başlanmış, fakat sonu gelmemiştir. Böylece kitap uzun süre Türk tarihiyle uğraşanların istifadesinden uzak kalmıştır. Eseri kaynak olarak ilk kullananlardan Barthold, 1929'da neşrettiği Muhtasar Türkmen Kavmi Tarihi adlı kitabını yazarken Tumanskiy tercümesinden faydalanmıştır. Leningrad nüshası ise 1937'de Türk Dil Kurumu tarafından tıpkıbasım olarak Ankara'da yayımlanmıştır. Fakat eserin en mükemmel neşri, en eski tarihli Taşkent nüshası esas alınarak ve öteki nüshalarla karşılaştırılarak Rus Türkoloğu A. N. Kononov tarafından gerçekleştirilmiştir (Rodoslovnaya Türkmen, Moskova-Leningrad 1958). Kononov bu yayımında eserin Rusça tercümesini ve gramerini de vermiştir. Şecere-i Terâkime'nin son neşri Muharrem Ergin tarafından Türkiye Türkçesi'ne çevrilerek yapılmış, baskıya Kononov metninin faksimilesi de eklenmiştir (Ebülgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü [Şecere-i Terâkime], İstanbul, ts.). 2. Şecere-i Türk. Şecere-i Türkî şeklinde de anılan eser, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Şiban Özbek hanlarının (Şeybânîler) tarihine dairdir. Bu hanların neseplerini de veren müellif eserini

ölüm tarihi olan 1663 yılına kadar getirmiş, kalan kısmını ise oğlu Enûşe Bahadır tamamlamıştır. Ebülgazi, Şecere-i Türk'ün baş kısımları için Reşîdüddin'in Câmiᶜu't-tevârîẖ'inden, diğer kısımlar içinse Timurlular döneminde yazılmış müellifi bilinmeyen Muᶜizzü'l-ensâb adlı bir kitaptan faydalanmıştır. Şecere-i Türk Batı dünyasında erken tanınan ve itibar edilen bir kitap olmuştur. Eser 1717'de, Sibirya'da esaret hayatı yaşamakta olan İsveçli Strahlenberg tarafından bulunmuş, yine bir İsveçli olan Schenström tarafından Rusça bilen bir imama tercüme ettirilmiş ve buna dayanarak 1721'de Almanca'ya çevrilmiştir. Daha sonra eserin aslını ve bu tercümesini Alman bilgini Messerschmid Göttingen şehrine getirmiştir. Burada Barenn tarafından Fransızca'ya çevrilmiş ve Dr. Bentinck tarafından açıklamalarla birlikte iki cilt halinde yayımlanmıştır (Histoire généalogique des Tartares traduit du manuscrit Tartare l'Abulgazi Bagadur Chan, La Haye 1726). Ardından Rusça ve İngilizce tercümeleri yapılan fakat pek itibar görmeyen eser 1780'de Göttingen'de Almanca olarak neşredilmiştir (Ebulgazi Bagadur Chans Geschichtsbuch der Mugalisch-Mongolischen oder Mongolischen Chane). Bu arada Ruslar eserin başka nüshalarını da bulmuşlardır. Tarihçi Ch. Frähn ile Kazanlı âlim İbrâhim Halfin 1825 yılında eserin aslını Latince bir önsözle Kazan'da yayımlamışlardır

(Abulgasi Bagadur Chani Historia Mongolorum et Tartarorum). Bu neşre dayanarak G. Sablukov tarafından yapılan Rusça tercüme 1905'te gerçekleştirilmiştir. Kazan baskısını esas alan Ahmed Vefik Paşa eseri Osmanlı Türkçesi'ne çevirmiştir. 28 Eylül 1863-23 Şubat 1864 tarihleri arasında Tasvîr-i Efkâr gazetesinde kısmen tefrika edilmiş olan bu tercüme 1864 yılında kitap haline getirilmiştir (DİA, II, 151). Baron Desmaisons ise o güne kadar bulunan bütün nüshaları karşılaştırarak bir cildi Türkçe metin, diğer cildi Fransızca tercüme ve hâşiyeler olmak üzere eseri iki cilt halinde yayımlamıştır (Histoire des Mogols et des Tatars, St. Petersburg 1871, 1874). Eserin bu neşre dayanarak Abdülallâm Feyzhanoğlu tarafından Kazan Türkçesi'yle, Rıza Nur tarafından Türkiye Türkçesi'yle yapılmış başka basımları da vardır. Ebülgazi Bahadır Han eserinde her ne kadar kendisinin ilk tarihçi hükümdar olduğunu söylemekteyse de 1550'de Hârizm'de kendi atası olup bir tarih yazan, fakat eseri günümüze ulaşmayan Dost Sultan'ı unutmuş görünmektedir. Ayrıca Yâdigâr Han'dan başlayarak devrin Hârizm Özbek hanlarının yanında vezirlik yapmış ve eserini 1551 yılında tamamlamış olan Ötemiş Hacı'nın tarihini de görmediği anlaşılmaktadır. Ebülgazi Bahadır Han'ın eserleri destanî mahiyette olmakla birlikte Orta Asya Türk tarihi ve Türkler'in soyuyla ilgili çok değerli birer kaynak durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime, İstanbul 1937; a.e. (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul, ts.; I. Ivanov, Ródolslovnoe drevo tyurok Abu-l-Gazi-Chana: Grammaticheôkiî ocherk, Tashkent 1969; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Ankara 1975, tür.yer.; Banarlı, RTET, II, 645-647; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri Salgurlular, Ankara 1975, s. XIX, 28, 30; C. de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1984, I, 223-227; İbrahim Olgun, "Ebü'l-Gazi Bahadır Han", TA, XIV, 291-292; A. Zeki Velidi Togan, "Ebülgâzî Bahadır Han", İA, IV, 79-83; B. Spuler, "Abu'l-Ghazı Bahadur Khan", EI² (İng.), I, 120-121; a.mlf., "Abu'l-Ğāzī", EIr., I, 292-293; Ömer Faruk Akün, "Ahmed Vefik Paşa", DİA, II, 151.

Mustafa Kafalı

EBÜLHAYR AHMED EFENDİ

(bk. DAMADZÂDE AHMED EFENDİ)

EBÜLHAYR RÛMÎ

أبو الخير رومي

XV. yüzyılda yaşayan ve Saltuknâme adlı eseriyle tanınan müellif.

Bilinen tek eseri olan, Sarı Saltuk'un menkıbelerinin toplandığı Saltuknâme'den hayatına dair sınırlı bazı bilgiler elde edilmektedir. Saltuknâme'nin III. cildinin sonunda (TSMK, Hazine Kitaplığı, nr. 1612, vr. 615[a]) müellif eserin yazılış sebebini açıklarken kısaca kendisinden ve yaşadığı dönemden de bahsetmiştir. Buna göre Fâtih Sultan Mehmed 1473'te Uzun Hasan üzerine sefere çıkarken eski bir geleneğe uyarak Şehzade Cem'i Edirne'ye gönderir. Edirne'den Babadağı'na geçen şehzade Sarı Saltuk'un türbesini ziyaret eder ve buradaki dervişlerden Sarı Saltuk'un menkıbelerini dinler. Menkıbeleri çok beğenen Cem, bunların derlenerek bir kitap haline getirilmesi için Ebülhayr Rûmî'yi görevlendirir. Ebülhayr Rûmî de yedi yıl boyunca Anadolu ve Rumeli'yi dolaşarak Sarı Saltuk'un menkıbelerini derleyip Saltuknâme'yi meydana getirir. Buna göre Ebülhayr eserini 1480 yılında tamamlamış olmalıdır. Bu bilgilerden, onun XV. yüzyılda yaşadığı ve Cem Sultan'ın maiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mensur Türk destanlarından biri olan Saltuknâme, XIII. yüzyıl alp erenlerinden Sarı Saltuk'un menkıbevî hayatını, savaşlarını ve çeşitli kerametlerini konu almaktadır. Sarı Saltuk, Anadolu ve Rumeli'nin fethi sırasında gazâlara katılan, kerametleriyle henüz hayatta iken efsanevî bir şahsiyet haline gelen bir Türk kahramanıdır. Hayatı etrafında teşekkül eden menkıbelere diğer gazi ve velîlerin menkıbeleri de karışmış, bu sebeple Sarı Saltuk'un gerçek hayatıyla ilgili bilgi elde etmek son derece güçleşmiştir. Tarihî kaynaklarda yer alan bilgiler ise Sarı Saltuk'un gerçek hayatını ortaya koyacak mahiyette değildir.

Saltuknâme'ye göre Sarı Saltuk'un asıl adı Şerif Hızır'dır, şeceresi Hz. Muhammed'e ve Hz. Ali'ye kadar çıkmaktadır. Ancak Sarı Saltuk'un bir Türk kahramanı olarak tanıtılması ve eserde zaman zaman Saltuk-ı Türk

adıyla anılması, her vesileyle Türklüğün yüceltilmesi de dikkat çekmektedir. Sarı Saltuk'un Türk milleti üzerindeki tesiri uzun süre devam etmiş, menkıbeleri halk ve özellikle gaziler arasında ağızdan ağıza dolaşmış, fetihler sırasında ordunun mânevî gücünü arttıran unsurlardan biri haline gelmiştir.

Saltuknâme'nin konusu esas olarak Sarı Saltuk'un hayatıdır. Çocukluğu, yetişmesi, kahramanlıkları ve kerametleri eserde destanî bir üslûpla anlatılmaktadır. Eserdeki olaylar genellikle Sarı Saltuk'un çevresinde gelişmekle birlikte bazı menkıbelerde Sarı Saltuk'un zaman zaman ikinci planda kaldığı veya hiç yer almadığı da görülmektedir. Bu menkıbeler İslâm tarihini, Arap, Hint, Habeş ve İran tarihini veya efsanevî varlıkları konu alan menkıbelerdir. Eserin ilk cildindeki "Hikâyet-i Mısır", "Hilâfet-i Benî Ümeyye", "Hilâfet-i Benî Hazreti Abbâs", "Hikâyet-i Selâtîn-i Diyâr-ı Arab" başlıklı menkıbeler, Sarı Saltuk'un Mısır'a ve Arabistan'a yaptığı seferlerde buralardaki tarihçi ve âlimlerden dinlediği hikâyelerdir. III. ciltteki "Frenk Kâfirleri Hazreti Resûlün Türbe-i Şerîfine Kastettikleri", "Kıssa-i Tatar Han", "Kıssa-i Umur Bey ve Osman Gazi" başlıklı

menkıbeler ise Sarı Saltuk'un şehâdetinden sonraki dönemlerde geçen olayları konu edinmektedir. Bu menkıbelerin asıl kahramanları başka kişiler olduğu halde Sarı Saltuk bir velî olarak kerametleriyle bunların bazılarında yer almakta, menkıbelerdeki kişilerin rüyalarına girerek onlara yol göstermektedir.

Eserin I. cildinin ilk iki menkıbesinde Sarı Saltuk'un çocukluğu ve yetişmesi anlatılmaktadır. Bu cildin elde bulunan nüshalarının ilk yaprakları kopuk olduğu için Sarı Saltuk'un doğumundaki destanî unsurlar tesbit edilememektedir. Eserin başında Sarı Saltuk'un dedesi Seyyid Hüseyin ve babası Seyyid Hasan'ın gazâlarından söz edilmektedir. Seyyid Hüseyin'in vefatından sonra yerine Seyyid Hasan'ın geçtiği ve pek çok yer fethettiği anlatılır. Düşmanları sonunda Seyyid Hasan'ı zehirlerler. Bu sırada Seyyid Hasan'ın oğlu Şerif Hızır üç yaşındadır. Serâvil adındaki lalası Şerif Hızır'ı Emîr Ali'nin huzuruna çıkarır, Emîr Ali de Şerif'i o sıralarda Azerbaycan'da bulunan Sultan Süleyman Sebük Tegin'e gönderir. Bu bölümlerde Şerif Hızır'ın efsanevî silâhları ele geçirerek gazâya çıkması, Harcenevan tekfuru Tırbanos'u öldürmesi ve Alyon ile yaptığı dövüşü

kazanarak Saltuk adını alması anlatılmaktadır. I. ciltte Sarı Saltuk’un Kâbe’ye, Kafdağı’na, Kefe ve Kırım diyarına, Mısır’a, Habeşistan’a, Hindistan’a yaptığı seferler ve buralarda kâfirlerle giriştiği mücadeleler yer almaktadır. II. ciltte Sarı Saltuk’un Türkistan vilâyetlerine gidişi, Frenk diyarını fethi, Bâbil Kuyusu’na inişi, cadılarla savaşı, Cezayir ve Kûhistan diyarına seferi konu edilmektedir. Ayrıca bu ciltte yer alan “Kıssa-i İbtidâ-i Evliyâ-i Rûm Beyanı” başlıklı menkıbede, Türkistan’dan Anadolu’ya gelen ve buraya yerleşerek Anadolu ve Rumeli’nin Türkleşmesinde önemli rol oynayan gazi-dervişlerin ve velîlerin faaliyetleri ve Horasan erenleriyle münasebetleri anlatılmaktadır. Bu ciltteki diğer menkıbelerde İstanbul tekfurluğunun tarihi, Sarı Saltuk’un bakır gemiyi bulması ve mahiyetini öğrenmesi, Şahmaran ülkesine gidişi hikâye edilmektedir. III. ciltteki menkıbeler ise Sarı Saltuk’un Meşrık ve Mağrib diyarlarına, Arabistan’a, Nirkap dağına seferlerini, Rağduş adlı cadıyı öldürmesini, Asfaryan cengini, Edirne’nin fethini konu almaktadır. Eserin son bölümünde Sarı Saltuk’un şehid olması anlatılmaktadır.

Konularına göre incelendiğinde menkıbelerin üç grupta toplandığı görülür. Birinci gruptaki menkıbeler tarihî olayları konu almaktadır. Türkler’in Rumeli’ye geçişi, Anadolu ve Rumeli’nin fethi, tekfurlarla yapılan savaşlar, Beylikler devri olayları, Osmanlı Devleti’nin kuruluşu gibi hadiseler tarihî gerçeklere az çok uygun biçimde yer almaktadır. Bu menkıbelerdeki kişiler ise başta Sarı Saltuk olmak üzere Osman Gazi, Umur Bey, Sultan Alâeddin, Gıyâseddin Keyhusrev, Cengiz Han, Nasreddin Hoca, Ahmed Fakih, Karaca Ahmed ve Mevlânâ gibi şahsiyetlerdir. Ancak bu gruptaki menkıbelerde yer yer tarihle efsanenin birbirine karıştığı, zaman zaman da tarihî gerçeklere aykırı bilgiler verildiği görülmektedir. İkinci gruptaki menkıbeler, efsanevî diyarlarda geçen ve Sarı Saltuk’un cinlerle, cadılarla, devlerle ve çeşitli olağan üstü yaratıklarla yaptığı savaşları konu alan menkıbelerdir. Bu gruptaki menkıbelerde Sarı Saltuk âdeta bir masal kahramanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yedi başlı ejderhalar, havada uçan cadılar, kanatlı atlar, konuşan ağaçlar, hayvanlar vb. mitolojik unsurlar ve çeşitli masal motifleri bu menkıbelerde yer almaktadır. Olaylar Kafdağı, Cinnistan, Kûhistan, Câbelka-Câbelsâ ve Şahmaran ülkesi gibi hayalî ülkelerde cereyan etmektedir. Üçüncü gruptaki menkıbeler ise Hindistan, Habeşistan, Arabistan gibi diyarlarda geçen ve Sarı Saltuk’un bu diyarlardaki savaşlarıyla kerametlerini konu edinen menkıbelerdir. Gerçek

mekânlardaki olayları konu almasına rağmen bu menkıbelere de masal üslûbu hâkimdir. Mitolojik unsurlar ve masal motifleri bunlarda da yer almaktadır.

Eserde anlatılan hadiseler genel olarak XIII. yüzyılda geçmektedir. Saltuknâme'de belirtildiğine göre Sarı Saltuk üç yaşında iken babası Seyyid Hasan Kastamonu'nun fethi sırasında şehid edilmiştir. Kastamonu'nun Türkler tarafından son defa fethi 1213 olduğuna göre Sarı Saltuk'un 1210 yılında doğduğu bir ihtimal olarak ileri sürülebilir. Sarı Saltuk'un ölümü ise aynı yüzyılın sonlarına doğru olmalıdır.

Saltuknâme'de yer alan menkıbelerin iki ayrı grupta toplanabilecek mekânlarda geçtiği görülür. Birinci gruptaki mekânlar Anadolu, Rumeli ve Balkanlar, Kırım, Kefe, Deşt-i Kıpçak, Azerbaycan, Semerkant, Tataristan, Uygur diyarı, Nogay ili, Kâşgar, Arabistan, Mısır, Cezayir, Hindistan, Habeşistan gibi gerçek mekânlardır. Bu bölgeler göz önüne alındığında eserin sadece Anadolu Türk destanı olmadığı, mekân olarak o dönemin Türk ve İslâm dünyasını kapsadığı dikkati çeker. Eserde şehir adları pek sık geçmemekte, daha çok bölge adları kullanılmaktadır. Ancak Anadolu ve Rumeli'deki şehirlerden Amasiye (Amasya), Sınab (Sinop), Kostantiniyye (İstanbul), Endriyye-Edrine (Edirne), Kastamoniye (Kastamonu), Kavaniye (Konya), Kayseriye (Kayseri), Baba (Romanya'da Babadağı çevresinde), Eski Baba (Babaeski) gibi bazılarının çok sık geçtiği görülür. Anadolu ve Rumeli dışında kalan bölgelerdeki şehirlerden ise en sık Horasan, Kâşgar, Kefe, Şam, Halep, Bağdat, Basra ve Mekke'nin adı geçmektedir. İkinci gruptaki mekânlar ise Kafdağı, Cinnistan, Kûhistan, Cabelsa, Şahmaran ülkesi, Kûh-i Şua, Birülcin, Cebelülkamer gibi masal ülkeleridir.

Saltuknâme'de, başta eserin kahramanı Sarı Saltuk olmak üzere pek çok kişi yer almaktadır. Bunların arasında tarihî şahsiyetlerin yanında efsanevî şahıslar ve olağan üstü varlıklar da bulunmaktadır. Menkıbelerde Sarı Saltuk'tan başka ön planda görünen şahıslar Köle Yûsuf, Kemal Ata, Şehid Baba, İlyas ve Hüsrev adlı gazilerdir. Bunların bir kısmı önceleri müslüman değilken Saltuk ile yaptıkları mücadeleyi kaybetmeleri sebebiyle veya Saltuk'un gösterdiği kerametler sonucunda İslâm dininin gerçek din olduğuna inanarak müslüman olmuştur. Eserde adı geçen önemli şahsiyetlerinden biri de Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'dir. Sarı

Saltuk ile Osman Gazi’nin karşılaşması, Saltuk’un Osman Gazi’ye yakınlık göstermesi ve verdiği öğütler ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. XIII. yüzyılın önde gelen devlet adamlarından Gıyâseddin Keyhusrev, oğulları İzzeddin Keykâvus ve Alâeddin Keykubad, Karamanoğlu Ali Bey, Candaroğlu Ali Bey, Aydınoğlu Umur Bey de menkıbelerde adları sık sık geçen tarihî şahsiyetlerdendir. Yine bu yüzyılın tanınmış simalarından Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Fakih, Karaca Ahmed, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Nasreddin Hoca, Taptuk Emre ve Mahmûd-ı Hayrânî’nin adlarına da oldukça sık rastlanmaktadır. Eserde yabancı devlet adamlarının, tekfurların, ayrıca peygamberlerin, dört halifenin, bazı din büyüklerinin adları da geçmektedir. Özellikle Hz. Muhammed menkıbelerde adına en sık rastlanan peygamberdir. Aynı dönemde yaşamamasına rağmen Battal Gazi de

menkıbelerde sıkça anılmakta ve Sarı Saltuk’un rüyasına girerek ona yardımcı olmaktadır.

Saltuknâme halkın konuştuğu dili esas alan sade bir nesirle yazılmıştır. Bunun yanında eseri dil ve üslûp bakımından daha da önemli kılan husus halk ağzından derlenerek yazıya geçirilmiş olmasıdır. XV. yüzyıl Anadolu Türkçesi söz varlığı, anlatım gücü, cümle yapısı, deyimlerle ve yer yer atasözleriyle süslenmiş bir üslûpla eserde kendisini ortaya koymaktadır. Halk tabirleri ve benzetmeler anlatımı daha da zenginleştirmiştir. Saltuknâme, içinde fazla arkaik kelime bulunmamakla beraber zengin bir söz varlığına sahiptir. Menkıbelerin bazılarında anlatıcının ara sözlerinin de yer alması, müellifin bazı menkıbeleri dinlerken yazıya geçirdiğini göstermektedir.

Kütüphanelerde Saltuknâme’nin çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Baştan bir iki yaprak eksik olmasına rağmen üç cildi de ihtiva eden tek nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Hazine Kitaplığı, nr. 1612). 1000 (1591) yılında istinsah edilen bu nüsha 618 varaktır. Bor’daki Halil Nuri Yurdakul Kütüphanesi’nde (nr. 17.292) eserin II ve III. ciltlerini ihtiva eden 985 (1577) yılında Edirne’de istinsah edilmiş 449 varaklık bir nüsha daha bulunmaktadır. Ankara’da Millî Kütüphane’de biri I. cilde (nr. B-64, 283 varak), diğeri III. cilde (nr. A. 2897, 170 varak) ait olmak üzere yazı karakterleri birbirinden farklı, istinsah tarihleri belli olmayan iki ayrı nüsha mevcuttur. Sivas’ta öğretmen Necati Demir’in şahsî kütüphanesinde ve

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (İbnülemin, nr. 3056) eserin muahhar birer nüshası daha vardır. Ayrıca Konya'daki Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 14.305) kitabın eski bir nüshasından koparılmış sekiz varaklık bir parça bulunmaktadır. Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde G. M. Smith'in gördüğünü belirttiği yetmiş iki varaklık nüsha ise sonradan kaybolmuştur.

Saltuknâme'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshasının tıpkıbasımı Fahir İz, Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin tarafından Amerika'da yayımlanmıştır (bk. bibl.). Tıpkıbasımın ekinde Millî Kütüphane'deki nüsha ile (nr. B-64) Bor nüshasının mikrofişleri de verilmiştir. Şükrü Halûk Akalın'ın Saltuknâme'nin mevcut bütün nüshalarını karşılaştırarak hazırladığı tenkitli metinle (I-III, Ankara 1987-1990), Kemal Yüce'nin Saltuknâme'yi tarihî, dinî ve efsanevî unsurlar yönünden inceleyen çalışması da (Ankara 1987) neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Hayr-ı Rûmî'nin Sözlü Rivayetlerden Topladığı Sarı Saltuk Menâkıbı (Topkapı nüshasının tıpkı basımı, nşr. Fahir İz – Şinasi Tekin – Gönül A. Tekin), Harvard 1974-84; Ebü'l-Hayr Rûmî, Saltuknâme (haz. Şükrü Halûk Akalın), I-III, Ankara 1987-90; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre: Hayatı, İstanbul 1936, s. 253-270; C. Brockelmann, "Das altosmanische volksbuch Menaqıbı Gazavâtı Sultan Sarı Saltıq", Miscellaneous Academica, II/2 (1950), s. 168-193; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (Ankara 1976), s. 54-56; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 379-458; Orhan Köprülü, Tarihi Kaynak Olarak 14. ve 15. Asırlardaki Bazı Türk Menkıbeleri (doktora tezi, 1951), İÜ Ed.Fak., Tarih Bölümü; A. Yaşar Ocak, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkıbeleri, Ankara 1984, s. 11-19; a.mlf., İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara 1985, s. 40; a.mlf., "Sarı Saltık ve Saltıkname", TK, sy. 197 (1979), s. 266-275; Şükrü Halûk Akalın, Saltuknâme I (İnceleme-Metin) (doktora tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 1695; a.mlf., "Saltuknâme'nin Yeni Bulunan Nüshaları ve

Bazı Düşünceler”, TKA, XXVI/2 (1989), s. 229-234; Kemal Yüce, Saltuknâme’de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar, Ankara 1987; Adnan Sadık Erzi, “Türkiye Kütüphânelerinden Notlar ve Vesîkalar”, TTK Belleten, XIV/56 (1950), s. 595-647; Müjgân Cunbur, “Saltuknâme’nin Tıpkıbasımı ve İkinci Yazma Nüshası Üzerine”, TFAY Belleten (1974), s. 55-63; a.mlf., “Saltuknâme’nin Türk Milliyetçiliğindeki Yerine ve Üçüncü Nüshasına Dair”, MK, I/1 (1977), s. 52-55; a.mlf., “Anadolu Gazileri ve Edebiyatımız”, Erdem, III/9, Ankara 1987, s. 786-787; Machiel Kiel, “The Türbe of Sarı Saltık at Babadag-Dobrudja”, GDAAD, sy. 6-7 (1978), s. 205-225; G. M. Smith, “Sarı Saltık Gazi-Saint”, MES (1980); a.mlf., “Some Turbes/Maqams of Sarı Saltuq An Early Anatolian Turkish Gazi-Saint”, Turcica, XIV, Paris 1982, s. 216-225; Fahir İz, “Saltuknâme”, TTK Bildiriler, VIII (1981), s. 971-977; Necati Demir, “Saltuknâme’nin Giriş Kısmına Göre Sarı Saltuk’un Şeceresi ve Anadolu’daki Bazı Şehirlerin Müslüman Türkler Tarafından Fethi”, Revak (nşr. Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü), Sivas 1992, s. 83-91; Franz Babinger, “Sarı Saltık Dede”, İA, X, 220-221.

Şükrü Halûk Akalın

EBÜLMEYÂMİN MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1015/1606)

Osmanlı şeyhülislâmı.

953'te (1546) doğdu. İlk tahsilinden sonra Bursa'da Kaplıca Medresesi müderrisi Sarıgörezzâde'den, Zekeriyyâ Efendi'den ve Abdülganî Efendi'den öğrenim gördü. Daha sonra Ebüssuûd Efendi'ye intisap ederek 977'de (1570) mülâzemet aldı.

Öğretim hayatına Eski Nişancı Medresesi'nde 20 akçe ile başladı; daha sonra 25 akçe ile Kestel, 30 akçe ile Pervîz Efendi, 40 akçe ile Kürkçübaşı medreselerinde görev yaptı. 1586'da Sinan Paşa, 1590'da Zal Paşa Sultanı, 1591'de Sahn-ı Semân, 1593'te Şehzade, 1594'te Süleymaniye medreselerine, 1596'da Süleymaniye Dârülhadisi'ne, 1597'de Vefa Hâkaniye Medresesi'ne müderris oldu. 1598'de kurulan Safiye Vâlide Sultan Medresesi'nin 100 akçe yevmiye ile ilk müderrisliğine getirildi. Bu münasebetle En'âm sûresinin başından bir takrir yapması istenmiş, bunun için Süleymaniye Camii'nde toplanan ulemâya dersiâm*da bulunmuştur (Kâtib Çelebi, I, 285-286).

Medreselerdeki öğretim faaliyetinden sonra 1600'de Edirne kadılığına tayin edildi ve kendisine Dimetoka kazası arpalık olarak verildi. Görevi Ağustos 1601'de İstanbul kadılığına nakledildi. Bu sırada muâmelâtın süratle yürümesi, narh meselelerinin düzene konulması ve bilhassa zahire yokluğunda sıkı kontrolle İstanbul halkına sıkıntı çektirmemesi sebebiyle kendisine "Ebülmeyâmin" (uğur sahibi, bereketli kimse) lakabı verildi. Ocak 1603'te Anadolu kazaskerliğine terfi etti. Yemişçi Hasan Paşa meselesinden dolayı azledilen Sun'ullah Efendi'nin yerine 25 Şâban 1011'de (7 Şubat 1603) şeyhülislâm oldu. Aynı yıl Balkanlar'da Kalkandelen ve civarında açıkta olan 60.000 akçelik zeâmet kendisine arpalık olarak verildi. Şeyhülislâmlığı sırasında I. Ahmed'in imamı Mustafa

Sâfî Efendi ile arasının açılması ve sadâret kaymakamı Kasım Paşa ile birlik olması sebebiyle şeyhülislâmlıktan 600 akçe tekaüt ile 10 Muharrem 1013'te (8 Haziran 1604) ayrıldı. 22 Rebîülevvel 1015 (28 Temmuz 1606) tarihinde ikinci defa şeyhülislâm olduysa da dört ay sonra 23 Kasım 1606'da vefat etti ve Fâtih Camii avlusuna bitişik olan evinin önüne defnedildi. Kulunç hastalığından ve tütün alışkanlığından öldüğü, bu sebeple ölümüne, "Yaprak içmekle helâk oldu ol müftî-i zamân" mısraının tarih düşürüldüğü kaynaklarda zikredilmektedir (a.g.e., I, 285). Hamzavî büyüklerinden İdrîs-i Muhtefî'nin (ö. 1024/1615) müridi olan Ebülmeyâmin Mustafa Efendi'nin bazı âyetlerle ilgili birkaç küçük risâlesi olduğu (Süleymaniye Ktp.,

Kasidecizâde, nr. 675/11, 12, 29; Şehid Ali Paşa, nr. 315/11, 12; ayrıca bk. bibl.) ve İstanbul'da bir çeşmesinin bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebülmeyâmin Mustafa Efendi, Risâle fi'l-istiâre, Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 675/29, vr. 119-129; a.mlf., En'âm Sûresine Ta'lîkat, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 161/1, vr. 1-32; Selânikî, Târih, s. 241, 361, 724; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 511-513; Muhibbî, Hulâsatü'l-eser, IV, 394-395; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 285-286; Naîmâ, Târih, I, 307, 316, 450; Devhatü'l-meşâyih, s. 44; Sarı Abdullah Efendi, Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 858, vr. 134ª; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 79b-81ª; Sicilli Osmânî, IV, 382; İlmiyye Salnâmesi, s. 431-436 (fetvalarından dokuz örnek verilmiştir); Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 60; Danişmend, Kronoloji2, V, 120; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 56, 66, 188, 203.

Mehmet İpşirli

EBÜL‘ULÂ MARDİN

(ö. 1881-1957)

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Türk hukukçusu.

8 Ağustos 1881’de babasının görevli olarak bulunduğu İşkodra’da doğdu. Mardin’in ilim ve devlet hizmetiyle tanınan bir ailesine mensuptur. Babası, kazaskerliğe kadar yükselen ve başta dokuz ciltlik İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn şerhi olmak üzere din ilimleriyle ilgili eserleri de bulunan Yûsuf Sıdkı Efendi (ö. 1903), dedesi fıkıh alanında eserler veren Mardin müftüsü Ömer Şevki Efendi’dir. Babasının Fâtih Türbesi hazîresindeki sanduka kitâbesinde yer alan aile şeceresi kaydına göre soyu Hz. Hüseyin’e dayanmaktadır. Annesi, Konya’nın Hâdim kazasından tanınmış fıkıh âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî’nin torunlarından Behice Hanım’dır. Büyük kardeşi Ârif Bey (ö. 1920), Basra ve Suriye valiliği yapmış, çeşitli ilmî eserleri de bulunan bir devlet adamıydı.

Ebül‘ulâ gençliğinde özel öğrenim gördü. Çarşambalı Ahmed Hamdi Efendi, Kastamonulu Ebûbekir Sıdkı Efendi gibi zamanının tanınmış âlimlerinin derslerine devam ederek icâzet aldı. Temel dinî ilimleri okudu; Arapça ve Farsça öğrendi. 1903 yılında Dârülfünun Mektebi Hukuk’tan birincilikle mezun oldu. Henüz öğrenci iken 24 Haziran 1900’de Temyiz Mahkemesi’nde kâtip olarak adliye mesleğine ve devlet görevine başladı. Mezuniyet sonrasında İstanbul Ticaret, İstînaf mahkemeleri ve Şûrâ-yı Evkaf üyeliklerinde bulundu. 1909’da Mektebi Hukuk’ta tatbîkat-ı hukukiyye dersini okuttu. Bu dersteki başarısı sebebiyle ertesi yıl hukuk-ı tasarrufiyye-i arâzî ve ahkâm-ı evkaf derslerini okutmak üzere davet edildi. Böylece 1910 yılında İstanbul’da Mektebi Hukuk ve Mülkiye’de arazi, evkaf ve medenî hukuk dalında öğretim üyeliğine başladı. Bu görevini, Mektebi Mülkiyye’de fakültenin Ankara’ya taşınmasına (1936), Hukuk Fakültesi’nde ise emekli oluncaya kadar (1951) sürdürdü.

1908’de Eşref Edip’le birlikte çıkarmaya başladıkları Sırât-ı Müstakîm’de daha çok hukukla ilgili yazılar yazdı. Yine Eşref Edip’le birlikte Sırât-ı

Müstakîm Kütüphanesi'ni kurdu. 1912'de Kelime-i Tayyibe adlı bir dergi çıkardı. 18 Şubat 1912'de meşîhat-ı İslâmiyye'de görev aldı. Bir süre meşihat mektupçuluğu, ardından da meşihat müsteşarlığı yaptı. Meşihattaki görevi sırasında İlmiyye Salnâmesi'ni hazırladı. 1914'te meşihat müsteşarlığı görevinden ayrıldı; Medresetü'l-kudât'ta müderrislik yaptı ve Mecelle'nin ıslahı için kurulan komisyonda görev aldı. 4 Haziran 1915 tarihinde Şeyhülislâm Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi'nin torunu, Necmeddin Molla'nın (Kocataş) kızı Bedriye Hanım'la evlendi. Yûsuf Sıdkı, Hatice Mâsume ve Sâliha Türkân adlarında üç çocuğu oldu. Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda Niğde (1914-1919) ve Mardin (1920) mebusu olarak bulundu. 1922'de Türk ordusu İstanbul'a girdikten sonra Refet Paşa tarafından İstanbul'un idaresi için kurulan Hey'et-i Müşâvere-i İdâriyye'de görev aldı. 1925 yılında İstanbul Barosu'na kaydoldu. Cumhuriyet döneminde de üst seviyede birçok kamu görevi yaptı; sosyal amaçlı derneklerde ve şirketlerin yönetim kurullarında bulundu. İsviçre Medenî Kanunu'nun iktibas ve intibakıyla ilgili olarak teşkil edilen komisyonlarda çalıştı. Üniversite bünyesinde çeşitli akademik ve idarî görevlerde bulunan Ebül'ulâ 1 Eylül 1951'de yaş haddinden emekliye ayrıldı. Emeklilik sonrasında da ilmî çalışmalarına ve yayın faaliyetine devam etti; bu arada Huzur Dersleri adlı eserinin I. cildini yayımladı. 13 Ocak 1957'de İstanbul'da öldü. Mezarı Karacaahmet'te Küçük Selimiye Camii karşısındaki aile kabristanındadır.

Osmanlı döneminde köklü bir eğitim gören ve İslâm hukukuna vâkıf olan Ebül'ulâ Mardin, yıllarca hukuk eğitimi yanında adlî ve idarî tatbikatın içinde bulunması, Osmanlı hukukundan başka Batı hukukunu ve pozitif Türk hukukunu da bilmesiyle dikkati çeker. Bu bakımdan arazi, evkaf, Mecelle ve medenî hukuka dair yazıları, Osmanlı hukuku ve modern Türk hukukuna geçişle ilgili tesbitleri ayrı bir ehemmiyet arzeder. Eski hukuktan yeni Türk hukukuna geçişte ve Cumhuriyet döneminde yeni hukuk mevzuat ve nazariyesinin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Bu katkıları sebebiyle 1944 yılında, öğretim hayatının otuzuncu yıldönümü hâtırası olarak, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyeleri tarafından Ebül'ulâ Mardin'e Armağan adıyla hacimli bir eser hazırlanarak neşredilmiştir. Ebül'ulâ, hukuk araştırma ve eğitiminde geleneksel şerhçilik yerine, Mecelle'ye ve İslâm hukuk usulüne vâkıf olmasının avantajıyla, meseleleri genel kural ve bakış açılarına irca ederek sistematik metodu

yerleştirmeye çalışmış, gerek ders ve konferanslarında, gerekse eserlerinde hukukî meseleleri daima tarihî ve mukayeseli metotla ele almış seçkin bir hukuk âlimidir.

Eserleri. Ebül'ulâ, hemen hemen tamamı hukuk alanında yirmi beş civarında kitap, birçok makale, araştırma ve ansiklopedi maddesi kaleme almıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. İlmiyye Salnâmesi* (İstanbul 1334). Ebül'ulâ'nın meşihat mektupçusu iken derleyip neşre hazırladığı, sahasının ilk ve tek örneğini teşkil eden bir eserdir. Kitapta meşihat makamının tarihçesi, teşkilât ve işleyişine dair bilgi ve belgeler mevcuttur. 2. Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (İstanbul 1946). İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Ahmed Cevdet Paşa'nın ölümünün (1895) ellinci yıldönümü dolayısıyla onunla ilgili bir eser yazılmasına karar vermiş, bunun üzerine Ebül'ulâ'nın hazırladığı eser fakülte yayınları arasında neşredilmiştir. Kitapta Ahmed Cevdet Paşa'nın hayatı, şahsiyeti, görüşleri, mücadeleleri, İslâm ve Osmanlı hukukunun gelişmesine olan büyük katkısı anlatılmakta, o dönemle ilgili belge ve tartışmalara, ayrıca bazı kişilerin biyografilerine yer verilmektedir. Eser gerek Ahmed Cevdet Paşa'yı tanıma ve İslâm-Osmanlı hukukunun XIX. yüzyıldaki gelişimini kavrama, gerekse Ebül'ulâ'nın bu dönemle ilgili tesbitleri açısından büyük önem taşımaktadır. 3. Huzur Dersleri. Sultan III. Mustafa döneminde 1172'de (1759), seçkin ilim adamlarının iştirakiyle, ramazan aylarında padişahın huzurunda yapılmak üzere "huzur dersleri" adıyla başlatılan ve 1341 (1923) yılına kadar devam eden ilim meclislerini, bu meclislere katılan kişileri tanıtmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Müellif eserinin I. cildini yayımlamış (İstanbul 1951), II ve III. ciltlerin müsveddelerini hazırlamakla birlikte neşir imkânı bulamadan vefat etmiştir. Bu iki cilt, asistanı ve mesai arkadaşı İsmet Sungurbey tarafından önsöz ve eklerle birlikte tek kitap halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1966). Eserin I. cildi önsözden sonra sekiz bölümden oluşmakta, bu bölümlerde sırasıyla huzur derslerinin mahiyeti, tarihçesi, meclisler ve teşkil tarzları, bu derslerde uyulan kurallar, mukarrir ve muhatapların vasıflarıyla huzur derslerine katılma şartları, katılanların adları yer almaktadır. II ve III. ciltlerde Ebül'ulâ Mardin'i tanıtan bir önsözle eserin IX-XIV. bölümleri yer almaktadır. Bu bölümlerde huzur dersine katılanların maaş, ödül ve cezalarına, tercüme-i hâllerine, icâzet örneklerine, bu derslerin yapıldığı yerlere ve huzur dersleriyle ilgili menkıbelere yer verilmektedir. Eser, son

dönem Osmanlı âlimlerinin ve ilmiye teşkilâtının tanınması konusunda önemli bir kaynaktır.

Ebül'ulâ Mardin ayrıca, genelde Hukuk Fakültesi'ndeki dersleriyle ilgili olmak üzere bir kısmı eski hukukla, çoğu modern hukukla ilgili arazi hukuku ve medenî hukuk alanında yirmiye yakın eser yazmıştır. Bunlar arasında Arazi Kanunnâmesi Şerhi (İstanbul 1335), Ahkâm-ı Arâzî (İstanbul 1338), Ahkâm-ı Evkaf (İstanbul 1340), Kitâbü'l-Büyû' (İstanbul 1340), Kitâbü'r-Rehn (İstanbul 1341), Hukuk-ı Tasarrufiyye-i Arâzî (İstanbul 1926) eski hukuka; Umumi Zâbıtalar (İstanbul 1928), Nesep (İstanbul 1930), Şahsın Hukuku (I, İstanbul 1932; II, İstanbul 1941), Miras Hukuku (İstanbul 1932, 1939), Asli Ayni Haklar (İstanbul 1934), Fer'i Ayni Haklar (İstanbul 1935), Aile Hukuku (İstanbul 1937), Borçlar Hukuku: Umumi Esaslar (İstanbul 1938), Aile Hukuku ve Nişanlanma (İstanbul 1944), Toprak Hukuku Dersleri (İstanbul 1947), Kat Mülkiyeti (İstanbul 1948) yeni hukuka ait eserleridir. Ayrıca birçok esere önsöz yazmış, başta İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi ve Sırât-ı Müstakîm (c. I-III) olmak üzere çeşitli dergilerde konferans, makale, inceleme ve ictihad notları yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıddık Sami Onar, "Önsöz", Ebül'ulâ Mardin'e Armağan, İstanbul 1944, s. 1 vd.; Cemil Bilsel, "Öğrenirken ve Öğretirken Beraber", a.e., s. 23-107; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 239; İsmet Sungurbey, "Ebül'ulâ Mardin'in Ailesi-Hayatı-Şahsiyyeti-Eserleri-Son Eseri: Huzur Dersleri" (Ebül'ulâ Mardin, Huzûr Dersleri, II içinde), İstanbul 1966, s. III-XLI; a.mlf., Ebül'ulâ Mardin, İstanbul 1988; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, II, 30-31; "Ebül'ulâ Mardin'in Hayatı", Aylık Bibliyografya Dergisi, I/1, Ankara 1956; Kemal Reisoğlu, "Ebül'ulâ Mardin'in Şahsiyeti, Hayatı, Eserleri", İstanbul Barosu Dergisi, XXXI/3-4, İstanbul 1957, s. 57-60; Recai Seçkin, "Ebül'ulâ Mardin ve Eserleri", SBFD, XIII/2 (1958), s. 180-189.

Cevdet Yavuz

EBÜRRIZÂ TEKKESİ

Bedeviyye tarikatının İstanbul'daki âsitânesi.

Kasımpaşa'da Hacı Ahmed Efendi mahallesi Ebürrızâ Dergâhı sokağında olup İstanbul'da bulunan Bedevî tekkelerinin en eskisidir. Bedeviyye tarikatının bu şehirdeki ilk mümessili sayılan Ebürrızâ Şeyh Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1152/1739-40) tarafından muhtemelen XVIII. yüzyılın ilk çeyreği içinde kurulmuştur. Kaynaklarda Bedevîler Âsitânesi veya Pîşvâ-yı Tarîkat-ı Aliyye-i Bedeviyye şeklinde zikredilmekte, cümle kapısı üzerindeki, yeniden yapılışı sırasında türbenin duvarına nakledilmiş olan kitâbede de Âsitâne-i Hazreti Bedevî, Hankah-ı Ebürrızâ adıyla tanıtılmaktadır. Türbe duvarında bulunan diğer bir kitâbede Ebürrızâ Efendi'nin isminden sonra "an sülûki Nakşibend" ibaresi yer almakta ve buradan kendisinin Nakşibendiyye'ye de intisap etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tekkenin yakınındaki Halvetiyye-Uşşâkıyye Âsitânesi Hüsâmeddin Uşşâkı Tekkesi ile de ailevî ve mânevî bağlarının bulunduğu bilinmekte, türbede ve hazîredeki mezar taşlarında görülen Bedevî taçlarının tepeliklerinde Halvetî-Uşşâkī tepeliklerine benzerlik olduğu farkedilmektedir.

Tekkenin ilk yapıldığı yıllardaki mimari özellikleri ve zaman içinde geçirdiği değişiklikler bilinmemektedir. Yine türbe duvarında bulunan bir kitâbeden, 1264 (1847-48) yılında Sahaf Emin Efendi tarafından yeniden yaptırıldığı anlaşılan tekke, 1925'te kapatıldıktan sonra 1926-1930 yılları arasında yıkılarak ortadan kaldırılmış, günümüze ancak tamamen yenilenmiş olan türbe ile duvarına yerleştirilen üç kitâbe ve hazîredeki bazı mezar taşları intikal edebilmiştir.

Ebürrızâ Tekkesi, Kasımpaşa vadisinden Kurtuluş'a (eski adıyla Tatavla) doğru yükselen bağlar, bostanlar ve çiçek bahçeleriyle kaplı yamaçlarda kurulmuştu. Konumu açısından Rum mahallesi Tatavla ile müslümanların yaşadığı Kasımpaşa'nın sınır taşlarından birini oluşturmaktaydı; nitekim Ebürrızâ Dergâhı sokağının eski adının Haghia Kyriaki olduğu tesbit edilmiştir. Eylül 1925 tarihli ve 15 numaralı Pervititch sigorta paftasında

Ebürrızâ Tekkesi’nin yerleşim düzeniyle tekkeyi oluşturan yapılar görülebilmektedir. Arsanın doğu sınırında, Ebürrızâ Dergâhı sokağı üzerinde bulunan birbirine bitişik iki ve üç katlı iki binanın tevhidhâne ve harem bölümlerini barındırdığı, bunların kuzeybatı köşesinde yer alan tek katlı kanadın da selâmlık veya mutfak olduğu tahmin edilebilir. Sokak üzerindeki cümle kapısı yanında ufak boyutlu türbe yer almakta, arsanın kuzey sınırını teşkil eden Ebürrızâ Dergâhı çıkmazı üzerinde de derviş odaları olduğu anlaşılan dört birim sıralanmaktadır. Bu ahşap yapıların tamamı bugün ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âsitâne Tekkeleri, s. 7; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 20-21, nr. 43; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 7; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 536; 1328 Senesi İstanbul Belediyesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1329 r., s. 22; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 79; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 583-590; Hakkı Göktürk, “Eburrızâ Dergâhı”, İst.A, IX, 4862; a.mlf., “Eburrızâ Dergâhı Çıkmazı”, a.e., IX, 4862; a.mlf., “Eburrızâ Dergâhı Sokağı”, a.e., IX, 4862.

M. Baha Tanman

EBÜSSUÛD EFENDİ

(ö. 982/1574)

Osmanlı şeyhülislâmı, hukukçu ve müfessir.

“Müftilenâm, şeyhülislâm, sultânü’l-müfessirîn, hâtimetü’l-müfessirîn, muallimi sânî, allâme-i kül, Hoca Çelebi, Ebû Hanîfe-i Sânî” unvanlarıyla anılır. Ebüssuûd kelimesi onun adı gibi görünmekteyse de tefsirinin mukaddimesinde kendisinden Ebüssuûd Muhammed şeklinde bahsettiği dikkate alınırsa asıl adının Muhammed, Ebüssuûd’un da bir künye veya lakap olduğu anlaşılır. Bu künyeyi niçin aldığı konusunda kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ebüssuûd Efendi, yaygın görüşe göre 17 Safer 896’da (30 Aralık 1490) İstanbul yakınlarındaki Meteris (MetrisMüderris) köyünde dünyaya geldi. Ailesi o zaman Amasya’ya, bugün Çorum’a bağlı bulunan İskilip’ten olup babası Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî İskilip’e bağlı İmâd (Direklibel) köyünde doğmuştur. İskilibî nisbesinden hareketle onun da İskilip’te doğduğu ileri sürülmüşse de bu ihtimal zayıftır. Fâtih Sultan Mehmed’in oğlu Şehzade Bayezid’in Amasya sancak beyliği sırasında sevgisini ve dostluğunu kazanan Şeyh Muhyiddin, Bayezid’in padişah olmasından kısa bir süre sonra İstanbul’a davet edilmiş ve Sultanselim civarında kendisi için bir tekke inşa ettirilmiştir (bu tekke daha sonra Sivâsî Tekkesi diye tanınmıştır). Ebüssuûd, II. Bayezid’in tahta çıkmasından yaklaşık dokuz yıl sonra dünyaya geldiğine göre İstanbul’da doğmuş olması daha muhtemel görünmektedir. Ebüssuûd’un babası Şeyh Yavsî veya Sultan II. Bayezid’e yakınlığı dolayısıyla “hünkâr şeyhi” diye de bilinir. Annesi Sultan Hatun, Ayderûsî ve Mecdî Efendi’nin kaydettiğine göre Ali Kuşçu’nun kardeşinin, Atâî ve Âlî’nin belirttiğine göre ise bizzat Ali Kuşçu’nun kızıdır. Dedesi Mustafa el-İmâd da (İmâdî) Ali Kuşçu’nun kardeşidir. Mustafa el-İmâd bazı kaynaklarda Ebüssuûd Efendi’nin babası olarak gösterilmekteyse de (meselâ bk. Sicilli Osmânî, I, 169; Ayderûsî, s. 215) bu doğru değildir. Bazı şarkiyatçılar İmâd’ı Âmid ile karıştırıp Ebüssuûd Efendi’nin Diyarbakırlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Âlî Mustafa Efendi ve Peçuylu İbrâhim’in İmâd’ı İmâdiye ile karıştırarak Ebüssuûd Efendi’yi Kürt asıllı göstermeleri de yanlıştır. Zira Ebüssuûd Efendi’nin

ailesinin şimdi Irak topraklarında kalmış bulunan İmâdiyeli değil İskilip'e bağlı İmâdlı olduğu, çağdaşı bazı kaynaklar da dahil olmak üzere (meselâ bk. Hısım Ali, s. 440 vd.) hemen bütün kaynaklarca belirtilmektedir. Öte yandan bazı araştırmacılar, dedesinin İmâd lakabının İmâdüddin'in kısaltılmış şekli olduğunu ileri sürmüşlerse de ailesinin aslen İmâdlı olduğu göz önüne alındığında bu yorumun isabetli olmadığı görülür.

Ebüssuûd Efendi ilk tahsilini babasının yanında yaptı. Ondan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kelâma dair Hâşiyetü't-Tecrîd ve Şerhu'l-Mevâkıf, belâgata dair Hâşiye ʿale'l-Mutavvel adlı eserleriyle çeşitli tefsir kitaplarını okudu. Daha sonra Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Mevlânâ Seydî-i Karamânî ve bazı kaynakların verdiği bilgilere göre İbn Kemal'den ders aldı. Hocası Mevlânâ Seydî-i Karamânî'nın kızı Zeyneb Hanım'la evlenen Ebüssuûd Efendi ilk olarak Yavuz Sultan Selim döneminde 922'de (1516) Çankırı Medresesi'ne, buraya gitmekte tereddüt göstermesi üzerine de İnegöl İshak Paşa Medresesi'ne tayin edildi. 926'da (1520) buradaki görev süresi sona erince ertesi yıl Dâvud Paşa Medresesi'nde, bir yıl sonra da Mahmud Paşa Medresesi'nde görevlendirildi. 931 (1525) yılında Vezir Mustafa Paşa'nın Gebze'de inşa ettirdiği medreseye tayin edildi. Bir yıl sonra Bursa Sultâniye pâyesine lâyık görülen Ebüssuûd Efendi 934'te (1528) Medâris-i Semâniyye'den Müftü Medresesi'ne müderris oldu. Beş yıl bu vazifede kaldıktan sonra önce Bursa, 940 Rebîülâhirinde de (Kasım 1533) İstanbul kadılığına getirildi. Korfu seferi sırasında Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Efendi ve Anadolu Kazaskeri Kadri Efendi'nin Maktul İbrâhim Paşa konusunu açmalarından hoşnut olmayan Kanûnî Sultan Süleyman'ın her iki kazaskeri de azletmesi üzerine Rebîülevvel 944'te (Ağustos 1537) Rumeli kazaskerliğine tayin edildi ve hemen sefere katıldı. Kara Boğdan, Estergon ve Budin seferlerinde padişahın yanında yer aldı. Budin'in fethinden sonra şehirde ilk cuma namazı onun tarafından kıldırıldı. Sekiz yıl Rumeli kazaskeri olarak görev yapan Ebüssuûd Efendi Şâban 952'de (Ekim 1545) Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu.

Ebüssuûd Efendi kazaskerliği ve şeyhülislâmlığı sırasında özellikle ilmî rütbe, mevki ve kademeleri sistematik bir düzene kavuşturmaya çalıştı. Onun Rumeli kazaskerliğine kadar sistemli bir mülâzemet usulü yoktu. Bu durum

birtakım şikâyetlere yol açınca Kanûnî'nin emriyle meselenin halli için görevlendirildi. Ebüssuûd Efendi önce her pâyede âlimlerin ne kadar mülâzım vereceklerini tesbit etti, daha sonra da yedi yılda bir mülâzemet usulünü kanunlaştırdı. Medreselerden mezun olan dânişmendlerin kazaskerlerin meclisindeki "matlab" veya "rûznâme" denilen deftere kaydolarak sıra beklemeleri şartını getiren bu usul bazan ihlâl edilmişse de uzun yıllar düzenli şekilde uygulanmıştır.

Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislâm olması bu kurumu diğer ilmî müesseselerin üstüne çıkarmıştır. Ondan önce şeyhülislâm maaşı günlük 200 akçe iken İrşâdü'l-ʿakli's-selîm adlı tefsirinin bir bölümünü Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim etmesi üzerine Bayezid müderrisliğiyle beraber 300 akçe zam yapılarak maaşı günlük 500 akçeye çıkarıldı. Tefsirini tamamlayınca maaşı 100 akçe daha arttırılarak şeyhülislâm yevmiyesi 600 akçe oldu. Böylece şeyhülislâmlık hem maddeten hem de mânen kazaskerliğin üstüne çıkarıldı. Ayrıca yüksek seviyedeki müderrislerle mevleviyet kadılarını tayin etme yetkisi şeyhülislâmlara verildi. Şeyhülislâmlığın önemi artınca kazasker, mevleviyet kadıları veya müderrislerden uygun görülen birinin bu makama gelebilmesi için önce Rumeli kazaskeri olması şartı kondu. İlmiye teşkilâtına çeki düzen veren İlmiye Kanunnâmesi de muhtemelen Ebüssuûd Efendi tarafından hazırlanmıştır (Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 661-666).

Öte yandan ilmiye mesleğindeki ilk bozulmalar da Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde görülmeye başlandı. İstanbul, Edirne ve Bursa'da kadı olanların oğullarının 30 akçeli miftah müderrisliklerine tayinleri ilk defa onun zamanında yapıldı. Torunu ve Mehmed Çelebi'nin oğlu Abdülkerim Efendi, mülâzım olduktan sonra dedesine hürmeten hariç müderrisliğiyle Mahmud Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Bu tayin daha sonra bu alandaki olumsuz gelişmelere uygun bir ortam hazırladı.

Yirmi sekiz yıl on bir ay şeyhülislâmlık yapan ve bu arada bazı siyasî olaylarda ağırlığını hissettiren, Kıbrıs seferinin açılmasını fetvasıyla destekleyen Ebüssuûd Efendi 5 Cemâziyelevvel 982 (23 Ağustos 1574) tarihinde vefat etti. Cenaze namazı Fâtih Camii'nde Kadî Beyzâvî tefsirine hâşiye yazan Muhaşşî Sinan Efendi tarafından kıldırılıp Eyüp Camii

civarında kendisinin inşa ettirdiği sıbyan mektebinin hazîresine defnedildi. Haremeyn'de de gıyabında cenaze namazı kılınan Ebüssuûd Efendi için birçok mersiye yazılmış, ölümüne tarihler düşürülmüştür.

Ahmed, Mehmed, Mustafa adlarında üç oğlu ile Hatice, Rahime ve Kerime adlarında üç kızı olan Ebüssuûd Efendi'nin oğullarından Ahmed Efendi Şehzâde Medresesi'nde müderris iken 970 (1562-63) yılında yirmi altı yaşında vefat etmiş ve daha sonra babasının gömüldüğü hazîreye defnedilmiştir. Diğer oğullarından Mehmed Çelebi Halep kadılığına kadar yükselmiş, Mustafa Çelebi de Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmıştır. Mahmud Çelebi adlı bir oğlundan daha bahsedilmekteyse de hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ebüssuûd Efendi, kız kardeşinin oğlu olan Şeyhülislâm Müeyyedzâde Abdülkadir Şeyhî Efendi ile Şeyhülislâm Mâlulzâde Mehmed Efendi'nin kayınpederidir. Bazı kaynaklarda Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Fudayl Çelebi'nin de Ebüssuûd Efendi'nin damatları arasında bulunduğu belirtilmektedir (Atâî, II, 186, 275; Suûd, s. 946).

Ebüssuûd Efendi'nin soyu en küçük oğlu Mustafa Çelebi ile devam etmiştir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar on batın halinde gelen bu aile Hoca Sâdeddin, Karaçelebizâde Abdülaziz, Babaî ve Bosnalı Îsâ efendilerle akrabalık bağı kurmuştur. Hatta Ebüssuûd'un torunlarına son bağdan dolayı Îsâzâdeler de denmiştir. Ailenin en son halkalarından biri de onuncu batından torunu ve hattat Vahdetî Efendi'nin eşi Ayşe Sıddîka Hanım'dır. Bu konuda en önemli kaynaklardan biri, onun torunlarından olan Nûri Bey'in elindeki 973 (1565) ve 977 (1569) tarihlerini taşıyan Ebüssuûd'a ait iki ayrı Arapça vakfiyedir (İA, IV, 97-98).

Ebüssuûd Efendi birçok hayır eseri yaptırmıştır. Eyüp Sultan'daki zâviye, sıbyan mektebi ve sebilden oluşan külliyesinde kendi mezarının da yer aldığı aile hazîresi bulunmaktadır. İstanbul'da Macuncu Odabaşı mahallesinde kendi adıyla anılan bir çeşme ve hamamla İskilip'te babasının türbesi yanında cami, imaret ve mektep inşa ettiren Ebüssuûd Efendi'nin bu külliye ile ilgili 977 tarihli Arapça vakfiyesi İstanbul Evkaf İdaresi'nde kayıtlıdır. Ebüssuûd Efendi ayrıca Kırım'ın Kefe şehrinde bir cami, İnebahtı'da bir mescidle Şehremini Ereğli mahallesinde bir sıbyan mektebi inşa ettirmiştir (Vâmık Şükrü, IV, 392; VII, 382).

Şahsiyeti. Ebüssuûd Efendi kaynaklarda uzun boylu, ince yapılı, uzun sakallı, güleç yüzlü, vakur, faziletli bir kişi olarak tanıtılır ve etrafındakilere oldukça yumuşak davrandığı halde heybetinden meclisinde kimsenin ağzını açamadığı, sözlerinin hürmetle dinlenildiği, müderrisliği sırasında bayram tatilleri dışında dersini asla ihmal etmediği, müftülüğü zamanında her gün yüzlerce fetva vermesiyle meşhur olduğu nakledilir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın kendisine büyük bir saygı duyduğu ve Süleymaniye Camii'nin temelini teberrüken ona attırdığı bilinmektedir. Padişahın Sigetvar seferinde iken yolda yazdığı ve hasta olan Ebüssuûd'un hatırını sorduğu mektubuna, "Halde haldaşım, sinde sindaşım, âhiret karındaşım, tarîk-i hakda yoldaşım Molla Ebüssuûd Efendi Hazretleri" diye başlaması ve "bende-i hudâ Süleyman Hân-ı bî-riyâ" diye bitirmesi onun padişah nezdindeki itibarını göstermektedir. Kanûnî'nin oğlu II. Selim de Ebüssuûd'a gereken saygıyı göstermiş, hatta Hurûfîlik'le suçlanan çok sevdiği musâhibi Celâl Çelebi'yi onun isteği üzerine saraydan uzaklaştırmıştır. İlim ve fazilet bakımından devrinin en önemli şahsiyetlerinden biri olduğu halde siyasî işlere pek müdahale etmeyen Ebüssuûd Efendi, Kanûnî Sultan Süleyman ile münasebetlerinde yeri gelince nüktedan, yeri gelince de izzetli davranmasını bilmiştir. Meselâ Ayasofya vakıfları kiracılarının, kira bedellerini ecr-i misle yükseltmekten kaçınarak vakıf dükkânların mevcut gelirlerinin giderlere fazlasıyla yettiğini, bu sebeple kira bedellerinin

ecr-i misle yükseltilmesine ihtiyaç bulunmadığını padişaha arzetmeleri ve padişahın da gerekli meşverette bulunarak kiracıların istekleri doğrultusunda ferman vermesi üzerine Ebüssuûd Efendi'nin, "Olmaz! Emr-i sultânî ile, nâmeşrû olan nesne meşrû olmaz; haram olan nesne helâl olmak yokdur" (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1036, vr. 48ª-49b) demesi ilminin yüceliğini koruduğunun en önemli delillerinden biridir. Öte yandan Nâmık Kemal Evrâk-ı Perîşân'da onu padişahın huzurunda hoşa gidecek şeyler söyleyen bir "müdâhin" olarak vasıflandırır. Bazı tarihçiler, haklı bir sebeple gücendiği Arabzâde Muhyiddin Efendi'yi bütün ricalara rağmen Bursa'ya sürgün eden Ebüssuûd'u makamını korumakta haris ve sert olmakla itham etmişler ve İbn Kemal'deki zarafetin kendisinde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir (Peçuylu İbrâhim, I, 55).

Ebüssuûd Efendi Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed devirlerinde şeyhülislâmlık, kazaskerlik yapan ve diğer ilmî mevkilerde bulunan birçok âlimin hocası olmuştur. Şeyhülislâm Mâlulzâde Seyyid Mehmed, Abdülkadir Şeyhî, Hoca Sâdeddin, Bostanzâde Mehmed ve Sun'ullah efendilerle Bostanzâde Mustafa, Cenâbî Mustafa Efendi, Şair Bâkî, Hâce-i Sultânî Atâullah, tezkireci Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi, Ebülmeyâmin Mustafa Efendi ve Ali Cemâlî Efendi'nin oğlu Fudayl Çelebi gibi âlimler bunlar arasında sayılabilir.

Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ına şerh yazan irfan sahibi bir Bayramî şeyhinin oğlu olan Ebüssuûd Efendi babasının yoluna ilgi duymadığı gibi tasavvufla bilgi seviyesinde dahi meşgul olmamış, kelâm ve felsefe konuları da yeterince alâkasını çekmemiştir. Onun tasavvufa bakışı klasik bir zâhir ulemâsından farksızdır. Tekkelerde Yûnus Emre'nin şiirlerinin okunmasını "küfr-i sarîh" görecek kadar katı bir tutum içinde olması, sûfîlerin devranını "kâfirlerin horoz tepmesi" olarak nitelendirmesi ve onları kâfirlere benzemekle itham etmesi, devranı ibadet olarak gören sûfîlerin mürted olduğunu beyan eden fetvası (bk. Düzdağ, s. 85-87), Ebüssuûd'un tasavvuf ve mutasavvıflar hakkındaki düşüncelerini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan Âlî'nin onu tasavvufa intisap etmediği için eleştirmesi haksız bir davranıştır. Evliya Çelebi'nin, Ebüssuûd'un başlangıçta sûfîlerin aleyhinde iken Kanûnî'nin huzurunda Şeyh İbrâhim Gülşenî tarafından irşad edildiği ve sûfîler aleyhindeki görüşlerini değiştirdiği yolundaki rivayeti doğru değildir. Çünkü İbrâhim Gülşenî'nin ölüm tarihi (940/1534), Ebüssuûd'un haklarında şeriata aykırı görüşlere sahip oldukları iddiasıyla idam fetvası verdiği üç şeyh, İsmâil Ma'şûkı (ö. 945/1538), Muhyiddin Karamânî (ö. 957/1550) ve Hamza Bâlî'nin (ö. 969/1561-62) vefat tarihlerinden öncedir.

Ebüssuûd Efendi devrin geleneğine uyarak Türkçe ve Arapça bazı şiirler kaleme almışsa da onda bir sanat kabiliyeti olduğunu söylemek oldukça güçtür. Arapça şiirlerinin en tanınmışı, Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye muâraza niyetiyle kaleme aldığı el-Kasîdetü'l-mîmiyye'dir. Kendisine sorulan sorulara aynı dil ve üslûpla cevap vermesi, ayrıca tefsiri ve Arapça fetvaları onun bu dile hâkimiyetini göstermektedir. Oğullarından biri ve Kanûnî için kaleme aldığı iki Türkçe mersiye ile gençliğinde yazdığı bir manzumeden,

şiire pek kabiliyeti olmasa da bazı hissî parçalar yazdığı anlaşılmaktadır. Türkçe nesirde zamanın en ağır üslûbundan en sade ifadesine kadar çeşitli üslûplar kullanan Ebüssuûd Efendi'nin Kara Ahmed Paşa'ya sadâret tebriki için yazdığı mektubun üslûbu eski inşâ hünerlerine örnek olabilecek kadar ağdalı, oğlu Ahmed Efendi'ye yazdığı tezkiresiyle Duânâme'sinin dili ise oldukça sadedir.

Hukuk Alanındaki Hizmetleri. İlmiye ve devlet teşkilâtında altmış yıl kadar görev yapan Ebüssuûd Efendi'nin en önemli hizmetleri hukuk alanında yaptığı çalışmalardır. Ebüssuûd, hem şer'î hukukun gölgesinde örfî hukukun ve kanunlaştırmanın gelişmesine imkân hazırlaması, hem de İslâm hukukunun klasik devrine ait görüşleri yorumlayarak döneminin problemlerine çözüm getirmesi özelliğiyle İslâm ve Osmanlı hukuku alanında önemli hizmetler yapmıştır. Bugün elde bulunan fetva koleksiyonları ve risâleleri, onun doktriner ve geleneksel bir hukuktan ziyade pratik değeri olan ve değişen şartlara göre farklı çözümler üretebilen bir hukuk anlayışına sahip olduğunu göstermekte ve bu ona diğer Osmanlı şeyhülislâmları arasında farklı bir yer kazandırmaktadır. Uzun yıllar ilmiye ve devlet teşkilâtında görev yapan, medresede okutulan klasik fıkıh literatürünün yanı sıra içtimaî şartları, devletin yapısını ve işleyişini ve günlük problemleri de yakından tanıma imkânı bulan Ebüssuûd Efendi, karşılaşılan problemleri Hanefî mezhebi içindeki farklı görüş ve yorumlar arasında tercih ve tahrîcler yaparak çözmeye çalışmıştır. Bu yönüyle onun, Hanefî hukukçularının yaptığı müctehidler tasnifi içinde (bk. Leknevî, s. 81) "ashâbü't-tahrîc" ve "ashâbü't-tercîh", hatta biraz zorlama ile "meselede müctehid" grubu içinde yer aldığı söylenebilir. Gerek devletin örfî hukuk olarak anılan alandaki tasarruflarının şer'î hukukla ilgi ve dengesinin kurulmasında, kanunnâmelerin hazırlanmasında, gerekse şer'î mahkemelerin çalışma ve yazışma esaslarının düzene konulmasında da önemli hizmetleri olmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hukukî ıslahat ve düzenlemelerinde Ebüssuûd Efendi'nin büyük payı vardır.

Osmanlı toplumunda kanun önünde eşitliğin, hukukun tatbikinde birlik ve düzenin sağlanabilmesi amacıyla uygulanan resmî mezhep politikası Ebüssuûd Efendi döneminde daha titizlikle takip edilmiş, yargılamada ve fetvalarda Hanefî mezhebinin esas alınma ilkesi kadı ve müftülerin beratlarında açıkça ifade edilmeye başlanmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin,

kadıların Hanefî mezhebi içindeki yerleşik ve sahih görüşle amel etmesi gerektiği, çok zayıf görüşle amel etmeleri halinde hükmünün geçerli olmayacağı yönündeki fetvası (Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 50) veya

Şâfiîler'in kendilerine Şâfiî fıkhının uygulanması yönündeki özel ve ferdî taleplerini ve kadıların da bu yönde hüküm vermelerini doğru bulmaması veya Şâfiî kavliyle amel etmenin yasaklandığını belirtmesi (a.g.e., IV, 40), ülkede kazâî birliği ve kanun önünde eşitliği sağlama gayesine yöneliktir. Çünkü özellikle aile hukuku alanında diğer fıkıh mezheplerinin farklı hükümlerinden faydalanabilmek için mahkemede ileri sürülen böyle bir gerekçenin kabul edilmesinin ve uygulanacak hukuku belirlemenin fertlere bırakılmasının ülkedeki hukukî istikrarı ciddi ölçüde ihlâl etmesi mümkündü.

Ebüssuûd Efendi'nin yargılamada ve fetvada Hanefî mezhebinin yerleşik görüşlerinin esas alınması hususunda titizlik göstermesi, mutaassıp bir Hanefî olmasına değil yukarıda zikredilen amaç ve gerekçelere dayandığından, sosyal şart ve ihtiyaçlar değiştiğinde mezhepte yerleşik görüşlerden vazgeçip sistem içinde farklı çözüm arayışlarına gittiği de görülür. Nitekim Hanefî mezhebindeki, bülûğa eren kızların velilerinin izin veya icâzetini almadan evlenebilecekleri şeklindeki hâkim görüşten Ebüssuûd döneminde vazgeçilmiş, İmam Muhammed'in bu konudaki tercihi benimsenerek kızların ancak velilerinin izniyle evlenebilecekleri görüşü kabul edilmiş, kadıların velinin iznini almadan nikâh kıymaları veya buna izin vermeleri yasaklanmıştır (a.g.e., IV, 38-39). Ebüssuûd Efendi'nin, nikâhların ancak kadıların izin ve bilgileri dahilinde kıyılması konusunda titizlik göstermesi, kadıların izni olmadan evlenen kimselerin ileride ortaya çıkabilecek bu nikâhla ilgili ihtilâf ve taleplerinin mahkemece dinlenmeyeceğini beyan etmesi, akıl hastalığının tefrik sebebi olmasına imkân tanıması (a.g.e., IV, 39), kahve içmenin cevazına, ibret gözüyle seyretmek şartı ile gölge (karagöz) oyununun meşrû olduğuna fetva vermesi ve birçok konuda Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşlerden faydalanmaya imkân tanıması, onun fıkhî hüküm ve fetvalarda sosyal şart ve ihtiyaçları göz önünde bulundurduğu, müctehidlere ait görüşler arasında tercih yaptığı, klasik literatürde yerleşik kuralları yorumlayarak yeni meselelere uygulamakla birlikte hukukta sistem ve istikrarı da bozmamaya özen

gösterdiği şeklinde açıklanabilir.

Ebüssuûd Efendi’nin, İslâm hukukunun açık hüküm ve ilkelerine aykırı uygulamalara karşı çıktığı, meselâ müste’menlerin (İslâm ülkesinde geçici süreyle bulunmasına izin verilmiş gayri müslimler) şahitliği konusunda padişahın vermiş olduğu bir müsaadeye, “Nâ-meşrû olan nesneye emr-i sultânî olmaz” diyerek itiraz ettiği de bilinmekle birlikte şer‘î hukuka aykırı olmadığı sürece devletin ve toplumun ihtiyaçları gereği yapılan idarî tasarrufları desteklemesi, hatta zaman zaman İslâm hukuk doktrini içindeki farklı görüş ve temayüllerden insanların ihtiyacına en uygun olanını tercih etmesi, onun hukuk alanında yeteri ölçüde uzlaşmacı ve yumuşak bir tavır sergilediğini gösterir. Ebüssuûd Efendi’nin, menkul malların ve para vakfının cevazı ve vakıf paraların “muâmele-i şer‘iyye” usulü ile işletilmesi konusundaki yaklaşımı, hem onun bu yönünü hem de fıkhî meselelerdeki ictihad ve tercih gücünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir (bk. MUAMELE).

Anadolu Kazaskeri Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Ebüssuûd’un para vakfına cevaz veren fetvasına karşı çıkmış ve 945 (1538) yılında padişaha da tesir ederek para vakfını yasaklayan fetvasını “hükm-i şerîf” haline getirmişti. Ayrıca daha evvel bu tür vakıfların câiz olduğunu söyleyen Ebüssuûd’u da şiddetli bir şekilde tenkit etmişti (Ebüssuûd Efendi’nin Fetvası ve Çivizâde’nin Reddiyesi, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1177, vr. 158[a]-161b). Ebüssuûd Efendi de Risâle fî vakfi’l-menkul ve’n-nukud adlı meşhur risâlesinde menkul malların vakfının İmam Şâfiî tarafından hiçbir kayda bağlı olmaksızın, Ebû Yûsuf tarafından hakkında nas vârit olmak şartıyla, İmam Muhammed tarafından ise hukukî örf ve teamüllerin kabul etmesi şartıyla câiz görüldüğünü, İmam Züfer’in de para vakıflarını kayıtsız şartsız câiz gördüğünü naklettikten sonra para vakıflarında İmam Muhammed’in görüşünü takip etmenin en isabetli yol olduğunu, zira bu hukukçunun ictihadında belli bir taşınırı kastetmediğini, teamül olduğu takdirde para vakfının da bu gruba girebileceğini, kendi zamanında da böyle bir teamülün oluştuğunu ve dolayısıyla böyle bir vakfın câiz bulunduğunu, öte yandan bu tür vakıflarda mislin bekasının vakfedilen malın aynının bekası hükmünde sayılabileceğini, bu sebeple ikraz edilen paraların aynının değil mislinin vakfa geri dönmesinin bir mahzur teşkil etmeyeceğini söyleyerek kendi fetvasını savundu. Ebüssuûd Efendi’nin bu

görüşlerine İmam Birgivî de karşı çıkmış ve 979 (1572) yılında es-Seyfü's-sârim fî ʿademi cevâzi vakfi'l-menkul ve'd-derâhim adlı risâlesini kaleme almıştır. Ancak uygulama Ebüssuûd'un fetvası istikametinde gelişmiş ve daha sonra bu yönde bir hüküm de çıkarak onun fetvası kanun haline gelmiştir. Ebüssuûd Efendi'nin fıkhî meselelerde devrin şart ve ihtiyaçlarına göre ictihad, yorum ve tercih yapabilme gücü onun vakıfların istibdâli, vakıflarda icâreteyn usulünün cevazı, devlet vakıfları demek olan irsâdî vakıfların meşruiyeti, vakıf kiracılarının gedik (süknâ) haklarının tanınması yönündeki fetvalarında da görülür (bk. VAKIF).

Ebüssuûd Efendi Osmanlı arazi hukukundaki hizmetleriyle de dikkati çekmektedir. Osmanlı Devleti'nde ziraat topraklarının büyük bir bölümü çıplak mülkiyeti (rakabe) devlete ait, tasarruf hakkı ise şahıslara devredilmiş bulunan mîrî araziden oluşmaktaydı. Osmanlı Devleti'nde toprakların başlangıçtan itibaren var olan bu hukukî statüsünün şer'î hukukun mülkiyet, miras, öşür ve haraçla ilgili klasik esaslarına uygun olup olmadığı yönünde ortaya çıkan tereddütler, Ebüssuûd Efendi'nin çabaları ve bu konuda getirdiği birtakım şer'î açıklamalarla bir hayli açıklığa kavuşturulmuştur. Buna göre Osmanlılar tarafından fethedilen ülkelerin kasaba ve köylerinde ev, dükkân, bağ ve bahçeler buradaki sakinlerin mülkleri olup bunlarda diledikleri gibi tasarrufta bulunabilirler. Ziraat toprakları ise yine eski sahiplerine bırakılmakla birlikte bunların çıplak mülkiyeti devlete verilmiş, yalnız tasarruf hakkı sakinlere devredilmiştir. Devlete ait toprakların bir nevi kiracısı veya mutasarrıfı kabul edilen çiftçilerin çeşitli isimler altında ödedikleri vergiler de klasik doktrindeki haraç vergisinin değişik şekillerinden ibarettir (bk. HARAÇ). Mutasarrıf öldüğünde sahip olduğu tasarruf hakkı bedelsiz olarak erkek çocuğuna geçer.

Ebüssuûd Efendi'ye göre Osmanlı Devleti'nde mîrî arazi ve timar sisteminin temelini, Hanefîler dışındaki hukukçuların savaş yoluyla fethedilen araziler hakkında ortaya koydukları "müslümanlara vakıf", yani rakabesi devlete ve tasarruf hakkı da bazı malî mükellefiyetler karşılığında reâyâya devredilen arazi görüşü

teşkil etmiştir. Selçuklular zamanından beri "arâzî-i memleket, arâzî-i sultân, arâzî-i havz" adlarıyla mevcut olan bu nizam Osmanlı Devleti'nde

mîrî arazi adıyla var olmuş ve kuruluştan itibaren malî ve askerî hayatın temelini teşkil etmiştir. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle Ebüssuûd'un bu hukukî esasları sistemleştirmesi ve "fetvâ-yı şerîfe" haline getirmesi, daha sonraki dönemlerde bütün hukukî düzenlemelerde bu fetvaların esas alınması mîrî arazi rejiminin mimarı olarak onu ön plana çıkarmıştır. Gerçekten Kanûnî'nin son dönemlerinde hazırlanan ve resmî bir müdevvenat olduğu kuvvetle muhtemel bulunan bir kanun mecmuasının başında ve araziyle ilgili diğer kanun mecmualarında Ebüssuûd Efendi'nin fetvaları daima yer almıştır (Barkan, s. XL-XLI). Aynı şey, Ebüssuûd Efendi'nin kazasker olarak ve il yazıcısı sıfatıyla tahrir ettiği Budin sancağı tahrir defteri başındaki kanunnâme ve II. Selim devrinde tahriri yapılan Selânik, Manastır ve Üsküp sancakları defterlerinin başında yer alan fetva tarzındaki kanunnâme için de söz konusudur.

Kanûnî devrine ait olduğu ileri sürülen ve "kanûn-i cedîd" adıyla bilinen kanunnâme aslında sonraki dönemlerin ürünüdür. Zira kanunnâme nüshalarının büyük bir kısmı 1084 (1673) tarihli bir fermanla bitmektedir. Ayrıca içinde Kanûnî'den yıllarca sonra yaşamış olan Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi gibi şeyhülislâmlara, Hamza Paşa gibi nişancılara ait fetva ve kanun hükümleri de vardır. Kanunnâmeye Kanûnî döneminin ürünü gibi bakılmasının sebebi, temelini teşkil eden mukaddime kısmının Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarından oluşmasıdır. Gerçekten bu mukaddimede yer alan dokuz fetvadan biri İbn Kemal'e, kalan sekiz tanesi Ebüssuûd Efendi'ye aittir.

Ebüssuûd Efendi'nin arazi hukuku alanındaki bu çalışmaları, bazı araştırmacılarca örfî hukukun ön plana çıkarılıp şer'î hukukun geri plana itilmesi olarak değerlendirilmiştir. Ömer Lütfi Barkan bunların başında gelir. Bu değerlendirmede, İslâm hukukunun sosyal hayatı düzenleme biçimini dikkate almamanın etkisi vardır. İslâm hukuku, fethedilen toprakların hukukî statüsünü belirleme konusunda devlet başkanına takdir hakkı tanımıştır. Hz. Ömer devrinde Irak topraklarının gazilere ganimet olarak dağıtılmayıp mülkiyetinin devlette alıkonulması bu yetki çerçevesindedir. Bu sebeple Osmanlı Devleti tarafından ziraat topraklarının büyük bir kısmının mîrî topraklar olarak düzenlenmesi, şer'î hukukun ikinci plana itilmesinin değil onun devlet başkanına tanımış olduğu yetkinin sonucudur. Girit'in fetihten sonra farklı bir statüye bağlanması ve İslâm

hukuku hükümlerine uygun olarak mülk-harâcî toprak statüsünde düzenlenmesi, mîrî arazi statüsünde düzenlenen diğer toprakların İslâm hukukuna aykırı olarak tanzim edildiği ve bu tanzimle devlet başkanının İslâm hukukuna aykırı tasarrufta bulunduğu anlamına gelmez. Girit'in stratejik konumu, tarım arazisi olarak çok önemli bir yer işgal etmemesi ve halkın Osmanlı idaresine bir an önce ısındırılması zarureti bu toprakların diğerlerinin aksine mülk-harâcî olarak düzenlenmesini gerekli kılmıştır. Mîrî arazi sistemine karşı mülkî arazi sistemini savunan görüşlerin Ebüssuûd sonrası dönemde ağırlık kazanması da bu uygulamada etkili olmuş olabilir.

Öte yandan Ebüssuûd Efendi, sadece mîrî arazi sisteminin esaslarını mer'î İslâm-Osmanlı hukuku çerçevesinde belirlemekle yetinmemiş, çift akçesi, ondalık, dönüm akçesi ve benzeri vergilerin hangi dinî-hukukî esaslara dayandığını ortaya koymak için öşürle ilgili bir risâle kaleme almıştır.

Tefsir İlmindeki Yeri. Osmanlı döneminde yetişen tefsir âlimlerinin çoğu Kur'an'ın tamamını tefsir etmeyip daha önce yazılan tefsirlere hâşiye veya ta'lik yazmakla yetinmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in bütününü tefsir edenlerin başında yer alan Ebüssuûd Efendi'nin "sultânü'l-müfessirîn, hatîbü'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn" gibi unvanları onun tefsir ilmindeki yerini belirlemesi bakımından önemlidir. Arapça olarak kaleme aldığı ve Kanûnî Sultan Süleyman'a sunduğu İrşâdü'l-ʿakli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm adlı eserinde Ebüssuûd Efendi Kur'an'ın Kur'an ve hadisle tefsirine önem vermiş, esbâb-ı nüzûl, nesih, kıssalar, fıkhî ve kelâmî meseleler, dil, kıraat, İsrâiliyat, muhkem

ve müteşâbih gibi konular üzerinde durmuştur. Şiirle istişhâd yolunu kullanmış, belâgat ve iʿcâz, âyetler arasındaki münasebetler gibi tefsir ilminin inceliklerini ele almıştır. Ehl-i sünnet akîdesine sıkı sıkıya bağlı kalması, zekâ ürünü buluşlarının çokluğu, âyetler arasındaki tenâsübün mükemmel şekilde incelenip açıklanmış olması sebebiyle onun eserinin Zemahşerî'nin el-Keşşâf, Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl adlı tefsirlerinden daha üstün olduğunu söyleyenler de vardır. Esasen Ebüssuûd Efendi de Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerine hayranlık duyduğunu belirtmiş ve bu iki eserle Râzî'nin Mefâtîhu'l-gayb ve Nesefî'nin el-Medârik'inden geniş ölçüde faydalanmıştır (geniş bilgi için bk. İRŞÂDÜ'l-AKLİ's-SELÎM).

Eserleri. A) Tefsir. 1. İrşâdü'l-ʿakli's-selîm*. Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan eser sekiz cilt (İstanbul 1294, 1307, 1308; Kahire 1284, 1307, 1308, 1324), üç cilt (Kahire 1347), iki cilt (Kahire 1275) ve beş cilt (Riyad 1974) halinde olmak üzere çeşitli zamanlarda basılmıştır. 2. Maʿâkıdü't-tarrâf fî evveli sûreti'l-Feth minel-Keşşâf. Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsirinin Feth sûresiyle ilgili bölümünün hâşiyesidir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5374/4, vr. 146-154, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035/3, vr. 20-26, Lâleli, nr. 3711, vr. 41-46; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025). 3. Tefsîru sûreti'l-Furkān (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1026/3, vr. 20-49). 4. Tefsîru sûreti'l-Müʾminîn (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1026/4, vr. 50-83). 5. Risâle fî bahsi îmâni'l-Firʿavn. Firavun'un imanıyla ilgili olup son nefesinde iman eden kimsenin imanının sahih olduğunu söyleyen âlimlere karşı yazdığı bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 930).

B) Hukuk. 1. Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*. İstanbul kütüphanelerinde Ebüssuûd Efendi'ye nisbet edilen fetvaların derlenmesiyle meydana gelmiş birçok fetva mecmuası vardır (yazma nüshaları için bk. Atsız, s. 28-33; Düzdağ, s. 27). M. Ertuğrul Düzdağ, Millet (Ali Emîrî, nr. 80) ve Beyazıt Devlet (nr. 2757) kütüphanelerinde bulunan Ebüssuûd Efendi'ye ait iki fetva mecmuasını yeniden düzenleyerek yayımlamıştır (İstanbul 1972, 1983). 2. Ma'rûzât*. Ebüssuûd Efendi'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a arzetmiş olduğu fetvalardır. Padişahın iradesi alındığı için kadıları bağlayan ve uyulması mecburi hale gelen bu fetvalar, muhtemelen Ebüssuûd Efendi'nin ölümünden sonra Şeyhülislâm Hâmid Efendi tarafından toplanarak II. Selim'e yeniden arzedilmiş ve uzun yıllar mahkemelerde yürürlükte kalmıştır. Millî Tetebbûlar Mecmuası'nda eksik bir nüshası neşredilen eserin (II, 337-348) daha tam bir nüshası Almanca tercümesiyle birlikte Paul Horster (Zur Anwendung des İslamischen Rechts im 16. Jahrhundert, Stuttgart 1935) ve Ahmet Akgündüz tarafından (Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 35-75) yayımlanmıştır. 3. Arâzî-yi Harâciyye ve Öşriyye Hakkında Kanun ve Fetvâlar. Kanunnâme, Kanûnü'l-muâmelât adlarıyla da kaydedilen bu eser, Ebüssuûd Efendi'nin Osmanlı mîrî arazi hukukunun temelini teşkil eden on kadar uzun fetvası veya bu fetvaların mukaddimesini teşkil ettiği "kanûn-ı cedîd" nüshalarıdır. Tamamı Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir (Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 78-91). 4.

Risâle fî vakfi'l-menkūl ve'n-nukūd. Mevkıfü'l-ʿukūl fî vakfi'l-menkūl veya Risâle fî cevâzi vakfi'n-nukūd gibi adlarla da anılan bu Arapça risâlede taşınır malların ve paranın vakfedilmesi konusu ele alınmıştır. Risâle İstanbul'da tarihsiz ve taşbasması olarak yayımlanmıştır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1177/13, vr. 133-142, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 477/2, Şehid Ali Paşa, nr. 2830/15, vr. 61-64, İbrâhim Efendi, nr. 372, vr. 20-32, Yenicami, nr. 126, vr. 192-206; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2139, vr. 59-66). Bu eserin Para Vakfı ile Alâkalı Risâle ve Fetvâlar adlı Türkçe bir nüshası daha vardır (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 449/12, vr. 105b-119b). 5. Bidâʿatü'l-kadî li-ihtiyâcihî fil-müstakbel ve'l-mâzî. Osmanlı kadılarının uyması gereken usul ve erkânı anlatan önemli bir risâledir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3711, vr. 30-39; Hacı Mahmud Efendi, nr. 6314, vr. 31-44). 6. Fetâvâ Kâtiblerine Tenbih. Fetva müsevvidlerinin uyması gereken kurallarla ilgili bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 656/53, vr. 246). 7. el-Fetva'l-müteallika bi-beyâni'l-vakti'l-mu'tebere li'l-hasâd ve istihkāki'l-gallât. Osmanlı hukukunda araziden alınan ürünlerin hasat vakitleriyle vergi tahsil zamanlarını anlatan ve daha sonra kanunnâmelerin temel kaynağı haline gelen bir fetvanın hem Arapça'sı hem de Türkçe'si mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 11.152/32, vr. 163-167; nr. 1036/21, vr. 181-183; 1036/6, vr. 41-42). 8. Gamezâtü'l-melîh fî evveli mebâhisi kasri'l-ʿâmm mine't-Telvîh. Hanefî hukukçusu Sadrüşşerîa Ubeydullah'ın et-Tavzîh ʿale't-Tenkīh, adlı fıkıh usulüne dair eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından et-Telvîh, adıyla yapılan hâşiyeye Ebüssuûd Efendi tarafından yazılmış bir ta'liktir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 792; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025, vr. 20b-25ª). 9. Sevâkıbü'l-enzâr fî evâʾili Menâri'l-envâr. Hanefî hukukçusu Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin usûl-i fıkha dair Menârü'l-envâr adlı eserinin ilk kısımlarının Arapça şerhidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035/5, vr. 31-37; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025, vr. 11b-18ª). 10. Hasmü'l-hilâf fi'l-mesh ʿale'l-hifâf. Ebüssuûd Efendi'nin, oğlu Mustafa Çelebi için yazdığı mest üzerine mesh ile alâkalı bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 876/1, vr. 1-12; Şehid Ali Paşa, nr. 2795, vr. 9597). 11. Risâle fî vakfi'l-arâzî ve baʿzı ahkâmi'l-vakf. Osmanlı arazi hukukunu, arazinin nasıl vakfedileceğini ve özellikle irsâdî vakıfları konu edinen bir risâledir. Bazı kütüphane kayıtlarına Risâle fî taksîmi'l-arâzî diye de geçen bu risâlenin Türkçe'si de vardır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1152,

vr. 156b-158[a]; Esad Efendi, nr. 3459/4, vr. 185-187, nr. 3785/19, vr. 116). 12. Risâle fî tescîli’l-evkaf. Özellikle nakit para vakıflarının tesciliyle vakfının tamamlandığını anlatmak için kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 835, vr. 7-17). 13. Risâle fî vakfi’t-tavâhîn ʿale’l-arzi’l-mevkufe li’l-gayr. Başkasına ait vakıf arazi üzerinde bulunan değirmenlerin vakıf yapılıp yapılmayacağının tartışıldığı bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 376/4, vr. 155-165). 14. Öşür Hakkında Risâle. Osmanlı vergi hukukunun şer‘î esaslarını açıklayan bu risâle Ahmet Akgündüz tarafından neşredilmiştir (Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, 95-104). Ebüssuûd Efendi ayrıca Burhâneddin el-Mergīnânî’nin meşhur eseri el-Hidâye’nin birçok bölümüne ta‘lik ve hâşiyeler yazmıştır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035, Şehid Ali Paşa, nr. 936/3, vr. 47-106, nr. 724/3, vr. 36; Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 706, vr. 9-13; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 299).

C) Dil ve Edebiyat. 1. Galatât-ı Ebüssuʿûd (Galatât-ı ʿAvâm).

Risâle fî tashîhi’l-elfâzi’l-mütedâvile beyne’n-nâs ve Sakatâti’l-ʿavâm adlarıyla da kaydedilen bu risâle halk arasında yanlış kullanılan bazı kelimelere dairdir (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3755/2; Tırnovalı, nr. 1865/3; Reşid Efendi, nr. 1053, vr. 4243; Şehid Ali Paşa, nr. 2768/3). Eser Mustafa Şevket tarafından şerhedilmiştir (İstanbul 1318). 2. el-Kasîdetü’l-mîmiyye (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3725, vr. 185-186; Şehid Ali Paşa, nr. 1390/11, vr. 181-186). Doksan küsur beyitten meydana gelen bu kasideye İzzeddin Abdülazîz ez-Zemzemî, Muslihuddîn-i Lârî ve Ümmüveledzâde’nin oğlu Ali Efendi nazîre, Abdurrahman Alemşah, Garsüddin Ahmed b. İbrâhim el-Halebî ve Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim el-Halebî gibi âlimler şerh yazmışlardır (Keşfü’z-zunûn, II, 1347, 1919; Atâî, II, 170, 178, 259). 3. el-Kasâʾidü’l-ʿArabiyye. Ebüssuûd Efendi’nin çeşitli Arapça kasidelerini toplayan bir mecmuadır (yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3741/9, vr. 297-308; Hâlet Efendi, nr. 799/27, vr. 327-329). 4. Kasîde fî risâi’s-Sultân Süleymân. Kanûnî’ye yazdığı Türkçe mersiyedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3507/2, vr. 8; Hacı Beşir Ağa, nr. 676/3, vr. 41-42). 5. Münşeât-ı Ebüssuûd. Ebüssuûd’un resmî mensur yazılarıdır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3291).

Ebüssuûd Efendi’nin ayrıca akaide dair Risâle fî beyâni’l-kazâ ve’l-kader (İstanbul 1764), tıbba dair Risâle li-ecli’t-tâûn (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 416/10, vr. 180-189) adlı iki risâlesiyle Vezir Semiz Ali Paşa’nın arzusu üzerine kaleme aldığı duanın önemini anlatan, bir mukaddime ve yedi babdan meydana gelen bir dua mecmuası vardır. Duânâme-i Ebüssuûd, Risâle fî ed‘iyeti’l-me’sûre, Risâle-i Mergube ve Mecmûa-i Deavât adlarıyla anılan bu eserde dualar sade bir dille Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1260, 1277, 1344).

BİBLİYOGRAFYA

Ebüssuûd Efendi, Risâle fî vakfi’l-menkul ve’n-nukud, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 676, vr. 156ª-165b; a.mlf., Öşür Risâlesi, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1036, vr. 33b-37ª; a.mlf., İrşâdü’l-ʿakli’s-selîm, Kahire, ts., I, 4; Ebüssuûd Efendi’nin Fetvası ve Çivizâde’nin Reddiyesi, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1177, vr. 158ª-161b; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 131 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 119-124; Birgivî, es-Seyfü’s-sârim fî ʿademi cevâzi vakfi’l-menkul ve’d-derâhim, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1581, vr. 218b-249b; Ayderûsî, Târîhu’n-nûri’s-sâfir ʿan ahbâri’l-karni’l-ʿâşir, Beyrut, ts., s. 215 vd.; Hısım Ali, el-ʿİkdü’l-manzûm fî zikri efâdıli’r-Rûm, Beyrut 1975, s. 440 vd.; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, Beyrut 1975, s. 206-207; Mecdî, Şekaik Tercümesi, I, 349-351; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 19ª; Selânikî, Târih (İpşirli), I, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekaik, II, 63, 71-78, 83, 88, 97-98, 170, 178, 183-188, 259, 275, 560; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 55 vd.; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., nr. 5959, vr. 166b vd.; Keşfü’z-zunûn, I, 509, 526; II, 898, 1347, 1480, 1826, 1919, 2036, 2040; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 401-402; Hezârfen, Telhîsü’l-beyân fî kavânîn-i Âl-i Osmân, İSAM Ktp., nr. 11301, vr. 142ª; Müstakimzâde, Devhatü’l-meşâyih (nşr. Ziya Kazıcı), İstanbul 1978, s. 23-24; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 81, 205; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 247; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XXVIII, 21; Sicilli Osmânî, I, 169-170; İlmiyye Salnâmesi, s. 376-386; Vâmık Şükrü, Târîh-i Evkaf-ı Ümem, İÜ Hukuk Fakültesi Ktp., IV, 139, 178, 212, 229,

299, 314, 331, 356, 392, 393, 395, 397, 398, 403, 415, 416, 417, 422, 437, 489, 720; VI, 127, 516, 640, 658, 676, 741; VII, 382; Mecmuâ-i Âsâr, İstanbul 1914, I, 401-402; Cevdet Bey, Tefsir Tarihi, İstanbul 1927, s. 140 vd.; Ergun, Türk Şairleri, III, 1198, 1204; Danişmend, Kronoloji, II, 417-418; V, 114-115; Barkan, Kanunlar, s. XL-XLI; H. Ritter, Ayasofya Kütüphânesinde Tefsir İlmine Ait Yazmalar (Arapça), İstanbul 1945, s. 78 vd.; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 235; Hüseyin Nihal Atsız, İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebüssuûd Bibliyografyası, İstanbul 1967; Abdullah Aydemir, Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu, Ankara 1968; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 28-34; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 652-665; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikâtında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 358 vd.; a.mlf., Osmanlı Kanunnâmeleri, İstanbul 1990-93, I; IV; VI, tür.yer.; İsmail Safa Üstün, Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteen Century (doktora tezi, 1991), University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies, tür.yer.; Suûd, "Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Merhumun Tercüme-i Hâli", Beyânü'l-Hak, sy. 42, İstanbul 1326, s. 931-933; sy. 43 (1328), s. 943-948; Yusuf Ziyâ Yörükân, "Bir Fetva Münasebetiyle Fetvâ Müessesesi-Ebüssuûd Efendi ve Sarı Saltuk", AÜİFD, I/2-3 (1952), s. 137 vd.; M. Tayyib Okiç, "Bir Tenkidin Tenkidi", a.y., II/2-3 (1953), s. 280 vd.; M. Tayyib Gökbilgin, "Ebüssuûd Fetvalarında ve XVI. Asır Şer'iyye Sicillâtında İsbât ve Şahâdet", İTED, III/3-4 (1976), s. 117-132; İsmail Cerrâhoğlu, "Ebüssuûd ve Tefsiri", Diyânet Dergisi, XIII/4, Ankara 1974, s. 195-203; Fahri Unan, "XV. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebüssuûd Efendi Ailesi", TY, XI/50 (1991), s. 25-29; Cavid Baysun, "Ebüssu'ûd Efendi", İA, IV, 92-99; J. Schacht, "Abu'l-Suᶜud", EI[2] (İng.), I, 152.

Ahmet Akgündüz

EBÜZZİYA, Velid

(ö. 1882-1945)

Gazeteci, yazar, matbaacı ve yayıncı.

Temmuz 1882'de İstanbul'da doğdu. Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in küçük oğludur. Tahsiline Bakırköy'de Behram Ağa İlkokulu'nda başladı (1891-1892), oradan Mektebi Sultânî'ye geçti (1893-1894). Babasının ve aynı okulun son sınıfındaki ağabeyi Talha'nın Konya'ya sürgün edilmeleri üzerine okuldan uzaklaştırılarak göz hapsine alındı (Nisan 1900). Beş yıl kadar süren bu hapis müddetinde geceleri duvardan atlayarak evlerinin bitişiğindeki Fransız Frerler Mektebi'ne devam etmek suretiyle Fransızca'sını ilerletti. Bir yandan da babasının Konya'dan mektupla verdiği edebiyat ve dil derslerini sürdürdü; kendi gayretiyle Arapça, Farsça ve Almanca öğrendi. Göz hapsinin son bulması üzerine tekrar Mektebi Sultânî'ye devam etmek istediyse de buna izin verilmeyince lise tahsilini Bakırköy'deki Fransız Saint Benoit Mektebi'nde tamamladı. Daha sonra İstanbul Dârülfünunu Hukuk Mektebi'ne girdi.

II. Meşrutiyet'in ilânı ile çıkarılan umumi af üzerine babasıyla ağabeyi sürgünden dönüp Ebüzziya Matbaası'nı yeniden kurma hazırlığı içinde iken Velid de mütercim olarak Düyûn-ı Umûmiyye'ye girdi, bu arada Hukuk Mektebi'ni tamamlayarak doktora yapmak üzere Paris'e gitti (Kasım 1910). Sorbonne Üniversitesi'nde hukuk doktorası yaparken bir taraftan da Sciences Politiques'e devam etti. İstanbul'a döndüğünde babasının çıkarmakta olduğu Yeni Tasvîr-i Efkâr gazetesinde çalışabilmek için o devrin önde gelen Fransız gazetelerinden Le Temps ve Le Figaro'da stajyer muhabir olarak çalıştı. Bu arada Sciences Politiques'ten mezun oldu, ancak doktorasını

tamamlayamadan İstanbul'a döndü ve babasının gazetesinde çalışmaya başladı (Ekim 1912). Babaları Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in ölümünden sonra iki kardeşten Talha idarî işleri, Velid de yazı işlerini üzerine alarak gazetenin yayımını devam ettirdiler.

Balkan Savaşı'nın bu en felâketli günlerinde bir yandan birbiri ardına değişen hükümetler, ilân edilen örfî idareler, İttihat ve Terakkî Fırkası ile Hürriyet ve İtilâf Fırkası arasındaki çekişmeler, öte yandan yeni patlak veren I. Dünya Savaşı ve uygulanmaya başlanan ağır sansür gazeteciliği çok güç ve tehlikeli bir hale getirmişti. Balkan Savaşı'nın başlangıcından I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar geçen devrede Tasvîr-i Efkâr on yedi defa kapatılmış, her defasında da o dönemde kapatılan gazetelerin başvurduğu bir tedbirle, ellerinde bulundurdukları yedek imtiyazlarla kapanan gazetenin adını değiştirerek yayına devam etmişlerdir. Bu müddet zarfında gazete Yeni Tasvîr-i Efkâr, Tasvîr-i Efkâr, Tasfîr-i Efkâr, Tesvîr-i Efkâr, Tefsîr-i Efkâr, İntihâb-ı Efkâr ve Hak isimleri altında yayımlanmıştır.

Mütareke'nin ilânı üzerine Trakya ve Anadolu'da başlayan mahallî direniş hareketlerinin sözcüsü durumuna gelen gazete Damad Ferid Paşa hükümetleriyle de mücadele etmiş, Velid ve Talha beyler arka arkaya İstanbul hükümetinin meşhur Nemrud Mustafa Dîvânıharbi'nde muhakeme edilmişlerdir. Memleketin parçalanmak istenmesi üzerine halkı galeyana getirmek için matbaalarında bastıkları beyannâmeler dolayısıyla Talha Bey tutuklanarak Bekir Ağa Bölüğü'nde hapsedilmiştir. İngilizler'in, Mütareke şartlarını çiğneyip İstanbul'u resmen işgal etmeleri ve Şehzadebaşı Karakolu'nda uyumakta olan silâhsız askerleri yataklarında süngüleyerek şehid etmeleri üzerine (16 Mart 1920) kanlar akan naaşlarının resimlerini çeken Velid Bey, bunları çoğaltıp gizlice Anadolu'ya göndererek halkı galeyana getirmeye çalışmış, resimleri götüren bir kişinin yakalanması üzerine İngilizler Velid Bey'i tutuklayıp Malta adasına sürgün etmişlerdir (23 Mart 1920). Bir yıl kadar sonra Malta sürgünleri arasında bulunan gazeteciler serbest bırakılınca Velid Bey de İstanbul'a döndü. Tasvîr-i Efkâr'ı çıkarmasına izin verilmeyince Tevhîd-i Efkâr adı altında yayımlamaya başladığı gazete ile gerek işgal kuvvetleri gerekse İstanbul'daki İngiliz taraftarları ile mücadeleye girişti. Tevhîd-i Efkâr bir taraftan Millî Mücadele hareketinin yayın organı haline gelirken diğer taraftan Velid Bey'in matbaasında kurduğu "Mim Mim grubu" yer altı teşkilâtı ile, işgal kuvvetlerinin Türk ordusundan toplayarak depolara doldurduğu silâh ve mühimmatı alıp Anadolu'ya kaçırmaya başladı. Büyük Taarruz'un yapılabilmesini sağlayan çok miktarda cephane bu teşkilât tarafından elde edildi; bunları Ladin adlı bir vapurla bizzat Velid Bey

İnebolu'ya götürerek Millî Müdafaa Vekili Refet (Bele) Paşa'ya teslim etti (18 Aralık 1921). Bu hizmetine karşılık kendisine Erkân-ı Harbiyye Reisi Fevzi Çakmak imzasıyla istiklâl madalyası verildi (22 Nisan 1922). Zaferden sonra Mudanya Mütarekesi'ne katılan tek gazeteci Velid Bey olduğu gibi Lozan barış müzakerelerinde de bulunarak gazetesine günü gününe gönderdiği yazılarla, Anadolu ve İstanbul'la ilgili Lozan'da oynanmak istenen oyunlar ve Türk delegelerinin çetin mücadelesi hakkında bilgi verdi.

O zamana kadar Anadolu hükümetiyle birlikte çalışmış olan Velid Bey, hiçbir hazırlık yapılmadan birdenbire cumhuriyet ilân edilmesinin yanlış bir hareket olduğuna dair şiddetli tenkit yazıları yazdı. Özellikle hilâfetin kaldırılmasının büyük bir hata olduğunu ve bu hatanın Türkiye'yi bütün İslâm âleminin mânen hâkimi durumundan çıkaracağını, o yıllarda hemen hepsi Batı devletlerinin müstemlekesi olan İslâm devletlerini siyaset âleminde tamamen başsız ve hâmisiz bırakacağını, bunun da Türkiye'yi büyük devletlikten çıkarıp sıradan küçük bir devlet haline düşüreceğini ısrarla belirten makaleler yayımlaması Ankara hükümetini rahatsız etti. Yine bu sırada alfabenin değiştirilmesi hakkında ileri sürülen fikirler aleyhinde neşriyat yapması bardağı taşıran son damla oldu. Bu esnada gazetede Ağa Han'ın hilâfet hakkında yazdığı bir makalesi yüzünden (24 Kasım 1922) Velid Bey "hıyânet-i vataniyye" ithamı ile tutuklandı ve İstanbul'a gönderilen özel bir İstiklâl Mahkemesi heyetine teslim edildi (9 Aralık 1923). Ancak vatana yaptığı hizmetler sebebiyle, ayrıca İstiklâl madalyası sahibi olduğu için mahkeme sonunda beraat etti. Velid Bey'in, hükümetin yanlış bulduğu icraatını şiddetli makalelerle tenkide devam etmesi üzerine, o sıralarda doğuda patlak veren Şeyh Said isyanı dolayısıyla (11 Şubat 1925) çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile (4 Mart 1925) Tevhîd-i Efkâr kapatıldı. Kendisi de Şeyh Said isyanına sebep olmakla suçlanarak tutuklandı ve Diyarbakır'da bulunan İstiklâl Mahkemesi'ne gönderildi (12 Mart 1925). Aynı şekilde suçlanan, İstanbul ve Adana'da muhalefette bulunan başka gazeteler de kapatıldı, yazarları tutuklanıp aynı mahkemeye gönderildi. Diyarbakır'da başlayan mahkeme Elazığ'a nakledilerek devam etti; suçsuz bulunan gazetecilerin hepsi beraat etti. Ancak beraat kararı şartlı oldu; Velid Bey'den başka diğer bütün gazetecilerin hayatları boyunca bir daha gazetecilik yapmaları yasaklandı. Velid Bey, bu ağır ve haksız şarttan istisna edilmesine rağmen gazetesini tekrar yayımlamadı, bir çeşit inzivaya

çekilerek matbaasıyla meşgul oldu. Tutuklanmadan önce İstanbul'da yeni kurulmuş olan Türk Matbuat Cemiyeti başkanlığına seçilmiş olduğu halde yapılan teklifleri reddederek burada tekrar görev almadığı gibi 1924-1925 yıllarında bulunduğu İstanbul Belediyesi Şehir Meclisi üyeliği görevine de devam etmedi. Atatürk'e karşı suikast teşebbüsü ortaya çıkarılınca (15 Haziran 1926) hükümetin muhalif olarak tesbit ettiği tanınmış kimselerle beraber Velid Bey de tutuklanarak Ankara İstiklâl Mahkemesi'ne gönderildi, ancak ilk sorgusundan sonra serbest bırakıldı.

Velid Bey 11 Haziran 1934'te Zaman adıyla bir gazete çıkararak tekrar gazeteciliğe başladı. Ancak burada da tek parti idaresinin ağır baskısı yüzünden dilediği gibi yazı yazamadığı için gazeteye rağbet sağlayamadı; ayrıca gazetenin iki defa kapatılması üzerine yayın hakkını devrederek matbaası ile meşgul olmaya devam etti. Bu ikinci inziva dönemi altı yıl sürdü; aile gazetesini yeniden çıkarmaya karar veren ağabeyi Talha Bey'in oğlu Ziyad Ebüzziya'nın yayımlamaya başladığı Tasvîr-i Efkâr'da (2 Mayıs 1940) başmakale ve Selim Sabit takma adıyla günlük siyasî yazılar yazdı. Velid Bey'in tekrar gazeteciliğe başlaması hükümetçe hoş karşılanmadı ve gazete daha yayımının ilk haftasında on gün tatil edildi. II. Dünya Savaşı'nın en hareketli günlerinde hükümet çeşitli vesilelerle arka arkaya Tasvîr-i Efkâr'ı kapatmaya devam etti; nihayet gayri resmî olarak, "Velid Bey yazı yazmaktan vazgeçmezse gazete tamamen kapatılacaktır" tehdidi üzerine gazeteye yazı yazmaktan vazgeçti. Velid Bey 12 Ocak 1945 tarihinde öldü.

Geniş bir kültüre ve ansiklopedik bilgiye sahip olan Velid Bey inançlarından fedakârlık etmeyen, kanaatlerini ne pahasına olursa olsun yılmadan müdafaa eden, memleket meselelerinde asla müsamaha göstermeyen, son derece çalışkan bir kimse idi. Ülkenin ancak dinine, geleneklerine ve aile mefhumuna bağlı kalarak yükselebileceğine inanıyordu. Aynı zamanda her türlü ilmî ve fikrî yeniliğe taraftardı. Kendisine yapılan menfaat tekliflerinde olduğu gibi en ağır baskı ve tehditler karşısında da fikir ve kanaatlerinden asla vazgeçmemiştir.

Tam anlamıyla gazeteci olarak doğmuş bulunan Velid Bey Türkiye'de çağdaş gazeteciliği kurmuştur. Paris'teki gazetecilik stajında mesleğin bütün inceliklerini kavramış, bunları daha sonra kendi gazetesinde başarıyla

uygulamıştır. Türk basınında fotomuhabirliğini ihdas eden, olayları fotoğraflarla görüntüleyip sunan, idarehanede karanlık oda ve klişehane kuran odur. Yine olayların temsilî resim ve karikatürlerle verilmesi âdeti de onunla başlamıştır. Memleketin tanınmış birçok gazetecisinin yetiştiği Tasvîr-i Efkâr ve daha sonra Tevhîd-i Efkâr Türk matbuatında başlı başına bir gazetecilik okulu sayılır. Velid Bey'in önemli hizmetlerinden biri de Millî Mücadele sırasında gazetesine topladığı devrin güçlü kalemlerine hamasî yazılar yazdırması ve tanınmış ressamlara çizdirdiği hamasî desenlerle halkın zafere olan inancını arttırarak onlara mânevî kuvvet vermiş olmasıdır.

Ebüzziya Matbaası'nda yayıncılığa başlayan Velid Bey, gazetecilik yapması yasaklanınca daha önce babasının yayımladığı Takvîm-i Ebüzziyâ'yı 1943'ten itibaren tekrar çıkarmaya başlamıştır. Yine bu sırada Fen ve Sanat Halk Ansiklopedisi adıyla fasikül halinde bir eserin yayımına başlamış, ancak vefatı üzerine eser ilk ciltten sonra yarım kalmıştır.

Velid Bey "eau forte" denilen çini mürekkebi kullanarak tarama usulüyle resim yapmakta ve bilhassa portre resmetmekte usta idi. Matbaasında bastığı kendi eserlerinde ve babasının takvimlerinde bu tarz resimleri vardır. Ayrıca kûfî hatta ve bilhassa arabesk tezyinatta usta olup matbaasında basılan eserlerin kûfî hatla olan yazılarını kendisi yazmıştır.

Eserleri. Şarlok Holmes'in Sergüzeştleri (Conan Doyle'den trc., İstanbul 1328 r.); Delik İğne (Conan Doyle'den trc., 1910); Kuyruklu Yıldızlar ve Halley Kevkeb-i Gîsûdârı (İstanbul 1328 r.); Girid, Mâzisi, Hali, İstikbali (bir heyet tarafından hazırlanmıştır, İstanbul 1328 r.); Tayyârecilik, Mâzisi, Ehemmiyeti, Terakkiyât-ı Hâzırası, İstikbali (2. bs., İstanbul 1329 r.); Türkiye Demiryolları Cep Atlası (İstanbul 1931); Takvîm-i Ebüzziyâ (1943-1945 yıllarına ait ansiklopedik duvar takvimi); Fen ve Sanat Halk Ansiklopedisi (İstanbul 1945).

BİBLİYOGRAFYA

Nevsâl-i Millî, İstanbul 1345/1924, s. 315-322; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 109; Âsım Us, Gördüklerim, Duyduklarım, Duygularım, İstanbul 1964, II, 89-92; Cemal Kutay, Bilinmeyen Tarihimiz, İstanbul 1974, II, 291-365; Feridun Kandemir, “Cumhuriyetten Günümüze Siyasî Hadiselerin İç Yüzü”, Son Saat, 15-21, 26-31 Ekim 1950; “Cemalettin Saraçoğlu’nun Hatıratı”, Yirminci Asır, sy. 147, 149, 160, İstanbul 1955; Eşref Edip, “Sebîlürreşâd’ın Romanı: Sebîlürreşâd İstiklâl Mahkemelerinde”, Sebîlürreşâd, XII, İstanbul 1959, s. 111, 281-283, 305-306, 325-326, 340-341, 354-355, 367-368; XIII, 24-25, 51, 71-72, 109; XIV (1962), s. 250, 281-283, 293, 316, 331-332, 361; Cihad Baban, “Ebüzziya Velid”, Meydan Dergisi, sy. 553-555 (Ocak 1978); Ragıp Pıgar, “Abdurrahman Velid Ebüzziya”, Yeni Defne, II/13, İstanbul 1982, s. 21-24; R. Ekrem Koçu, “Ebüzziya (Velid)”, İst.A, IX, 4867-4869; TDEA, II, 417-418.

Ziyad Ebüzziya

EBÜZZİYA, Ziyad

(ö. 1911-1994)

Gazeteci, yazar, fikir ve siyaset adamı.

İstanbul'da doğdu. Tanzimat döneminin önde gelen gazeteci ve yazarlarından Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in torunu, gazeteci Talha Ebüzziya'nın oğludur. İlk ve orta öğrenimini Galatasaray Lisesi'nde (1924-1933), yüksek öğrenimini İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde tamamladı (1936). Gazeteciliğe 1933 yılında amcası Velid Ebüzziya'nın çıkardığı Zaman gazetesinde başladı. Daha sonra Tasvîr-i Efkâr'da Velid Ebüzziya ile birlikte çalıştı (1940-1945). Velid Bey'in ölümünden sonra Cihat Baban'la birlikte aynı gazeteyi Tasvir adıyla çıkardı (1945-1949). Demokrat Parti taraftarı olarak yayın yapan Tasvir on yedi defa kapatıldı ve otuz beş defa mahkemeye verildi. 1946 seçimlerine Demokrat Parti'den Konya adayı olarak katıldı. Seçime hile karıştırılınca kazanamadı. 1933'ten 1947 yılına kadar hissedarı olduğu Matbaa-i Ebüzziyâ'nın müdürlüğünü de yürüten Ziyad Ebüzziya aynı yıl tedavi için İsviçre'ye gitti. Ayrıca 1946-1956 yılları arasında akşamları yayımlanan Son Saat gazetesini kurarak idaresini üstlendi. 1950 seçimlerini kazanıp Demokrat Parti'den Konya milletvekili oldu. Milletvekilliği 1954 döneminde de devam ederken "isbat hakkı" krizinde on dokuzların elebaşılarından biri olarak partiden ihraç edildi (1955). Bunun üzerine Hürriyet Partisi'ni kurarak 1957 seçimlerine katıldı, ancak kazanamadı. Milletvekili olduğu 1950-1957 yılları arasında Dünya Parlamenterler Birliği, Avrupa Parlamenterler Birliği ve Avrupa Konseyi üyeliklerinde bulundu. 1958-1960 yılları arasında da Avrupa Konseyi Kalkınma Fonu'nda Türkiye temsilcisi olarak çalıştı.

Fransızca, Almanca ve Rumca bilen Ziyad Ebüzziya, daha öğrenciyken Türkiye İş Bankası ve Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası'nda görev aldı (1934-1935). Robert College'de Türkçe, tarih, coğrafya öğretmenliği yaptı (1938-1943). Orta Doğu Teknik Üniversitesi kurucu ve mütevelli heyeti üyeliği görevinde bulundu (1955-1960). İstanbul Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu'nda öğretim görevlisi olarak çalıştı (1979-1985). Türk

Kültürüne Hizmet Vakfı'nın kurucuları arasında yer aldı. Beyoğlu GEN Kitap Sarayı, GEN-AR Sanat Galerisi ve Kulübü'nün de kuruculuğunu ve idareciliğini yaptı. Gazeteciliği fiilen bıraktıktan sonra haftalık Yeni Düşünce ve günlük Zaman gazetelerine (1988-1989) fikrî ve siyasî yazılar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne basın tarihiyle ilgili maddeler yazdı. Uzunca süren bir hastalığın ardından 26 Mayıs 1994 günü öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Bir İstanbul efendisi olarak tanımlanan ve Galata Sarayı Mektebi Sultânîsi'nin devamı olduğu için Galatasaray Lisesi mezunu olmakla övünen Ziyad Ebüzziya gazeteci, tarihçi ve siyasetçi sıfatı

dile birçok önemli olayı gördüğünden yakın tarih hakkında değerli bilgilere ve ayrıca zengin bir arşive sahipti. Tedavi maksadıyla yurt dışında bulunduğu sırada, II. Dünya Savaşı'ndan sonra İtalya'da Amerikan ve İngiliz toplama kamplarında tutulan dış Türkler'den 3000 kadarının Türkiye'ye gelmesini sağladı. Türk-İslâm dünyasındaki gelişmeleri günü gününe takip eder, yazılarında Batı'nın Türk-İslâm âlemi karşısındaki iki yüzlü politikasını ortaya koyarak Türk devlet adamlarının bu duruma ses çıkarmayan ürkek politikalarını eleştirirdi. Ziyad Ebüzziya son yıllarda, Ayasofya'nın düzme evraklarla müze haline getirildiğini ispat edip tekrar cami olarak ibadete açılması gerektiğini ısrarla savunmuş, ayrıca harf devriminin kültür hayatımızda açtığı derin yaraların eski harflerin öğrenilmesiyle giderilebileceği üzerinde önemle durmuştur. Gençlerle birlikte çalışmayı, onlara yol göstermeyi seven Ziyad Ebüzziya, zengin kütüphanesini özellikle genç araştırmacıların istifadesine sunmakla da tanınmıştır. Ziyad Ebüzziya kitap yayımcılığıyla da ilgilenmiş ve 1943 yılında Tasvir Neşriyat'ı kurarak elliden fazla kitap yayımlamıştır.

Eserleri. Ziyad Ebüzziya kendi kurduğu Tasvir Neşriyat'ın yayımları arasında imzasız olarak çıkardığı Nasreddin Hoca Fıkraları (İstanbul 1943); Mussolini Kimdir? Faşizm Nedir? (İstanbul 1943); Rousseau Kimdir? Liberalizm Nedir? (İstanbul 1943); Salazar Kimdir? Korporatizm Nedir? (İstanbul 1944); Rooswelt Kimdir? New Deal Nedir? (İstanbul 1944); Machiavel Kimdir? Makyavelizm Nedir? (İstanbul 1944); Bektâşi Fıkraları (İstanbul 1944); Karanlıkta Bir Çığlık (roman, İstanbul 1945) adlı halk tipi kitapları dışında, büyük babası Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in yakın

tarihimizin en önemli kaynaklarından olan Yeni Osmanlılar Tarihi adlı eserini birçok ilâve ve açıklamalarla yayıma hazırlamıştır (I-III, İstanbul 1973-1974). Ahmed Rızâ Bey'in La Faillité morale de la politique occidentale en orient (Paris 1922) adlı eserini açıklama ve notlarla Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı (İstanbul 1982) ismiyle tercüme etmiştir. Bu tercüme The Moral Bankruptcy of Western Policy Toward the East (Ankara 1988) adıyla İngilizce'ye çevrilerek Kültür Bakanlığı'nca yayımlanmıştır. Ziyad Ebüzziya'nın kendi imzasını taşıyan tek telif eseri, Sahir Kozikoğlu ile birlikte kaleme aldığı Galatasaray 1922-1933 Tarihçesi ve 1933 Yılı Mezunlarının Elli Yılları (İstanbul 1986) adlı kitaptır.

Bunların dışında, 1946-1970 yılları arasında yirmi beş cildi bulan Ansiklopedik Ebüzziya Duvar Takvimi'ni de çıkaran Ziyad Ebüzziya çeşitli yayın organlarında kendi adıyla veya Z. E., Zahid Turhan, Selim Sabit, M. Kara takma adlarıyla makaleler yazmış, bazı ilmî toplantılara katılarak yakın tarih ve kültür konularında tebliğler sunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

"Ziyad Ebüzziyâ ile Bir Sohbet" (haz. H. Emin Öztürk – Coşkun Yılmaz), İslâm, sy. 116, İstanbul Nisan 1993, s. 48-50; Tahsin Gökmen, "Gözleri Açık Gitti", Türkiye, İstanbul 28 Mayıs 1994, s. 8; Kemal Çapraz, "Türk Basınının Üstadı Tarihçi Yazar ve Siyasetçi Ziyad Ebüzziya'nın Ardından, Yirminci Asrın Şahidi", a.y., 5 Haziran 1994, s. 13; Tamer Korkmaz, "Ziyad Ebüzziyâ Dolu Dolu Yaşadı", Zaman, İstanbul 28 Mayıs 1994, s. 3; M. Zeki Kuşoğlu, "Mevtin Sana Hande Bize Mâtem Oldu", a.y., 28 Mayıs 1994, s. 11; Süleyman Ünal, "Ziyad Ebüzziyâ", a.y., 28 Mayıs 1994, s. 9; A. Halûk Dursun, "Ziyad Bey Niçin İstanbul Efendisi Olamadı?", a.y., 1 Haziran 1994, s. 3; İsmail Kara, "Bir Kitap Okuma ve Kültür Aşığı Ziyad Bey de Hakk'a Yürüdü", a.y., 20 Haziran 1994, s. 11; Orhan Koloğlu, "Ebüzziya Ailesinin Son Temsilcisi", TT, sy. 127 (1994), s. 57; Muhsin Karabay – Mehdi Ergüzel, "Ziyad Ebüzziya ile Röportaj", Türk Edebiyatı, nr. 249, İstanbul 1994, s. 31-35; "Ebüzziyâ, Ziyad", TDEA, II, 421 (maddenin

yazımında, Ziyad Ebüzziya’nın İSAM Kütüphanesi’ne verdiği otobiyografisinden faydalanılmıştır).

Mustafa Uzun

EBÜZZİYÂ MEHMED TEVFİK

(ö. 1849-1913)

Gazeteci, matbaacı, mütercim ve yeni edebiyatın yayılıp tutunmasında hizmetleri geçen yayımcı.

İstanbul Sultanahmet'te dünyaya geldi. XIII. yüzyılda Horasan'dan gelip Konya'nın Koçhisar (bugün Ankara'ya bağlı) kasabasına yerleşen ve kasabaya Şereflikoçhisar adını veren Şereflü aşiretinden Atçeken (Esbkeşân) Hacı Hasanoğlu ailesindendir. Babası Maliye Sergi Kalemi memurlarından Hasan Kâmil Efendi'dir. İlk tahsiline Sultanahmet'te Cevrî Kalfa Sıbyan Mektebi'nde başladı. 1857'de babasının ölümü üzerine "peder-mânde" denilen usule göre onun yerine aynı daireye memur olarak alındı. On yedi yaşına kadar Maliye'nin çeşitli kalemlerinde çalıştı, buradan Şûrâ-yı Devlet ikinci sınıf mülkiye mülâzımlığına getirildi (Haziran 1868). Maliye'de iken aynı kalemde memurluk yapan Abdülhak Hâmid ile beraber Hacı Edhem Paşazâde Kadri Bey'den Arapça, Farsça ve edebiyat dersleri aldı. Bu arada Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye tarafından verilen halka açık derslere devam etti. 1864'te Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'te çalışmaya başlayan Ebüzziyâ, gazetedeki bir yazı dolayısıyla önce Nâmık Kemal, onun vasıtasıyla da Şinâsi ile tanıştı ve Tasvîr-i Efkâr gazetesine geçti; daha sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ne girdi (1866). Yeni Osmanlılar Tarihi'nde kendisinin cemiyete ne zaman girdiğini, kimlerle münasebette bulunduğunu uzun uzadıya anlattığı halde Fevziye Abdullah Tansel, Mayıs 1867'de hükümetin cemiyetin varlığından haberdar olmasıyla birlikte cemiyet mensuplarından bir kısmının Avrupa'ya kaçmaları veya sürgüne gönderilmeleri sırasında Ebüzziyâ'nın İstanbul'da kalabilmesinin, onun gerçekten cemiyete dahil olup olmadığı hususunda şüphe uyandırdığını kaydetmektedir (İA, IV, 100). Ancak Yeni Osmanlılar Tarihi'ni açıklama ve notlarla yayımlayan Ziyad Ebüzziya, Tansel'in bu düşüncesini, hareketin içinde bulunan ve eserin tefrika edildiği yıllarda hayatta olan Yeni Osmanlılar'ın adlarını sayarak yazılanlara itiraz etmemelerini delil gösterip reddetmektedir (III, 343-344). M. Kaya Bilgegil de fikir hayatımızda çeşitli yönlerden hususi bir yeri olan Ebüzziyâ Tevfik'in, bir zaman kendisini Yeni

Osmanlılar Cemiyeti'nin önemli üyelerinden biri gibi gösterirken başka bir zaman Avrupa'daki Genç Türkler'i ağır bir dille itham etmekten çekinmediğini ileri sürmektedir (Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II, s. 163).

Yirmi yaşlarında Terakkî gazetesinin yazı işleri müdürü olan Ebüzziyâ böylece gazetecilik hayatına başladı. Gazetenin ilâveleri olarak Terakkî Muhadderât adlı ilk kadın dergisiyle Terakkî Eğlencesi

ve Letâif-i Âsâr adıyla iki mizah dergisi yayımladı. Daha sonra Hakaiku'l-vekāyi' gazetesinde, Diyojen, Çıngıraklı Tatar ve Hayal dergilerinde çalıştı. Ebüzziyâ'nın bu sırada kendi adıyla neşrettiği bir kısım yazıları hükümette rahatsızlık uyandırdığından Şûrâ-yı Devlet'teki görevine son verildi (Şubat 1872).

Şinâsi'nin ölümü üzerine Tasvîr-i Efkâr Matbaası satılığa çıkarılmış, aynı günlerde ülkede meşrutiyet fikirlerini yaymak için bir gazete yayımlatmayı düşünen Mustafa Fâzıl Paşa bu matbaayı alarak Yeni Osmanlılar Cemiyeti kurucularına hediye etmişti. Nâmık Kemal ile Menâpirzâde Nûri ve Kayazâde Reşad beylerin haklarından feragat etmeleri üzerine Ebüzziyâ matbaanın sahibi oldu; kısa bir süre sonra Nâmık Kemal'in başmuharrirlik yaptığı İbret gazetesi de burada yayımlanmaya başlandı (Haziran 1872). Okuyucu kesiminden büyük ilgi gören İbret'in tirajının kısa zamanda süratle yükselmesi Mahmud Nedim Paşa hükümetini ürküttü ve gazete henüz 19. sayısında iken dört ay süreyle kapatıldı (Temmuz 1872). Hemen arkasından İbret'in sahiplerinden Nûri Bey Ankara mektupçuluğuna, Reşad Bey Bilecik kaymakamlığına gönderildi. Ebüzziyâ da İzmir'de yeni kurulan Muhâkeme-i Kebîre-i Merkeziyye başkâtipliğine tayin edilerek İstanbul'dan uzaklaştırılmak istendi. Ancak Ebüzziyâ harcırahını almak bahanesiyle hareketini geciktirirken sadâret değişikliği oldu; Mahmud Nedim Paşa'nın yerine getirilen Midhat Paşa'nın sadâreti sırasında İzmir mahkemesi lağvedildiğinden Ebüzziyâ sürgünden kurtuldu. Midhat Paşa İbret'in geri kalan cezasını affederken, öte yandan gazetenin temel direği olan Nâmık Kemal'i Gelibolu'ya mutasarrıf tayin etmekle İbret'i meflûç bırakmış oldu. Bunun üzerine Ebüzziyâ Sirâc adı altında tek başına bir gazete çıkarmak için müracaatta bulunduysa da bunun Midhat Paşa tarafından reddedilmesi karşısında Hadîka adlı bir ziraat gazetesinin

imtiyazını aldı. Midhat Paşa'nın sadâretten azli üzerine bunu siyasî bir gazete halinde yayımlamaya başladı (Kasım 1872). Aynı zamanda Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda da kitaplar neşretmeye devam ediyordu.

Hükümet, Nâmık Kemal'in de birçok önemli yazısının yayımlandığı Hadîka'da neşredilen yazıları aşırı bulup gazeteyi 56. sayısından itibaren iki ay süreyle kapatınca, Ebüzziyâ'nın yayıma devam edebilmek için Cüzdan adıyla çıkardığı dergi daha ilk sayısında hem toplatılıp imha edildi hem de kapatıldı (Şubat 1873). Bu arada Gelibolu mutasarrıflığından azledilen Nâmık Kemal ile Ankara mektupçuluğundan azledilen Nûri Bey İstanbul'a dönmüş ve tekrar İbret'te yazmaya başlamışlardı. Cüzdan'ın kapatıldığının ertesi günü İbret de 110. sayısında bir ay süreyle tekrar tatil edildi. Yeni hükümet daha önce Sirâc için istenen yayın iznini verince Ebüzziyâ bu defa Sirâc'ı yayımlamaya başladı (Mart 1873). 1 Nisan 1873'ten itibaren Nâmık Kemal'in Vatan yahut Silistre adlı piyesi Güllü Agop Tiyatrosu'nda sahneye konmuş, seyirciden gördüğü büyük ilgi üzerine temsiller tekrar edilmeye başlanmıştı. Yine aynı günlerde Nâmık Kemal ve piyesi hakkında İbret'te sitayişkâr yazılar yayımlanması ve Ebüzziyâ'nın Sirâc'da, maaşlarını alamadıkları için yürüyüş yapan tersane işçilerini haklı bulan makaleler yazması üzerine, "Yeni Osmanlılar canlanıyor" endişesiyle Sirâc ve İbret hükümet tarafından tekrar kapatıldı (5 Nisan 1873). Ardından da "muzır neşriyat"ta bulundukları gerekçesiyle Ebüzziyâ ile Ahmed Midhat Efendi Rodos'a, Nâmık Kemal Magosa'ya, Menâpirzâde Nûri ve Bereketzâde İsmâil Hakkı Bey de Akkâ'ya sürgüne gönderildi (10 Nisan 1873).

Ahmed Midhat Efendi ile beraber Rodos'ta kale hapsinde tutulan Ebüzziyâ, bir süre sonra adanın mutasarrıfı Mâşuk Paşa'nın yardımıyla kütüphaneye gitme izni aldı. Geçimini sağlayabilmek için de hapishanede hazırladığı yazıları İstanbul'da daha önce matbaasını teslim ettiği Şemseddin Sâmi'ye göndererek kendi matbaasında Muharrir adıyla bir dergi yayımlatmaya başladı (Kasım 1875). Bu tarihe kadar yazılarında Mehmed Tevfik imzasını kullanırken, bir mahpus ve sürgünün kendi adıyla yazı yazması yasak olduğundan, bundan sonra büyük oğlu Ziyâ'ya nisbetle Ebüzziyâ takma adını kullanmaya başladı. 31 Mayıs 1876'da ilân edilen genel afla İstanbul'a döndükten sonra gazetelere verdiği ilânlarda (30 Haziran 1876) bundan böyle bu takma adı isim olarak kullanacağını açıkladı. Bu isim daha

sonra ailesine soyadı oldu.

Rodos'ta iken, Türk nesrinin geçirdiği gelişmeyi göstermek üzere Batılı tarzda ilk edebiyat antolojisi olan Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'yi hazırladı. Bu arada Ahmed Midhat Efendi ile beraber, ülkemizde Batı tarzında eğitime başlayan ilk okul niteliğindeki Medrese-i Süleymâniyye'yi kurdu (1876). İstanbul'a döndükten sonra II. Abdülhamid'in hazırlattığı Kanûn-ı Esâsî çalışmalarına katıldı; aynı zamanda sarayda kurulması tasarlanan Cem'iyyet-i Mütercimîn'e de dahil edildi. Meşrutiyet'in ilânı, Meclisi Meb'ûsan'ın açılması, 93 Harbi, bunun ardından meclisin tekrar kapatılması ve Kanûn-ı Esâsî'nin yürürlükten kaldırılmasıyla meşrutiyete bel bağlayan devrin aydınlarının muhalefeti, II. Abdülhamid idaresini bunları çeşitli memuriyetlerle İstanbul'dan uzaklaştırmaya yöneltti. Devrin diğer bir kısım yönetim muhalifleri gibi Ebüzziyâ da Bosna mektupçusu olarak İstanbul dışına çıkarıldı. Bosna'da vilâyet gazetesinin idaresini ve yayımını üzerine aldı; bu arada Bosna Vilâyeti Salnâmesi'nin 13. sayısını çıkardı (1295/1878). Ebüzziyâ'nın buradaki görevi, Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından geçici olarak işgaline kadar sürdü. İstanbul'a dönünce yeni bir matbaa kurmaya çalışırken bir yandan da Salnâme-i Ebüzziyâ adıyla bir almanak hazırladı (Mart 1879); ancak eser daha matbaada iken gelen bir emirle imha edildi (bugün elde sadece üç nüshası mevcuttur).

Ertesi yıl, 1900'de Konya'ya sürgüne gönderilinceye kadar düzenli olarak yayımladığı salnâmelerin neşrine başladı. Aynı günlerde, Tanzimat devri edebiyatçılarının önemli bir neşir vasıtası olan Mecmûa-i Ebüzziyâ'yı yayım hayatına koydu (Mayıs 1880). Almanya'dan getirttiği yeni makinelerle kurduğu matbaasında kitap yayımlamaya da devam eden Ebüzziyâ, halka okuma alışkanlığı kazandırmak amacıyla Universal Bibliothek neşriyatını örnek alarak Kitâbhâne-i Meşâhîr ve Kitâbhâne-i Ebüzziyâ isimleri altında, içinde kendi eserleriyle Şinâsi ve Nâmık Kemal'in eserlerinin de bulunduğu telif ve tercüme 100'den fazla cep kitabı yayımladı. Bu arada fasiküller halinde Lugat-ı Ebüzziyâ'yı neşre başladı (1888).

Israrlı talepleri üzerine II. Abdülhamid tarafından Mektebi Sanâyi müdürlüğüne getirilen (Kasım 1891) Ebüzziyâ, aynı zamanda devrinin önde gelen bir kûfî hattatı ve arabesk süsleme sanatçısıdır. Yıldız Sarayı'nın

salon tezyinatıyla Yıldız Camii'nin tezyinatı ve levhaları da Ebüzziyâ'ya yaptırılmıştı. Ayrıca padişahın kendi eliyle imal ettiği muhtelif ahşap eserlere işlediği "Abdülhamid" amblemleri de onun istifidir. Ancak mektepte

yenilikçi birtakım faaliyetleri ve ders vermek için Avrupa'dan bazı sanatkâr ustalar getirtmesi üzerine aleyhinde bir jurnal verildi ve okul müdürlüğünden alınarak Şûrâ-yı Devlet üyeliğine getirildi (Aralık 1892). Burada mümkün olduğu kadar politikadan uzak durmaya çalıştı; Servet, Ma'lûmat, Hazîne-i Fünûn, İrtika, Musavver Fen ve Edeb gibi dergi ve gazetelerde değişik konularda yazılar yazdı. Buna rağmen 1893-1900 yılları arasında on defa tutuklandı; nihayet verilen jurnaller üzerine oğlu Talha ile beraber Konya'ya sürgüne gönderildi (Nisan 1900). Sekiz yıldan fazla süren bu sürgün hayatı boyunca matbaası mühürlenip kapatıldığından Almanya'dan getirttiği makinelerle deposundaki kitaplar büyük ölçüde zarar gördü. Sürgün yıllarında Konya vilâyet gazetesine imzasız yazılar yazdı, aynı zamanda kurduğu bazı özel tezgâhlarda halı dokumacılığıyla meşgul oldu.

II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine çıkarılan genel afla İstanbul'a döndü (Temmuz 1908). Bu dönemde fiilen politikaya atılarak İttihat ve Terakkî Fırkası'na girdi; seçimlerde Konya vilâyetinden aday oldu ve Antalya sancağından mebus seçildi. Bu arada matbaasını yeniden faaliyete geçirdi, Mecmûa-i Ebüzziyâ'yı tekrar yayımlamaya başladı. Kendisi Konya'da iken ölen, Yeni Osmanlılar'ın yakın dostu Fransız gazeteci G. Giampiétri'nin Le Courrier d'Orient adlı gazetesini Fransızca olarak neşretmeyi sürdürdü (Nisan 1909). Bu arada Şinâsi'nin vârislerinden Tasvîr-i Efkâr gazetesinin imtiyazını satın alarak bunu Yeni Tasvîr-i Efkâr adıyla çıkarmaya başladı (Mayıs 1909). 31 Mart Vak'ası'nı takip eden günlerde Hareket Ordusu'nun İstanbul'a girişi, Sultan Abdülhamid'in hal'i, İttihat ve Terakkî ile Hürriyet ve İtilâf fırkalarının kıyasıya mücadeleleri sırasında ilân edilen örfî idare günlerinde çıkarmakta olduğu gazete defalarca kapatıldı. Ebüzziyâ her defasında isim değiştirerek gazetesini yayımlamaya devam etti. Zaman zaman tutuklandı, matbaası mühürlendi ve hapse atıldı. Bâbıâli Baskını ile iktidara geçen yeni hükümetçe serbest bırakıldığının ertesi günü evine dönerken Kadıköy vapurunda öldü ve Bakırköy Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi (27 Ocak 1913).

Basın yayın, gazete ve matbaa tekniği gibi birçok alanda ülkeye çeşitli yenilikler getiren Ebüzziyâ Tevfik, bir edebî şahsiyet olmaktan ziyade Tanzimat devrinin önemli isimlerini sonraki nesillere tanıtan ansiklopedik bilgiye sahip bir yayımcıdır. Ebüzziyâ zihniyet bakımından, bir milletin ancak gelenek ve göreneklerine, millî ve dinî inançlarına bağlı kalarak ve faydalı her türlü yeniliği benimseyerek gelişebileceğine inanan muhafazakâr bir Osmanlı aydınıdır. Asla yılmayan bir karaktere sahip olan Ebüzziyâ, hayatı boyunca cehaletle ve ülkeye zarar getirebilecek şeylerle mücadele etmiştir. Rodos ve Konya'daki sürgün hayatı, faaliyetlerinden şüphelenen devrin yöneticileri tarafından defalarca göz altına alınması, zaman zaman tutuklanması, matbaasının kapatılması ve hakkında verilen jurnaller onu yıldırmamış, hayatı boyunca doğru bildiklerini söylemekten çekinmemiştir. Yaşadığı dönemde, Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını önlemek için devrin diğer aydınları gibi Ebüzziyâ da milliyetçilik ve Türkçülük ideolojileri yerine Osmanlılık bağına önem vermiş ve devletin hıristiyan dünyası karşısına müslüman unsurların çoğunluğu ile çıkabilmesi için sürekli olarak din birliğine ve Müslümanlık kavramına sarılmıştır. Ancak vatanın bütünlüğü ve selâmetinin esas itibariyle Türk unsurunun gelişip kuvvetlenmesiyle mümkün olabileceğini belirtmekten de geri kalmamıştır.

Cevrî Kalfa Sıbyan Mektebi'nden başka herhangi bir okula gitmediği halde kuvvetli azmi ve iradesi sayesinde kendi kendine iyi seviyede Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca ve Rumca öğrenmiş, edindiği geniş bilgi ve kültür sonucunda çıkardığı gazete ve dergilerle diğer yayın faaliyetleri devrinde tek başına bir mektep olmuştur.

Şiirleri yok denecek kadar az olan Ebüzziyâ'nın asıl faaliyet sahası nesirdir. Kuvvetli bir mantığa dayalı basit ve sade cümlelerle kurulu yazıları bugün de zevkle okunabilmektedir. Daha çok gazeteci hüviyeti ağır basan Ebüzziyâ'nın tiyatro yazarlığı, Nâmık Kemal ve arkadaşları gibi halk kitlelerini hürriyet fikrine ve yenilik düşüncelerine yöneltmek için bir vasıtadır. Hâtıra türündeki eser ve makaleleri ise Osmanlı Devleti'nin her bakımdan en karışık dönemiyle ilgili çeşitli sosyal, edebî ve siyasî olaylara ışık tutabilecek niteliktedir.

Ebüzziyâ Tevfik daha ilk yazılarında, asırlardan beri Türkçe'ye girmiş birtakım Arapça, Farsça kelime ve terkiplerle mücadele etmiş, devrin diğer yazarlarının müdafaa ettiği sade Türkçe ile güzel makale örnekleri vermiştir. 1869'da ilk defa Arap harflerini değiştirme fikrini ileri süren Leh mühtedisi gazeteci Hayreddin ile tartışmaya girmiş, maarifin ilerlemesinin bir sistem ve metot meselesi olduğunu, harfleri değiştirmekle eğitimde gelişme sağlanamayacağını söylemiştir. Böyle bir değişikliğin, yeni nesillerin asırlara dayanan kültür temelleriyle bağlarını koparacağını öne sürerek ileride Türk kültürü için büyük boşluklar doğuracağını savunmuştur (Terakkî, nr. 193-195, İstanbul 2-4 Ağustos 1869).

Gerek muhteva gerekse baskı tekniği bakımından türünün önde gelen örneği durumundaki takvimli, Batı'da "almanak" adı verilen ansiklopedik yıllıkları ilk defa Ebüzziyâ yayımlamış ve bu türün ülkede tanınmasında öncülük etmiştir.

On yedi yaşında gazeteciliğe başlayan Ebüzziyâ, Şinâsi ve Nâmık Kemal'le tanıştıktan sonra bilhassa onların etkisiyle ve basın yoluyla giriştiği fikir mücadelesini hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine yayın hayatına koyduğu Yeni Tasvîr-i Efkâr kısa zamanda Türkiye'nin en ciddi fikir gazetelerinden biri olmuş, gazete ölümünden sonra da çocukları Talha ve Velid Ebüzziya'nın elinde uzun yıllar bu durumunu muhafaza etmiştir.

Halkın uyanmasına ve kültür sahibi olmasına vesile teşkil edecek eserler basmak maksadıyla yayımcılığa başlayan Ebüzziyâ, özellikle Şinâsi ve Nâmık Kemal'in

eserlerini basarak bunların düşüncelerinin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Türkiye'de Batı tekniğiyle güzel ve temiz baskı yapma işini matbaasında yine o başlatmıştır. Yayımladığı eserlerle, Almanya'da 1889'dan beri düzenlenen milletlerarası sanat baskıları (édition de lux) yarışmalarına katılarak her yıl birkaç eseri dereceye girmiş ve bunlar Internationale Graphische MusterAustausch adlı yıllığa alınmıştır. Bu başarısından dolayı kendisine Fransa Devleti tarafından kültür hizmeti liyakat madalyası verilmiştir.

Devrinde kûfî hatta üstat sayılan Ebüzziyâ Tevfik bu yazı ile kendine has bir üslûp geliştirmiştir. O dönemdeki resmî ve özel kuruluşlara ait büyük binaların ekserisinde bulunan yazılarının çoğu harf devriminden sonra kazınmıştır. Bugün Arkeoloji Müzesi'nin giriş kapısı üstünde görülen "Müze-i Hümâyun" yazısı, Yıldız Camii'nin içinde kubbealtı çemberini çeviren kûfî hatla sûre-i Mülk, madalyonlar içindeki aşere-i mübeşşere isimleriyle mihrap üstündeki besmele ona aittir. Türk tarzı arabesk süslemede de zamanının başarılı bir sanatkârı olan Ebüzziyâ, Yıldız Sarayı'nın Muayede Salonu ile Yıldız Camii'nin içinde ve hünkâr mahfilindeki bir kısım arabesk süslemelere imzasını atmıştır. Ayrıca çini mürekkebiyle yaptığı "eau forte" denilen desenler ve sulu boya çalışmaları özel koleksiyonlarda bulunmaktadır.

Eserleri. A) Salnâme ve Takvimleri. 1. Salnâme-i Hadîka (İstanbul 1290). Türkiye'de çıkarılan ilk almanaktır. 2. Bosna Vilâyeti Salnâmesi (Saraybosna 1295). Tipografi ile basılan ilk il salnâmesidir. 3. Salnâme-i Ebüzziyâ (İstanbul 1296). Dağıtılmadan önce el konulup imha edilmiştir. İmha edilmesinin sebebi, muhtevasında yer alan olayların kronolojik listesinde II. Abdülhamid'in sürgüne gönderdiği Süleyman Paşa'nın sürgün tarihinin yer almış olmasıdır. 4. Salnâme-i Kamerî (İstanbul 1297). 5. Rebî-i Ma'rifet-Salnâme-i Ebüzziyâ (İstanbul 1297). 2. seneden itibaren Rebî-i Ma'rifet-Takvîm-i Ebüzziyâ (II-VIII, İstanbul 1299-1305), 9. seneden itibaren Nevsâl-i Ma'rifet-Takvîm-i Ebüzziyâ (IX-XI, İstanbul 1306, 1308, 1310), 12. seneden itibaren Takvîm-i Ebüzziyâ (XII-XIV, İstanbul 1311, 1315, 1316) adıyla yayımlanmıştır. VI. cildi (İstanbul 1303), Türkiye'de çinkografi usulüyle resimlendirilmiş ilk eserdir. Çeşitli aralıklarla on dört yıl yayımlanan bu takvim, Ebüzziyâ'nın Nisan 1900'de Konya'ya sürgüne gönderilmesiyle durmuş, sürgünden döndükten sonra ise bu yayını devam ettirmemiştir. Resimli, her biri ortalama 180-200 sayfa hacmindeki bu takvim-yıllıklarda, bir takvimde bulunması gereken bilgilerden başka bir yıl içinde meydana gelen önemli olaylarla o yıl içinde vefat eden siyaset, sanat ve kültür dünyasının tanınmış şahsiyetleri hakkında haberlere, Avrupa ve Amerika'daki sanat, kültür ve yayın faaliyetlerini tanıtıcı yazılara da yer verilmiştir. Ayrıca tanınmış bir kısım yerli ve yabancı şair ve yazarlardan örnek parçalar, "Ma'lûmât-ı Mütenevvia" başlığı altında değişik konularda bilgiler ve son kısımda da Matbaa-i Ebüzziyâ tarafından neşredilen kitaplar hakkında tanıtıcı kısa bilgiler yer almaktadır. Ebüzziyâ Takvimi, 1943

yılında duvar takvimi şeklinde Velid Ebüzziya tarafından çıkarılmaya başlanmış ve üç yıl devam etmiştir. Onun 1945'te vefatından sonra yeğeni Ziyad Ebüzziya aynı takvimi yirmi altı yıl (1945-1970) çıkarmıştır. 6. Takvîm-i Rebî'-Zamîme-i Rebî-i Ma'rifet (İstanbul 1302). 7. Rusya Müslümanları'na Mahsus Takvîm-i Ebüzziyâ (İstanbul 1303). 8. İmsâkiyye-i Nevîn (İstanbul 1309). 9. Takvîm-i Nisâ (İstanbul 1317). Türkiye'de kadınlar için çıkarılan ilk takvimdir.

B) Değişik Konulardaki Telif Eserleri. 1. Milleti İsrâîliyye (İstanbul 1305). 2. Makāme-i Tevkîfiyye (İstanbul 1311). On iki nüsha basılan bu eser bir hâtırattır. 3. Ne Edât-ı Nefyi Hakkında Tetebbuât (İstanbul 1324). 4. Yeni Osmanlılar Târihi. İlk defa 1909-1910'da Yeni Tasvîr-i Efkâr'da tefrika şeklinde neşredilen eser, yıllar sonra notlar ve açıklamalarla birlikte Latin harfleriyle üç cilt halinde Ziyad Ebüzziya tarafından yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1973-1974). 5. Lugat-ı Ebüzziyâ (İstanbul 1306). İki cilt halindeki eser "öd" (عود) kelimesinde kalmıştır. Ebüzziyâ Konya'ya sürgüne gönderildikten sonra matbaası talan edildiğinden forma halinde satışa çıkarılan lugatın matbaada bulunan formaları da diğer eserlerle beraber yok edilmiştir.

C) Piyesleri. 1. Ecel-i Kazâ (İstanbul 1288). Altı perdelik bir dram olan eser, 29 Kasım 1872'de Gedikpaşa'daki Osmanlı Tiyatrosu'nda saray dışında Türk seyircisine oynanan ilk telif piyestir. Hâsılatı tiyatro sanatçılarına verilen ilk oyun da budur. Türk edebiyatında tenkit edilen ilk telif piyes de yine Ecel-i Kazâ'dır (Diyojen, nr. 167, İstanbul 5 Kânunuevvel 1872). 2. Habîbe yahut Semahât-ı Aşk (İstanbul 1291). Dört perdelik bir dram olup Victor Hugo'nun Anjélo ou le tyran de Padou adlı eserinden adaptedir. Ebüzziyâ bu eseri Rodos'ta sürgünde iken yazmıştır. Hugo'nun eserinin genel çerçevesi korunmakla beraber piyes tamamen siyasî maksatla kaleme alınmış ve istibdatla itham edilen Abdülaziz'e öldürülmesini gerektirecek kadar büyük hücumlarda bulunulmuştur. Önce önsözü çıkarılarak yayımlanmasına izin verilen eser Abdülaziz'in hal'inden sonra önsözüyle birlikte basılmıştır.

D) Biyografileri. Gütenberg ve İhtirâ-ı Fenn-i Tab' (İstanbul 1299); İbn Sînâ (İstanbul 1299); Galile (İstanbul 1299); Napolyon (İstanbul 1299); Diyojen (İstanbul 1299); Benjamen Franklin (İstanbul 1299); Büfon

(İstanbul 1299); Hasan b. Sabbâh (İstanbul 1300); Ezop (İstanbul 1300); Yahyâ b. Hâlid Bermek (İstanbul 1300); Hârûn er-Reşîd (İstanbul 1300); Jan Jak Russo (İstanbul 1303); Nâmık Kemal (İstanbul 1304); Nikola Şamfor (İstanbul 1305); Sürûrî-i Müverrih (İstanbul 1305); İmparator Vilhelm (İstanbul 1305); Nef'î (İstanbul 1305); Kemal

(İstanbul 1306); Kemal Bey'in Tercüme-i Hâli (İstanbul 1326).

E) Tercüme Eserleri. Tarîk-i Refâh, Franklen'in Servet Hakkındaki Nesâyihi (Saraybosna 1295); Üç Yüzlü Bir Karı (İstanbul 1294, Charles Paul de Kock'tan Ahmed Midhat'la beraber).

F) Derlemeleri. Reşid Paşa Merhumun Bazı Âsâr-ı Siyâsiyyesi (İstanbul 1289); Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye (İstanbul 1296); Cümel-i Müntehabe-i Kemâl (İstanbul 1299); Muharrerât-ı Husûsiyye-i Âkif Paşa (İstanbul 1301); Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye (Şinâsi'nin eserine 1764 atasözü ilâvesiyle, İstanbul 1302); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr, Siyâsiyat-Şinâsi, Kemal (İstanbul 1303); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr, Edebiyat-Şinâsi (İstanbul 1303); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr, Edebiyat-Kemal (İstanbul 1304); Tazarruât-ı Sinân Paşa (İstanbul 1309); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr, Makālât-Kemal (İstanbul 1311); Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr, Makālât-Şinâsi (İstanbul 1311).

Sahibi Olarak Çıkardığı Gazeteler. 1. İbret (Nâmık Kemal, Kayazâde Reşad, Menâpirzâde Nûri ile ortak, 7 Rebîülâhir 1289-3 Cemâziyelâhir 1289). Gazete kapatılıp ortakları çeşitli memuriyetlerle İstanbul dışına gönderildiğinden ancak on dokuz sayı çıkarılabilmiştir. 2. Hadîka (8 Ramazan 1289-8 Safer 1290). Elli dokuz sayı yayımlanmıştır. 3. Sirâc (16 Muharrem 1290-11 Safer 1290). Ebüzziyâ'nın Rodos'a sürülmesine kadar on yedi sayı çıkarılmıştır. 4. Le Courrier d'Orient (Nisan 1909, Giampiétri'nin veresesiyle ortak). Fransızca olarak yayımlanan gazetenin bugün elde hiçbir nüshası yoktur. 5. Yeni Tasvîr-i Efkâr (31 Mayıs 1909-10 Mayıs 1910). 349 sayı yayımlanmıştır. Gazete örfî idare tarafından kapatıldıkça kısa sürelerle Tasvîr-i Efkâr, Hak, yine Tasvîr-i Efkâr, İntihâb-ı Efkâr, yine Tasvîr-i Efkâr, yine İntihâb-ı Efkâr, Tefsîr-i Efkâr, tekrar Tasvîr-i Efkâr adlarıyla yayımına devam etmiş, Ebüzziyâ bu gazeteleri oğulları Talha ve Velid ile beraber Mayıs 1910-27 Ocak 1913 tarihleri arasında 649

sayı çıkarabilmiştir.

Sahibi Olarak Çıkardığı Dergiler. Cüzdan (İstanbul 7 Zilhicce 1289, Türk basın hayatında toplatılan ilk dergidir); Muharrir (İstanbul Muharrem 1293-Safer 1295, sekiz sayı); Mecmûa-i Ebüzziyâ (İstanbul 1 Ramazan 1297-2 Ramazan 1330, 159 sayı, on beş cilt).

Müdür Olarak Çalıştığı Gazeteler. Terakkî (1287 h.-1870; bu gazetenin ilâveleri olarak çıkan Terakkî Eğlencesi ve Letâif-i Âsâr adlı iki mizah dergisi ile Terakkî Muhadderât adlı kadın dergisi aynı zamanda Türkiye'de yayımlanan ilk mizah ve kadın dergileridir); Bosna (vilâyet gazetesi, 1295 h.-1878).

Ebüzziyâ ayrıca Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, Tasvîr-i Efkâr (Şinâsi'nin çıkardığı), Hakāiku'l-vekāyi', Diyojen, Çıngıraklı Tatar ve Hayal gazetelerinde çalışmış; Cerîde-i Askeriyye, İrtikā, Ma'lûmat, Musavver Fen ve Edeb, Konya (vilâyet gazetesi) ve Asker gibi gazetelerde de makaleler yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicilli Ahvâl Defterleri, nr. 184, s. 146; Ebüzziyâ Tevfik, Makame-i Tevkîfiyye, İstanbul 1894, s. 1-14; a.mlf., Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973-74, IIII, tür.yer.; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 109; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, bk. İndeks; M. Kaya Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Erzurum 1970, bk. İndeks; a.mlf., "Ebüzziyâ Tevfîk Bey'in İkinci Sultân Abdülhamîd'e Arîzaları", Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II, Erzurum 1980, s. 163-245; Nâmık Kemal'in Mektubları (haz. Ömer Faruk Akün), İstanbul 1972, tür.yer.; Adnan Akgün, Ebüzziya Tevfik'in Mecmua-i Ebüzziya'daki Hatıraları (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âlim Gür, Ebüzziya Tevfik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Rekin Ertem, Elifbeden Alfabeye,

İstanbul 1991, s. 111-116; Terakkī, nr. 193-195, İstanbul 24 Ağustos 1869; Diyojen, nr. 167, İstanbul 5 Kânunuevvel 1872; Mustafa Nihat Özön, “Ebüzziya Tevfik”, Kalem, I/3, İstanbul 1938, s. 105-109; I/4, s. 164-168; İhsan Sungu, “Ebüzziya Tevfik”, AA, V, 266-269; Fevziye Abdullah Tansel, “Ebüzziya Tevfik”, İA, IV, 100-103; R. Ekrem Koçu, “Ebüzziya Mehmed Tevfik Bey”, İst.A, IX, 4875-4881; Ziyad Ebüzziya, “Ebüzziya, Mehmed Tevfik”, TDEA, II, 418-420.

Ziyad Ebüzziya

EBVÂ

الأبواء

Hz. Peygamber’in annesi Âmine’nin kabrinin bulunduğu yer.

Mekke-Medine yolu üzerinde Medine’ye daha yakın bir yer olup Bedir’den sonra Sukyâ ile Cuhfe arasında, Medine’ye yaklaşık 190 km. uzaklıktadır. Bu bölgede Damre ve Eslem kabileleri yaşıyordu. Bugün Râbiğ kasabasına bağlı bir köy olan Ebvâ, Âmine’nin kabrinin bulunduğu yer olması sebebiyle İslâm kaynaklarında çokça zikredilmiştir. Hz. Muhammed altı yaşlarında iken Âmine, onun doğumundan önce vefat eden babasının Medine’de bulunan kabrini ve dedesi Abdülmuttalib’in annesi dolayısıyla ailenin dayıları sayılan Neccâroğulları’nı ziyaret etmek üzere oğlu ve câriyesi Ümmü Eymen ile birlikte Medine’ye gitti. Medine’de bir ay kaldıktan sonra Mekke’ye dönerken Ebvâ’da vefat etti ve oraya defnedildi. Hz. Muhammed’in dadısı Ümmü Eymen Mekke’ye getirdiği Muhammed’i dedesi Abdülmuttalib’e teslim etti. Bazı rivayetlerde Abdülmuttalib’in de bu yolculuk sırasında onlarla birlikte olduğu kaydedilir.

Bugün Ebvâ’ya birkaç kilometre mesafede Ümmünnebî denilen mevkide olup bölge halkı tarafından Âmine’ye nisbet edilen kabrin etrafı basit şekilde taş yığınıyla çevrilmiştir. Kabrin üzerinde daha önce mevcut olduğu bilinen yapı ise son zamanlarda yıktırılmıştır.

Hz. Peygamber’in Kureyşli müşriklere karşı düzenlediği ilk gazve, hicretin 2. yılı Safer ayında (Ağustos 623) gerçekleştirilen ve yörede bulunan Veddan köyüne izâfetle Veddan Gazvesi diye de anılan Ebvâ Gazvesi’dir (Buhârî, “Megāzî”, 1). Muhacirlerden oluşan yetmiş kişilik bir grupla Medine’den Ebvâ’ya kadar gelen Hz. Peygamber Kureyşliler’le karşılaşmadığından herhangi bir savaş olmamıştır. Bu gazve sırasında Resûl-i Ekrem Benî Damre kabilesiyle, birbirlerine saldırmamaları ve onların müslümanların düşmanlarıyla iş birliği yapmamaları konusunda bir antlaşma yapmıştır (Hamîdullah, s. 266-267).

Hicretin 3. (625) yılında bazı Kureyşliler Uhud Gazvesi için Mekke'den Medine'ye giderken Ebvâ'da konakladıklarında, Bedir'de katledilen yakınlarının intikamını almaya teşvik için, orduya katılan kadınların Hz. Peygamber'in eline düşmesi halinde kullanılmak üzere

Âmine'nin mezarını açıp kemiklerini yanlarında götürme fikrini ortaya atmışlardır. Hatta Ebû Süfyân'ın karısı Hind, bu kemiklerin her birinin esir olacak her insan için birer fidye olabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Ancak Ebû Süfyân'ın ileri gelen Kureyşliler'le görüşmesinden sonra böyle bir davranışın doğru olmayacağına karar verilmiştir (Vâkıdî, I, 206; Belâzürî, I, 95).

Hicretin 6. yılında (628) Hz. Peygamber Hudeybiye'ye giderken Ebvâ'ya uğradı ve, "Allah, annesinin kabrini ziyaret etmesi için Muhammed'e izin vermiştir" dedi. Sonra da annesinin kabrine gitti, kabri düzeltti ve ağladı; onun ağladığını gören sahâbîler de ağladılar. Kendisine niçin ağladığı sorulunca, "Annemin şefkat ve merhameti gözümün önüne geldi de onun için ağladım" cevabını verdi. Bu bilgiyi nakleden İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in annesi için mağfiret dilemesine izin verilmediğini, fakat annesinin kabrini ziyarete müsaade edildiğini belirten bir hadisi nakleder (et-Tabakāt, I, 116-117; hadis için bk. Müslim, "Cenâ'iz", 105, 106). Kâmil Miras, Hz. Peygamber'e istiğfar için izin verilmemesinin annesinin kâfir olarak öldüğü anlamına gelmediğini, Hz. Peygamber'in anne ve babasının peygamberlik dönemine yetişemeyen fetret ehlinden olduklarını belirtir (Tecrid Tercemesi, IV, 536-552; ayrıca bk. FETRET).

Ebvâ'da, Hz. Peygamber'in Vedâ haccına giderken namaz kıldığı Remâde Mescidi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Megāzî", 1; "Cihâd", 146; Müslim, "Cenâ'iz", 105, 106; Vâkıdî, el-Megāzî, I, 2, 11-12, 206; II, 576, 577, 578; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 168; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 116-117; II, 8; İbn Şebbe, Târîhu'l-Medîneti'l-

münevvere, I, 117-120; Belâzürî, Ensâb, I, 94-95; Bekrî, Muʿcem, I, 102; III, 954; Süheylî, er-Ravzü'l-ünüf, II, 184-188; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 79-80; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 279-281; Fîrûzâbâdî, el-Megānibü'l-mütâbe fî meʿâlimi tâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 5-6; Tecrid Tercemesi, IV, 536-552; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 229-238; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, II, 347; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 652; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 266-267; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), Ankara 1966, s. 62-63; a.e. (Mekke), 2. bs., II, 52-53, 55; a.e. (Medine), II, 30; III, 50; VI, 129; X, 230; Âtık b. Gays el-Belâdî, Kalbü'l-Hicâz, Mekke 1405/1985, s. 124-131; Muhammed Muhammed Hasan Şürrâb, el-Meʿâlimü'l-esîre fi's-sünne ve's-sîre, Dımaşk 1411/1991, s. 17; F. Buhl, "Ebvâ", İA, IV, 103; W. Montgomery Watt, "al-Abwāʾ", EI^2 (Fr.), I, 173; Bekir Topaloğlu, "Âmine", DİA, III, 64.

Mustafa Fayda

EBYÂRÎ

الأبياري

Abdülhâdî Necâ b. Rıdvân b. Muhammed el-Ebyârî (ö. 1305/1888)

Mısırlı edip ve yazar.

1236 (1821) yılında Aşağı Mısır'da Garbiye vilâyetinde bulunan Ebyâr'da doğdu. İlk bilgileri babasından edindikten sonra Ezher'de tahsil gördü. Burada Muhammed ed-Demenhûrî, İbrâhim el-Bâcûrî, Muhammed İlîş, İbrâhim es-Sekkā, Ahmed el-Mersafî gibi âlimlerden ders aldı. Kısa zamanda ilim ve faziletiyle kendisini kabul ettiren Ebyârî, Hidiv İsmâil Paşa tarafından çocuklarının eğitimiyle görevlendirildi. İsmâil Paşa'dan sonra oğlu Tevfik Paşa da çocuklarını eğitme işini ona verdi, aynı zamanda kendisinin hususi imamı ve müftüsü olarak vazifelendirdi. Ebyârî, bu görevleri sırasında evinde ve Ezher Üniversitesi'nde ders vererek aralarında Hasan et-Tavîl ve Muhammed el-Besyûnî'nin de bulunduğu birçok ilim adamı yetiştirdi. 18 Zilkade 1305 (27 Temmuz 1888) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Eserleri. Ebyârî'nin çeşitli konulara dair kırk dolayında eseri mevcut olup başlıcaları şunlardır: 1. Nefhatü'l-ekmâm fî müsellesi'l-kelâm. Arapça'da üç hareke ile de okunabilen ve üç ayrı mânaya gelen kelimelere dairdir. Hüsnü'l-beyân fî nazmi müştereki'l-Kurʾân ve Tarfetü'r-rebîʿ fî nazmi envâʿi'l-bedîʿ adlı eserleriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1276). 2. en-Necmü's-sâkıb fi'l-muhâkeme beyne'l-Bircîs ve'l-Cevâʾib (Kahire 1279). el-Cevâib matbaası sahibi Fâris eş-Şidyâk ile Bircîs matbaası sahibi Süleyman el-Harîrî et-Tûnusî arasında dil konusunda uzun süre devam eden ilmî bir tartışma sebebiyle bu hususta hakemlik yapmak üzere yazdığı bir eserdir. 3. Suʿûdü'l-metâliʿ li-suʿûdi'l-mutâliʿ (I-II, Bulak 1282). Hidiv İsmâil Paşa'ya ithaf edilen eser Mısır kâhinleri, Hulefâ-yi Râşidîn ve insan vücudundaki ahlât-ı erbaa (sarı safra, kara safra, balgam ve kan) konularını ihtiva eden giriş kısmından sonra kırk bir ilme dair meseleleri bunlarla ilgili lugazlarla ele alır. 4. Neylü'l-emânî fî tavzîhi Mukaddimeti'l-Kastallânî

(Kahire 1295, 1325; İrşâdü's-sârî'nin kenarında). Ezher'de Buhârî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'ini okuttuğu sırada dostları ve talebelerinin arzusu üzerine yazdığı bu eser, Kastallânî'nin Sahîh-i Buhârî şerhi İrşâdü's-sârî'nin mukaddimesinin şerhi olup hadisle meşgul olanların fazileti, hadisleri ilk tedvîn edenler, Buhârî ve el-Câmiʿu's-sahîḥ'ine dair bilgileri ve önemli hadis terimlerini ihtiva etmektedir. 5. el-ʿArâʾisü'l-vâzıhatü'l-gurer (Kahire 1299). Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin Bedir ve Uhud gazvelerine katılan ashabın faziletine dair el-Manzûmetü'l-Bedriyye (Câliyetü'l-keder bi-esmâʾi ashâbi seyyidi'l-melâʾike ve'l-beşer) adlı eserinin şerhidir. 6. el-Fevâkihü'l-ceniyye fi'l-mültekatâti'n-nahviyye (Kahire 1300). Dil ve edebiyata dairdir. 7. el-Kasrü'l-mebnî ʿalâ havâşi'l-mugnî (Kahire 1301). İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) gramere dair Mugni'l-lebîb adlı eserine el-Emîrü'l-Kebîr'in yaptığı şerhin hâşiyesidir. 8. el-Vesâʾilü'l-edebiyye fi'r-resâʾili'l-Ahdebiyye (Kahire 1301). İbrâhim el-Ahdeb ve diğer bazı kişilere yazdığı mektuplarla onların verdikleri cevapları ihtiva eder. 9. Bâbü'l-fütûh li-maʿrifeti ahvâli'r-rûh (Kahire 1304). Tasavvuf ve tevhide dair olup bazı felsefî konuları da içine alır. 10. el-Mevâkibü'l-ʿilmiyye fî tavzîhi'l-Kevâkibi'd-dürriyye (Kahire 1304). Nahivle ilgili el-Kevâkibü'd-dürriyye adlı kitabını şerh mahiyetinde kaleme aldığı bir eserdir. 11. el-Kelâm ʿale's-sûfiyye min Suʿûdi'l-metâliʿ. Suʿûdü'l-metâliʿ adlı eserinin tasavvufa dair bir bölümü olup Fransızca tercümesiyle birlikte basılmıştır (Cezayir 1307).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1990, VIII, 90-92; C. Zeydân, Meşâhîrü'ş-şark, Kahire 1903, II, 144-145; L. Şeyho, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1910, II, 88; Serkîs, Muʿcem, I, 358-361, 549; Brockelmann, GAL Suppl., II, 741-742; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarkıyye, Kahire 1369/1950, II, 138-139; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 203-204; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 322-323; R. Y. Ebied, "al-Abyārī", EI² Suppl. (İng.), s. 40.

Zülfikar Tüccar

ECDÂBÎ

(bk. İBNÜ'l-ECDÂBÎ)

ECE BEY

(ö. 712/1312)

Sarı Saltuk Türkmenleri’nin reisi.

Trakya ve Balkanlar’da faaliyet gösteren ilk Türkmen reislerinden olup kaynaklarda Ece Halil veya Halil Ece adıyla zikredilmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî’nin

İslâm’a davet için hıristiyan topraklarına yolladığı müridlerinin ilki olan Sarı Saltuk’un yanında yetiştiği sanılmaktadır. Saltuknâme’ye göre Sarı Saltuk’un halefi Ece Bey’dir. Sarı Saltuk gördüğü bir rüya üzerine Ece Bey’i halefi olarak vasiyet etmiştir. Bu rüyada Ece Bey yeşil kanatları ile gökyüzünden Rumeli ve Anadolu’ya ışıklar saçarak uçmakta ve Sarı Saltuk’tan sonra Türkmenler’in başına geçmektedir.

Bu efsanevî rivayetler dışında Ece Halil’in kimliği ve menşei hakkında bilgi yoktur. Bizans kaynaklarına göre Ece Halil, Katalanlar’ın Trakya’da Bizans aleyhine sürdürdükleri faaliyetleri önlemek için İmparator II. Andronikos tarafından bu bölgeye gönderilen Türkopoller’in (Bizans hizmetindeki hıristiyanlaşmış Türkler) reisi idi. 1307 yılında müşterek imparator IX. Mikhail’in Katalanlar’a karşı Tekirdağ’ın Germiyan köyü civarında yaptığı Apros Savaşı’nda taraf değiştirerek Katalanlar’la anlaşmış ve iki yıl boyunca onlarla birlikte Trakya’da faaliyette bulunmuştu. 1309’da Katalanlar’dan ayrılıp 1300 atlı ve 800 piyade ile Makedonya’da kaldı. Onun liderliğindeki Türkmenler Trakya kıyılarında dolaşarak İstanbul ile Tesalya arasındaki irtibatı kesmekteydi. Bu durum karşısında Bizans İmparatoru II. Andronikos Palaiologos bir anlaşma yapmak suretiyle bu tehdidi ortadan kaldırmak istedi (1310). Anlaşmaya göre Ece Bey ve maiyetindeki Türkmenler atları, paraları ve ganimetleriyle birlikte serbestçe Çanakkale’ye geçerek Anadolu’ya dönebileceklerdi. Hatta Cenevizliler bu geçiş için gerekli gemileri sağlayacaktı.

Türkmenler’in karşı sahile geçmeleri sırasında bu geçişi denetlemek

maksadıyla Senahrin kumandasında 3000 Bizans askeri de hazır bulunmaktaydı. Fakat Bizans askerlerinden birinin, Türkler'in ganimetleri gemilere yükledikleri sırada buna engel olarak ganimet miktarında azaltma yapmak istemesi anlaşmanın bozulmasına sebep oldu. Başka bir rivayete göre ise Bizanslı kumandan Senahrin, Türkmenler'in 1500 gibi az bir sayıda olmalarından faydalanarak onları ele geçirmek istemişti. Sonuçta Karesi sahillerine geçmek Ece Halil ve beraberindeki Türkmenler için imkânsız hale gelmişti. Bunun üzerine Ece Bey civardaki bir kaleye çekildi. O sırada Senahrin imparatordan yardım isterken Ece Bey de Anadolu'dan sağladığı yardımla (muhtemelen Karesi Beyliği'nden) kaleyi tahkim etti. Bölgede bulunan müşterek imparator IX. Mikhail Palailogos Ece Bey ile anlaşmak istedi, ancak bu mümkün olmadı. Yapılan savaşta imparator ağır bir yenilgiye uğradı; sancağı ve hazinesi Türkmenler'in eline geçti. Bu savaş sırasında Ece Bey'in Mikhail'in imparatorluk tacını bile ele geçirdiği rivayet edilmektedir. Böylece Ece Halil, 1000 piyade ve 200 atlı ile Bizyam (Bessian-Vize) bölgesinde tekrar faaliyete başladı. Fakat çok geçmeden imparator yeniden kuvvetli bir ordu topladığı gibi kendisine 2000 süvari yardımcı kuvvet gönderen Sırplı Milutin'in desteğini sağlamayı başardı. Cenevizliler de Türkler'in deniz tarafından kaçmalarını önleyeceklerdi. Muhtemelen 1312 yılı sonunda Gelibolu'da cereyan eden savaş neticesinde Ece Bey ve idaresi altındaki Türkmenler kılıçtan geçirildiler. Ece Bey teslim olmamak için âni bir çıkış hareketi yapmışsa da kendisiyle birlikte çok sayıda arkadaşı hayatını kaybetmiş, yanındakilerden çok azı karşı kıyıdaki Karesi Beyliği arazisine geçebilmiştir. Bugün Çanakkale'deki Halil-ili, Lapseki'nin güneyindeki Saltık Limanı ve Kemer civarındaki Şah Melik Limanı gibi yerler Trakya'da mücadele eden bu Türkmen beylerinin adıyla anılmaktadır.

Bir kısım Osmanlı kaynaklarında Ece Bey hakkında verilen bilgiler dikkatle kullanılmalıdır. Nitekim Müneccimbaşı'ya göre Ece Bey 700 (1300-1301) yılında Anadolu'ya geçerek Karesi Bey'in hizmetine girmiş ve onun emîrülümerâsı olmuştur. Karesi Bey'in ölümünden sonra uzun süre yaşayan Ece Bey, Osmanlılar'ın hizmetine girerek Süleyman Paşa'nın Gelibolu'yu fethi sırasında onun yanında yer almış, bu sebeple kendisinin Gelibolu çevresinde fethettiği ovaya Ece ovası adı verilmiştir. Yine bazı Osmanlı kaynaklarında Ece Bey'in Karesi ümerâsından Fâzıl Bey ile birlikte bir sal yaparak Gelibolu sahillerine geçişleri efsanevî bir şekilde anlatılmaktadır.

Ancak Ece Halil 1312 yılında hayatını kaybetmiş olduğundan Müneccimbaşı'nın zikrettiği gibi önce Karesi Bey'in, daha sonra Süleyman Paşa'nın hizmetine giren ve Gelibolu'nun fethinde görev alan Ece Bey'in Ece Halil değil, Âşıkpaşazâde'nin zikrettiği Yâkub Ece olması ihtimali daha kuvvetli görünmektedir. Âşıkpaşazâde, Yâkub Ece tarafından Gelibolu'da fethedilen sahaya Eceabat denildiğini, onun Gelibolu'da vefat ederek orada gömüldüğünü kaydetmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre burası bir ziyaretgâhtır. Evliya Çelebi ise onun Gelibolu'nun karşısında Çardak kasabasında kendi adıyla anılan bir cami yaptırdığını, Bursa'nın fethinden sonra bu şehrin hâkimi olduğunu ve burada yaptırdığı camide medfun bulunduğunu zikretmektedir. Ancak bu kişinin Ece Halil'in oğlu olması da muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Nicephoros Gregoras, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (ed. L. Schpon), Bonnae 1829, I, 262-267; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 47-51; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II. Defter, s. 198; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 301; Müneccimbaşı, Câmiʿ ü'd-düvel, Nuruosmâniye Ktp., nr. 3172, I, vr. 183[a]; II, vr. 132b; Hammer (Atâ Bey), I, 147-149; Uzunçarşılı, Karasi Vilâyeti Tarihçesi, İstanbul 1341, s. 102-105; Lebeau, Histoire du Bas Empire, Paris 1936, XIX, 214-216; Haydar Alpagut, Denizde Türkiye, İstanbul 1937, I, 178-184; Fevzi Kurtoğlu, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938, s. 34; a.mlf., Türklerin Deniz Muharebeleri, İstanbul 1940, s. 32-33, 37, 38; Orhan F. Köprülü, Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri (doktora tezi, 1951), İÜ Ed.Fak., s. 68; Jr. Speros Vryonis, The Decline of Medieaval Hellenism in Asia Minor, London 1971, s. 378-379; M. Nicol Donald, The Last Centuries of Byzantium (1261-1453), London 1972, s. 146; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 581 ve not 47; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler, İstanbul 1984, s. 273; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986, s. 429; Kemal Yüce, Saltuknâme'de Tarihî ve Efsanevî Unsurlar, Ankara 1987, s. 89, 94, 100, 165-166; Şerif Baştav, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Ankara

1989, s. 20; Ahmed Tevhid, “Rum Selçukî Devleti’nin İnkırâzıyla Teşekkül Eden Tevâif-i Mülûk, Balıkesir’de Karesioğulları”, TOEM, y. 2 (1327), s. 565; Paul Wittek, “Yazijıoghlu ʿAli on the Christian Turks of the Dobruja”, BSOAS, XIV (1952), s. 639-668; Frances Hernandez, “The Turks with the Grand Catalan Company, 1305-1312”, BÜD, II (1974), s. 30, 42, 44; M. C. Şihabeddin Tekindağ, “Çanakkale”, İA, III, 342.

Zerrin Günal

ECEL

الأجل

Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti anlamında kelâm terimi.

Sözlükte geleceğe ait olmak üzere “belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu” anlamına gelen ecel, bu temel anlamından hareketle iddet süresi ve borcun vadesi için de kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de hayat süresinin sonu (ölüm vakti), borç için belirlenen son ödeme tarihi, boşanan veya eşi ölen kadının tekrar evlenmeden önce beklemesi gereken süre (iddet), kâfirlerin helâk edilmeden

evvel kendilerine tanınan müddet anlamlarında olmak üzere ecelin hepsi de sözlük mânasıyla ilgili çeşitli kullanılışları vardır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ecl” md.). Bazı âyetlerde ay, güneş ve diğer gezegenlerin düzenli hareketlerinin süresinin belirlenmiş olduğu ifade edilirken (er-Ra‘d 13/2; er-Rûm 30/8; Lokmân 31/29) bir kısmında göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin tâbi olduğu kozmik düzenin bozulacağı bir vaktin bulunduğu anlatılır (el-En‘âm 6/2, 128; İbrâhim 14/10; el-Ankebût 29/5, 53). Ecelle ilgili âyetlerde, Allah’ın her insan için bir yaşama süresi ve bir ölüm vakti belirlediği ifade edilmiş (el-En‘âm 6/2, 60), kendilerine uzun ömür verilenlerin de ömrü kısaltılanların da mutlaka bir kitapta yazılı olduğu bildirilmiştir (Fâtır 35/11). İlâhî buyruklara uyanların tayin edilmiş ölüm vaktine kadar güzel bir şekilde yaşatılacakları müjdelenirken (Hûd 11/3) zalimlerin de ecelleri gelinceye kadar cezalandırılmayacağı, ancak zamanı gelince bir anlık öne alış veya erteleme yapılmayacağı belirtilmiştir (en-Nahl 16/61; el-Ankebût 29/53). Bazı insanların hayatlarının ihtiyarlamadan önce sona erdirildiği, bazı kişilerin ise kendileri için belirlenen süreye kadar yaşatıldığı anlatılmış (el-Mü’min 40/67), ayrıca fertler gibi toplumların da ecelleri bulunduğu ve yıkılış zamanı gelince bunun bir anlık bir süre için öne alınmayacağı gibi geriye bırakılmayacağı da haber verilmiştir (el-A‘râf 7/34; Yûnus 10/49; el-Hicr 15/5).

Ecel kelimesi Kur'an'daki kullanılışlarına benzer şekilde çeşitli hadislerde de yer almaktadır (Wensinck, el-Muᶜcem, "ecl" md.). Bazı hadislere göre eceli gelmeyen hastalar şifa bulur; bu sebeple ziyaretçiler hastalar için şifa dileğinde bulunmalıdır (Müsned, I, 239). Bir kısım hadislerde ecelin insanın emellerine ulaşmasına engel olduğu, her insanın ecelinin önceden takdir edildiği bildirilirken (Müsned, V, 197; Tirmizî, "Tefsîr", 2) diğer bir kısmında, çok uzun ömürlü olmaktan Allah'a sığınan Hz. Peygamber'in kendisine hizmet edenlere uzun ömürlü olmaları için dua ettiği, akrabayı ziyaret edip onları gözetmenin, komşulara karşı güzel davranmanın ve sadaka vermenin ömrü uzattığı ifade edilmiştir (Müsned, III, 156; VI, 159; Buhârî, "Daᶜavât", 26; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Tirmizî, "Daᶜavât", 113).

Ashabın anlayışına göre eceli gelmeyen insanın bir hastalıktan ölmesi veya herhangi bir kimse tarafından öldürülmesi, buna karşılık eceli gelen kimsenin de ölümden kurtulup yaşamaya devam etmesi mümkün değildir. Nitekim düşmanlarıyla korkutulan Hz. Ali, ecelin insanı ölümden koruyan sağlam bir kalkan olduğunu söylemiş ve insanın eceli gelince de düşmanı tarafından atılan okun hedefinden sapmayıp o insana isabet edeceğini, yaralanması halinde ise iyileşmeden öleceğini belirtmiştir (Muhammed er-Rîşehrî, I, 27).

Ecel meselesi kader problemine bağlı olarak kelâm âlimleri arasında tartışılan önemli konulardandır. İlk defa Mu'tezile âlimleri eceli tartışma konusu haline getirmişler ve farklı şekillerde açıklamışlardır. Onlara göre ecel hayat süresi ve ölüm vaktinden ibarettir. İster herhangi bir dış etki olmadan tabii bir şekilde olsun, ister bir kaza veya katil sonucu olsun her insan tek bir ecelle ölür. Ancak kaza sonucu ölen veya öldürülen insanın bu olaylarla karşılaşmaması halinde yine de ölüp ölmeyeceği hususunda Mu'tezile âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Erken devir âlimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Ebû Hâşim el-Cübbâî ve ona uyan Behşemiyye grubu, ne şekilde olursa olsun ölen her insanın ömrünü tamamladığı ve eceli geldiği için öldüğü görüşündedirler (İbnü'l-Murtazâ, s. 98). Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, En'âm sûresinin ikinci âyetini de dikkate alarak insanın "ecel-i kazâ" ve "ecel-i müsemmâ" denilen iki eceli bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre insan herhangi bir dış müdahale olmadan ölürse ecel-i müsemmâya, kaza veya katil sebebiyle ölürse ecel-i

kazâya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmâsına kadar yaşayacaktı. Aksi takdirde onu öldürenin cezalandırılması veya kendisine ait olmayan bir hayvanı kesen kimsenin tazminat ödemesi anlamsız olurdu. Mu‘tezile’den Kâ‘bî de bu görüşü benimseyenlerdendir. Kādî Abdülcebbâr’a göre ise katil yoluyla ölen kişinin bu olaya mâruz kalmaması durumunda yaşayacağını kesin olarak söylemek mümkün değildir, böyle bir kimsenin ölmesi de yaşaması da ihtimal dahilindedir (Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 782). Mu‘tezile’nin müteahhir âlimlerinden Zemahşerî Bağdat ekolünün görüşünü savunarak insanın tutum ve davranışlarına göre ömrünün uzatılıp kısaltılabileceğini belirtir. Nitekim ona göre Kur’an’da ömrü uzatılan ve kısaltılanların bir kitapta bulunduğunun bildirilmesi (Fâtır 35/11), ayrıca Hz. Ömer’in hançerle yaralanması sırasında Kâ‘b el-Ahbâr’ın, “Ömer Allah’a dua etseydi ecelini tehir ederdi” demesi bu görüşü teyit etmektedir (el-Keşşâf, III, 303).

Selefiyye, Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye’den oluşan Ehl-i sünnet âlimlerine göre ecel daha çok “Allah’ın canlıların öleceğini bildiği zaman” diye tarif edilir. Buna göre ecel, hayat süresi ve ölüm için takdir edilen zamanı ifade ettiğinden kaderle ilgili bir konudur. Bu sebeple canlıların her birinin yaşayacağı ecel tek olup kesinlikle değişmez. Hiçbir canlı kendisi için takdir edilen zamandan önce hayat bulamayacağı gibi hakkında takdir edilen ölüm vakti gelmeden de ölmez. İlgili âyetteki “ecel-i müsemmâ” kıyametin kopmasına dair olup bununla insanın değil kâinatın eceline işaret edilmiştir. Tabii yolla da olsa, kaza ve katil yoluyla da olsa herkes kendi eceliyle ölür. “Maktül öldürülmeseydi yaşardı” demek vâkıaya aykırıdır, ecel ise vâkıanın ifadesidir. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın izni olmadıkça hiçbir nefsin ölmeyeceği, ölümün vakti tayin edilmiş bir yazıya göre vuku bulduğu bildirilmiştir (Âl-i İmrân 3/145). Ayrıca eceli gelen hiçbir nefsin yaşatılmayacağı kesin bir şekilde anlatılarak herkesin eceliyle öldüğüne işaret edilmiştir (el-Münâfikun 63/11). İlâhî ilim mümkini mümkin olarak, vâkii de gerçekte olduğu gibi ihata eder. İki ecel kabul etmek veya ecelin değişebileceğini savunmak ilâhî ilimde değişikliğin meydana gelebileceğini benimsemek anlamına gelir ki bu husus, Allah’ın kullarının âkıbetlerini önceden bilmeye muktedir olmamasını ve dolayısıyla O’na bedâ* görüşünün nisbet edilmesini gerekli kılar, bu ise ulûhiyyet makamıyla bağdaşmaz (Mâtürîdî, I, vr. 196[a], 315b; III, vr. 711[a]).

Ehl-i sünnet âlimleri, tıpla meşgul olan bazı İslâm filozofları ile Mu‘tezile bilginleri tarafından yapılan “ecel-i tabîî” (ecel-i müsemmâ) ve “ecel-i ihtirâmî” (ecel-i kazâ) şeklindeki ayırımı genelde kabul etmemekle birlikte ölümden önce hayatın değerini bilmek, hastalanmadan önce sağlığı korumak, hastalanınca tedavi olmak gibi tedbirlere başvurmayı sağlamaya yönelik olarak ecel hakkında böyle bir taksimin düşünülebileceğini, ancak bunun vâkii değil sadece aklî imkânı ifade edeceğini söylemişlerdir (Elmalılı, III, 1875-1876). Zira gerçek ecel vâki olan ecel olup teorik açıdan mümkün bulunan ecellerin sınırı yoktur. Mu‘tezile’nin, maktülün eceliyle ölmediğini ispatlamak için dayandığı deliller de geçerli

değildir. Çünkü katilin adam öldürmekten dolayı Kur’an’da kötülenmesi ve kısas cezasına çarptırılması, maktülün Allah tarafından tayin edilen ecel-i müsemmâsına ulaşmasını engellediğinden değil, yasaklanan katil fiilini işleyip ilâhî emre aykırı davranmak suretiyle maktülün ölümüne zâhiren sebep olması sebebiyledir. Ölümü gerçekleştirmek (imâte) ilâhî bir fiil olmakla birlikte öldürmeye teşebbüs edip ölüm hadisesinin meydana gelmesine sebebiyet vermek katile ait bir fiildir.

Ehl-i sünnet âlimlerine göre insan ömrü uzamaz ve kısalmaz. Kur’ân-ı Kerîm’de ve bazı hadislerde ilk bakışta ömrün uzatılması veya kısaltılması anlamına gelebilecek naslar varsa da bunların, mânası apaçık olan ecelle ilgili muhkem nasların ışığında açıklanması gerekir. Kur’an’da bazı insanların ömürlerinin uzatılmasının, bazılarının ise kısaltılmasının apaçık bir kitapta bulunduğu ifade edilmektedir (Fâtır 35/11). Burada kastedilen şey, sağlık kurallarına uyup gerekli tedbirleri almak suretiyle uzun müddet yaşayacak olanlarla hastalık, tedbirsizlik, kaza, katil vb. sebeplerle ömrü kısaltılanların Allah tarafından bilindiği, bunun da bir kitapta yazılmış olduğu hususudur. Bundan, dünyaya gelip yaşamaya başladıktan sonra insanlar için -ilâhî bilgi dışında kalan- ömür uzatılması veya kısaltılması sonucunu çıkarmak isabetli değildir (Cüveynî, s. 363). Ayrıca ilgili âyetteki “ziyade” ve “noksan” ile diğer bir âyetteki (er-Ra‘d 13/39) “mahv” ve “isbât”ın, “ümmü’l-kitâb”da (levh-i mahfûz) değil meleklerin ellerinde bulunan kitapta meydana gelmesi ihtimal dahilindedir. Akrabaları ziyaret edip gözetmenin, komşularla iyi geçinmenin ve sadaka vermenin ömrü uzatacağına ilişkin hadislere gelince, her şeyden önce bunlar âhâd

rivayetlerdir ve zâhirî mânaları itibariyle kesin anlamlı âyetlere aykırı olduklarından muhkem âyetleri bunların ışığında açıklamak doğru değildir. Bu hadislerde belirtilen ömrün uzaması, yapılan iyilikler veya yetiştirilen hayırlı evlât sebebiyle insanın öldükten sonra hayırla anılarak adının yaşatılması anlamına gelebileceği gibi, güzel amellerle dolu bir hayatın bereketlenip mutlu bir şekilde geçirilmesi ve dolayısıyla ömrün psikolojik olarak uzun algılanması anlamını da ifade etmiş olabilir.

Şîa'dan İsnâaşeriyye'nin dört ana kitabının yazarlarından biri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî de iki ecel görüşünü reddetmiştir. Ona göre kaza veya katil sonucu ölen kişinin bu olaylarla karşılaşmaması durumunda ölüp ölmeyeceğine dair kesin bir hüküm verilemez, böyle bir kimsenin ölmesi de yaşaması da mümkündür (el-İktisâd fîmâ yeteʿallaku bi'l-iʿtikād, s. 170-171). Müteahhir dönem Şiî âlimlerine göre ise ecel, ecel-i mübhem (ecel-i muallak, ecel-i mevkūf) ve ecel-i müsemmâ (ecel-i mahtûm) olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi, bir insanın meselâ yüz yıl yaşamasının mümkün olduğunu ifade eden mutlak eceldir. "Mahv" ve "isbât" levhinde (bk. er-Ra'd 13/39) yazılı olan bu ecel değişebilir. İkincisi ise sağlık şartlarına uymak suretiyle gerçekleşen ve değişikliğe uğraması mümkün olmayan gerçek eceli ifade eder ki bu "ümmü'l-kitâb"da yazılıdır (Âmilî, I, 587-589). Zeydiyye âlimlerinden HâdîİIelhak Yahyâ b. Hüseyin'e göre de Allah kulları için eceller tayin etmiş ve onlara hem birbirlerini öldürme gücü vermiş hem de haksız yere adam öldürmeyi yasaklamıştır. Bu sebeple bir insanın diğerini Allah katında bilinen eceline ulaşmadan öldürmesi mümkündür (Kitâbü'r-Red, II, 161-168). Daha sonra gelen Zeydî âlimlerince de benimsenen bu görüş Mu'tezile'nin çoğunluğu ile İsnâaşeriyye'nin görüşüne yakındır.

Ecel konusunda mezhepler arasında görülen ihtilâflar, daha çok iki ecelin bulunup bulunmadığına ve dolayısıyla ömrün uzayıp uzamayacağına ilişkindir. Genel olarak Mu'tezile ve Şîa insanların iki eceli olduğunu ve ömürlerinin uzayıp kısalabileceğini savunurken Ehl-i sünnet umumiyetle muhkem âyetlere dayanarak insanların bir tek ecelleri bulunduğunu, bunun da ölümleriyle gerçekleşen vakit olduğunu kabul etmiştir. Ecelin kazâ ve kadere imanın bir parçasını teşkil eden itikadî bir mesele olduğu ve bunun daha ziyade ilâhî ilim ve iradeyi ilgilendirdiği dikkate alınırsa, insanlar için önceden belirlenen değişmez bir ecel takdir edildiğini benimseyen görüşün

daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira kişilerin sağlık kurallarına uyup uymayacakları, bu konuda ne gibi gelişmelerin ortaya çıkacağı, herhangi bir kaza veya katil hadisesiyle karşılaşıp karşılaşmayacakları hususu ilâhî bilgi ve iradenin kapsamı dışında değildir. İnsanların ecelleri sadece Allah tarafından bilindiğine ve kendilerince keşfedilmesi mümkün olmadığına göre yaşamak için gerekli tedbirleri almaları kulluk vazifelerinin bir gereğidir.

Ecel konusu kelâma dair çeşitli eserlerin içinde ele alındığı gibi bununla ilgili müstakil eserler de yazılmıştır. Abdülbâsıt el-Malatî'nin Nefʿu ifâdeti'l-agmâr fî menʿi ziyâdeti'l-aʿmâr (Keşfü'z-zunûn, II, 1969), Mer'î b. Yûsuf el-Makdisî'nin İrşâdü zevi'l-ʿirfân limâ fi'l-ʿömr mine'z-ziyâde ve'n-noksân (Îzâhu'l-meknûn, I, 60), Muhammed Fakıhî el-Aynî'nin Tebyînü'l-hak fî eceli'l-halk (Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu [Antalya], nr. 821), Kemalpaşazâde'nin Risâle fî beyâni'l-ecel (İstanbul 1310), Sâlih b. Abdülhalîm'in Risâle fi'l-eceli'l-mukaddere (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 198, 734), Osman Karadeniz'in Ecel Üzerine (İzmir 1992) adlı kitapları bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ecl" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ecl" md.; Mustafavî, et-Tahkīk, "ecl" md.; Müsned, I, 15, 239; III, 116-117, 156; V, 187, 197; VI, 159; Buhârî, "Daʿavât", 26; Müslim, "Kader", 1, 32; İbn Mâce, "Mukaddime", 10, "Zühd", 31; Tirmizî, "Tefsîr", 2, "Daʿavât", 113; Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî, Kitâbü'r-Red ve'l-ihticâc ʿale'l-Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevhîd içinde), Kahire 1971, II, 161-168; Küleynî, el-Usûl mine'l-Kâfî, I, 263; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Kurʾân, Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, I, vr. 196a, 315b; III, vr. 711a; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 374-376; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 782-783; a.mlf., el-Mecmûʿ fi'l-muhît bi't-teklîf, Beyrut 1986, II, 406-411; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 142-143; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 148-149; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İktisâd fîmâ

yeteʿallaku bi’l-ʿitikad, Necef 1399/1979, s. 170-171; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 361-363; Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 167; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 303; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XII, 153-154; XIX, 64; Şerhu’l-ʿAkıdeti’t-Tahâviyye, s. 88-92; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 117-119; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, II, 389; İbnü’l-Murtazâ, el-Kalâʾid fî tashîhi’l-ʿakāʾid (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1986, s. 98; Şa‘rânî, el-Yevâkıt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 132-133; Keşfü’z-zunûn, II, 1969; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 240-241; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, IV, 76-77; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 225-226; Elmalılı, Hak Dini, II, 1195-1196; III, 1875-1876; Îzâhu’l-meknûn, I, 60; Muhammed er-Rîşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1362 hş./1403, I, 27, 29-30; Hasan M. Mekkî el-Âmilî, el-İlâhiyyât, Beyrut 1410/1989, I, 587-589; Binyamin Abrahamov, “The Appointed Time of Death (Ağal) According to ʿAbd al-Ğabbār”, Israel Oriental Studies, XIII, Leiden 1993, s. 7-38; I. Goldziher, “Ecel”, İA, IV, 104; a.mlf. – W. Montgomery Watt, “Adjal”, EI² (İng.), I, 204.

Cihat Tunç

ECHE, Youssef

(bk. UŞ, Yûsuf b. Reşîd)

ECİR

الأجر

Sözlükte ecr “bir işe karşılık ücret ödemek, mükâfatlandırmak” mânasında masdar, ayrıca “ücret” veya “mükâfat” anlamında isim olarak geçer. Kelime her iki kullanışa bağlı olarak “bir şeyi kiraya vermek” ve “mehir” mânalarına da gelir. Ancak İslâm literatüründe ecir daha çok mânevî ve uhrevî, ücret ise dünya ile ilgili konularda kullanılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de tekil ve çoğul olarak 105 yerde geçen ecir bu âyetlerde daha çok “mükâfat”, bazan da “ceza” anlamına gelir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/185); ayrıca “mehir” mânasında da kullanılmıştır (en-Nisâ 4/24, 25). Bu âyetlerde belirtildiğine göre takvâ sahibi müminlere, musibetlere ve zorluklara katlanıp sabredenlere, Allah yolunda savaşanlara, Allah’ı çok zikredenlere, ilâhî buyruklara uyanlara, suçluları bağışlayıp barışı sağlayanlara, fakirleri gözetip yardımda bulunanlara, namaz kılanlara ve zekât verenlere âhirette, hiçbir zaman kesintiye uğramayan büyük ecirler verilecek, bu zümrelerin yaptıkları güzel işlerin ecirleri kat kat artarak devam edecektir (Âl-i İmrân 3/172, 179; el-Mâide 5/9; el-A‘râf 7/170; Fâtır 35/7; Fussılet 41/8; el-Hadîd 57/18). Yine ilgili âyetlerde peygamberlerin tebliğ ve irşad görevleri için bir ücret istemedikleri ifade edilmiş, ecirlerini âlemlerin rabbinden alacakları bildirilmiş, ayrıca bu husus onların gerçek peygamberler olduklarını ispat eden delillerden biri olarak gösterilmiştir (Hûd 11/51; eş-Şuarâ 26/109; Sebe’ 34/47; Sâd 38/86).

Müfessirlere göre ecir kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de altı anlamda kullanılmıştır. 1. Sevap (en-Nahl 16/96). 2. İsyana verilen ceza (Âl-i İmrân 3/185). 3. Cennet (en-Nisâ 4/40). 4. Ücret (Hûd 11/51). 5. Övgü (el-Ankebût 29/27). 6. Mehir (en-Nisâ 4/24).

Ecir hadislerde üç ayrı anlamda kullanılmıştır. 1. İmana ve salih amellere karşılık âhirette verilecek olan sevap. Namaz kılmak, Allah yolunda cihad etmek, ilim tahsil etmek, Kur’an okumak gibi çeşitli farz ve nâfile ibadetlere; insanın eşine, çocuklarına, yakın çevresine, hemcinslerine, hatta

diğer canlılara karşı göstereceği sevgi, şefkat ve onların yararına yapacağı hayırlı işlere; başa gelen türlü musibetlere sabredip ilâhî kadere boyun eğme ve insanları iyiliğe yöneltmek için öncülük yapma gibi güzel davranışlara âhirette büyük ecirler verileceği Hz. Peygamber tarafından müjdelenirken ecir kelimesi sevapla eş anlamda kullanılmıştır. Hadislerde bildirildiğine göre Allah yolunda canlarını feda edenlerin, ilminden faydalanılan âlimlerin, sürekli hayır sahiplerinin ve geride hayır duada bulunacak evlât bırakanların ecirleri ölümlerinden sonra da devam eder (Müsned, V, 269). 2. İşçi ücreti. Herhangi bir işte çalıştırılan işçiye ödenecek ücretin (bk. İCÂRE) önceden belirlenmesini öngören ve işçinin hakkını ödemeyenlerin Allah'ın düşmanlığını kazanacaklarını haber veren hadislerle işçi-iş veren münasebetlerinden söz eden birçok hadiste ecir ücret karşılığında kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ecr” md.). 3. Mehir. Kur'an'da olduğu gibi Hz. Mûsâ'nın mehir karşılığı olarak sekiz yıl müddetle çalıştığından bahseden bir hadiste de ecirden mehir kastedilmiştir (İbn Mâce, “Rehin”, 5).

Ecir, sevap ve ceza kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla beraber aralarında fark olduğunu söyleyen âlimler vardır. Bu âlimlere göre ecir daha çok faydalı işlere verilen karşılığı ifade eder. Ceza ister faydalı (iyi) ister zararlı (kötü) olsun bütün işlere verilen karşılık anlamına gelir. Sevapta ise sadece âhiret mükâfatı söz konusudur.

İlk dönemlerden itibaren itikadî, fıkhî, ahlâkî, eskatolojik literatürde ve hemen bütün müslüman milletlerin dillerinde ecir yukarıda belirtilen anlamlarda kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ecr”, md.; Lisânü'l-ʿArab, “ecr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ecr” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “ecr” md.; Müsned, I, 172; II, 358, 375; IV, 205; V, 169, 268, 269; VI, 48; Müslim, “İmâre”, 133, “Cenâʾiz”, 3, 4, 55; İbn Mâce, “Rehin”, 5; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), II, 148, 512; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, I, 517; a.mlf.,

Nüzhetü'l-aʿyün, s. 112-114; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, IX, 40; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 25; İsmâil Hakkı Bursevî, Furûku Hakkı, İstanbul 1310, s. 162; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), IV, 122; Elmalılı, Hak Dini, I, 371; II, 1245; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü'l-hikme, Kum 1362-63 hş., I, 12-16.

Muhittin Bağçeci

ECÎR

(bk. İCÂRE)

ECKMANN, Janos

(ö. 1905-1971)

Macar Türkologu.

Keszthely’de Katolik bir ailenin çocuğu olarak doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra Budapeşte Üniversitesi Felsefe Fakültesi’ne girerek Macar, Alman, Türk ve Arap filolojisi derslerine devam etti. J. Németh ve Z. Gombocz’dan Türkçe, M. Kmosko’dan Arapça öğrendi. 1927-1928 yıllarında eğitim bakanlığının bursuyla gittiği Viyana Üniversitesi’nde Avusturyalı Türkolog Kraelitz ve Mjik’in derslerine katıldı. 1929’da Keleteurópa Zs Nyugatázsia a legrégibb arab térképén (en eski Arap haritasına göre Doğu Avrupa ve Batı Asya) adlı teziyle Budapeşte Üniversitesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Türkiye’ye giderek birkaç ay İstanbul’da kaldı. 1930’dan 1942’ye kadar lise öğretmenliği yaptı. 1936 yazında ikinci defa Türkiye’ye gidip Orta ve Güney Anadolu’da araştırmalarda bulundu. 1937’de doktorasını verdikten sonra 1938-1939 yıllarının yaz aylarında Kuzeydoğu Bulgaristan’daki Türk bölgelerini ziyaret edip Eskicuma ve diğer merkezlerde özellikle Varna ağzı başta olmak üzere Türk diliyle ilgili malzeme topladı. Bunları “Die türkische Mundart von Warna” (KCs.A, III [1941], s. 144-214) adlı makalesinde değerlendirdi. 1942’de eğitim bakanlığı tarafından Berlin’e gönderildiyse de devam etmekte olan II. Dünya Savaşı’ndan dolayı 1943’te ülkesine dönmek zorunda kaldı. 1944’te yine bakanlık bursu ve J. Nemeth’in tavsiye mektubuyla Türkiye’ye gitti; Ahmet Caferoğlu’nun yanında

“Şecere-i Terâkime’nin Grameri” konusunda ikinci bir doktora çalışmasına başladı. Ancak savaş sebebiyle tahsisatı kesildiği için tezini yarım bırakıp çalışmaya mecbur oldu ve 1945-1948 yılları arasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Hungaroloji Bölümü’nde okutmanlık yaptı. Koyu bir Macar milliyetçisi olan Eckmann, 9 Nisan 1948’de komünist hâkimiyetini protesto amacıyla ülkesindeki görevinden istifa etti, bunun üzerine vatandaşlıktan çıkarıldı. 1948-1951 arasında Türk Ansiklopedisi yayın kurulu üyeliği, 1951-1961 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat

Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Filolojisi Kürsüsü'nde öğretim uzmanlığı yaptı. Türkiye'de geçirdiği bu on yılı Orta Türkçe üzerine çalışarak değerlendirdi ve Karahanlı, Hârizm, Çağatay lehçeleri hakkında çeşitli makaleler yazdı. Yaz aylarında Ahmet Caferoğlu ve Mecdut Mansuroğlu ile birlikte Anadolu'da araştırma gezileri yapıp sonuçlarını raporlar halinde yayımladı. Bu arada birçok öğrenci yetiştirdi.

Eckmann bir Türk dostu olmasına rağmen 1961'de aldığı cazip teklif üzerine İstanbul Üniversitesi'ndeki görevinden ayrılarak Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti ve orada Los Angeles Üniversitesi'nin Doğu Türkçesi profesörlüğüne tayin edildi. Ancak yaz aylarını, ikinci vatanı olarak kabul ettiği Türkiye'de geçirmeyi sürdürdü. Son defa 1967 ve 1969'da Türkiye ile Macaristan'ı ziyaret etti ve daha sonra Los Angeles'ta öldü. Türk Ansiklopedisi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (1946), Jean Deny Armağanı (1958), Nemeth Armağanı (1962) ve New Redhouse Turkish-English Dictionary'nin (1968) yayın kurullarında çalışan Eckmann Türk Dil Kurumu, Societas Uralo-Altaica (Hamburg), The American Oriental Society ve The Mediaeval Academy of America gibi kurumların üyesiydi.

Eserleri. Eckmann'ın 100 kadar kitap ve makalesiyle Türk Ansiklopedisi'nde yayımlanmış birçok maddesi bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Chagatay Manual (Bloomington 1966). Eski Türk grameri ve modern Orta Asya Türk dilleri üzerine önemli bir müracaat kitabıdır. Eser, Çağatay dili, grameri, kaynaklar, ses olayları, kelime yapısı, cümle yapısı ve indeks bölümlerinden oluşmaktadır. Ayrıca bunlara Ali Şîr Nevâî, Hüseyin Baykara, Şeybânî Han, Ubeydî (Ubeydullah Han), Mîr Saîd, Ali İskender Şîrâzî ve Lutfî'den nesir ve şiir örnekleri ilâve edilmiştir. 2. The Dīvān of Gadā'ī (Bloomington 1971). Son çalışması olup XV. yüzyıl Çağatay şairi Gedâyî'nin Paris'te bulunan divanının tek ve eksik nüshasının transkripsiyonlu ve sözlük ilâveli neşridir. 3. Middle Turkıc Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation. Ölümünden sonra Macar Bilimler Akademisi tarafından neşredilmiştir (Budapeşte 1976). 4. Mauro Jokai: Esperanto Triumfonta (Cologne 1925). 5. Modern török költeszet (yeni Türk şiiri, Keszthely 1932). 6. Macar Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1946). 7. Nehcü'l-ferâdîs (tıpkıbasım, Ankara 1956).

Makalelerinden bazıları da şunlardır: "Razgrad Türk Ağzı" (Türk Dili ve

Tarihi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1950, I, 1-25), “Yunan Harfli Karamanlı İmlâsı Hakkında” (a.e., s. 27-31), “Kumanova (Makedonya) Türk Ağzı” (Agâh Sırrı Levent ve Mecdut Mansuroğlu ile birlikte, Nemeth Armağanı, Ankara 1962, s. 111-144), “Doğu Türkçesinde Bir Kur’an Çevirisi” (TDAY Belleten, s. 266 [1967], s. 51-69), “Kur’an’ın Doğu Türkçesine Tercümeleri” (TDED, XXI [1973], s. 15-24).

BİBLİYOGRAFYA

“Haberleşme Üyelerimiz 7: Janos Eckmann”, TDl., IX/104 (1960), s. 392-393; Osman F. Sertkaya, “Janos Eckmann, Chaqatay Manual”, CT, IV/1-2 (1967), s. 238; a.mlf., “Kayıplar: Janos Eckmann (1905-1971)”, TK, X/111 (1972), s. 186-189, 192; a.mlf., “Prof.Dr. J. Eckmann (1905-1971)”, TDED, XX (1973), s. 196-198; a.mlf., “Janos Eckmann (1905-1971)”, a.e., XXI (1973), s. 1-12; H. F. Hofman, “Janos Eckmann”, CAJ, XVI/2 (1972), s. 156-160; TA, XIV, 305; TDEA, II, 422-423.

Osman Fikri Sertkaya

ECMÎR

أجمير

Hindistan’da Racastan eyaletinin ikinci büyük şehri ve Çiştiyye tarikatının merkezi.

Delhi’nin 368 km. güneybatısında, Aravalli dağlarının Taragarh tepesindeki (840 m.) kalenin doğu eteklerinde Racpûtlar’ın Cauhan kabilesinin dinî ve siyasî merkezi olarak kurulmuştur (II. yüzyıl); etrafı beş yüksek kapısı bulunan taştan yapılmış mazgallı bir surla çevrilidir. Şehrin kuzeyinde bendi XI. yüzyılda inşa edilen geniş Ana-Sagar yapma gölü uzanır. Mitolojik Hindû metinleri Puranalar’da da adına Ajayameru şeklinde rastlanan şehir hakkındaki ilk tarihî bilgiyi, yönetici prensin 682 yılında Lahor racasıyla akrabalık tesis ettiğini bildiren Târîh-i Firişte’deki bir kayıt oluşturur. 987’de prensin Gazne Sultanı Sebük Tegin’e karşı Lahor-Kâbil racasına yardım gönderdiği, 1008’de de Gazneli Mahmud’a karşı oluşturulan büyük Hindû birliğine katıldığı yine aynı kaynaktan öğrenilmektedir.

Ecmîr’in stratejik bakımdan çok önemli bir yerde bulunması tarihini de etkilemiş ve sık sık el değiştirerek çeşitli devletlerin hâkimiyeti altına girmesine sebep olmuştur. Ecmîr’e hücum eden ilk müslüman devlet Gazneliler’dir. 1024 yılında Gazneli Mahmud şehri yağmalamış, ancak fazla vakit alacağı düşüncesiyle Taragarh Kalesi’ni ele geçirmeye teşebbüs etmemiştir. Şehir 1192’de Muhammed Gurî tarafından fethedilerek İslâm hâkimiyeti altına alındı. Önceleri yöneticiliğe sultana bağlı kalmak şartıyla son racanın oğlu getirildiyse de bu Hindû hânedanın sık sık isyana kalkışması yüzünden Delhi Sultanlığı’nın kurucusu Kutbüddin Aybeg (1206-1210) tarafından yönetim onlardan alınarak kumandan Seyyid Hüseyin’e (ö. 1210) verildi. Bu yıllarda muhtemelen Muhammed Gurî’nin beraberinde gelerek buraya yerleşen Çiştiyye tarikatının Hindistan’daki kurucusu Muînüddin Hasan el-Çiştî (ö. 633/1236), Hindûlar’ca kutsal tanınan şehri müslümanlar için de dinî bir merkez haline getirdi. Vefatından sonra ise daha önce Seyyid Hüseyin’in türbesi sebebiyle başlamış olan

ziyaretler onun kabri ve dergâhı çevresinde yoğunlaşarak şehrin Hindistan müslümanlarının en önemli ziyaretgâhı olmasına yol açtı.

1398'de Delhi Sultanlığı'nı zayıflatan Timur'un saldırısından sonra şehre Racpûtlar, 1455-1531 yılları arasında Mâlvâ Sultanlığı ve bu tarihten 1556'da Ekber'in fethine kadar yine Racpûtlar hâkim oldular. Ekber'le başlayan ve şehre en parlak günlerini yaşatan son İslâmî dönem, 1721'de Racpût hâkimiyetinin tekrar gelmesine kadar sürdü. Daha sonra Racpûtlar'ın yerini giderek Maratalar, 1818'de ise onlarla anlaşan İngilizler aldı. 1878'de İngiliz sömürge yönetimine bağlı küçük bir mahallî devlet olarak kurulan ve 1956 yılında lağvedilen EcmîrMervara Racalığı'nın merkezi oldu. Bugün ise Racastan eyaletinde kendi adını taşıyan ilin merkezi ve doğu-batı demiryollarının kavşak noktasında bulunan, tekstil, deri ve ilâç sanayii ile ünlü bir ticaret ve sanayi şehridir.

1981 sayımına göre nüfusunun (375.393) ancak % 11'inden biraz fazlası (32.843) müslüman olan Ecmîr, devam eden eski gelenek sebebiyle halen Hindistan'ın en önemli İslâmî ziyaret mahalli olma özelliğini korumaktadır. Şehrin bu önemli konumunu sürdürmesine yardım eden mimari eserlerin başlıcaları, XIII. yüzyılda Delhi Sultanı İltutmış'ın inşa ettirdiği büyük bir camiden geriye kalan giriş kapısı, 1455 yılında Mâlvâ Sultanı Mahmud Halacî'nin Muînüddin Hasan el-Çiştî'nin kabri üzerinde yaptırdığı ve daha sonra Ekber, Şah Cihan ve diğer Bâbürlü hükümdarlarının görkemli eklemeler yaptırdıkları türbe, "dergâh" adı verilen bu kompleksin etrafında yine Bâbürlü döneminde yaptırılan şeyhin önemli halife ve müridlerine ait türbeler, XIII. yüzyılda bir Budist mâbedinden köklü değişikliklerle camiye çevrilen ve sanat tarihi açısından yüksek değeri olan Arhâîdin-kā Choprâ Camii, Ekber'in inşa ettirdiği müstahkem saray, Cihangir'in ünlü havuzlu bahçesi ve Şah Cihan'ın Ana Sagar gölünün bendi üzerinde yaptırdığı beyaz mermerden zarif köşktür. Bâbürlü hükümdarları, kutsallığı sebebiyle özel bir sevgi besledikleri bu şehre sık sık gelmişler ve müslümanların ziyaretgâhı olması için çaba harcamışlardır; özellikle Ekber'in Muînüddin el-Çiştî'nin türbesini ziyaret amacıyla şehre yaya olarak girdiği rivayet edilmektedir. Ecmîr'in 12 km. batısında yer alan Puşkar gölü de Hindûlar tarafından kutsal tanınmakta ve kenarında bulunan Brahma Tapınağı ülkenin en önemli ziyaret merkezlerinden birini teşkil etmektedir. Ecmîr'de 1910'lu yıllarda, Hindûlar'ın İslâm'a karşı yaptıkları saldırılara cevap

vermek ve İslâmiyet’in yayılmasını sağlamak amacıyla Encümen-i Hâmî-i İslâm adlı bir cemiyetin kurulduğu da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdu-l-qādir al-Badāonī, Muntakhabu’t-Tawārıkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, II, 108; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, The Akbarnāmā (trc. H. Beveridge), New Delhi 1987, I, 111-113, 779; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1913, s. 439; H. B. Sarda, Ajmer: Historical and Descriptive, Ajmer 1941; P. V. Begde, Forts and Palaoes of India, New Delhi 1982, s. 112-113; CHIn., V, 138, 166, 167, 823, 824; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 171, 187, 231; History of India, III, 58, 181; IV, 2, 11; S. A. A. Rizvi, The Wonder that was India, London 1987, II, 20, 61, 104, 105; “Ajmer”, EAm., I, 433; “Ecmir”, İA, IV, 104-105; TA, I, 298; Nurul Hasan, “Adjmer”, EI² (İng.), I, 208; C. C. Davies v.dğr., “Ajmer”, EBr., I, 476-477.

Rıza Kurtuluş

ECNÂDEYN SAVAŞI

وقعة الأجنادين

Müslümanların Suriye ve Filistin'i fethi sırasında Bizanslılar'la yaptıkları ilk savaş (13/634).

Hz. Ebû Bekir, 12. yılın sonunda (Şubat 634) veya 13. yılın başında (Mart 634) hacdan döndükten sonra Medine'de toplanmış bulunan gönüllülerden oluşan orduyu, üç defa teşebbüs edildiği halde bir sonuç alınamayan Suriye ve Filistin'in fethine memur etti. Kumandanlardan Amr b. Âs'ı Filistin'in, Şürahbîl b. Hasene'yi Ürdün'ün, Yezîd b. Ebû Süfyân ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı da Suriye'nin fethiyle görevlendirdi. Başlangıçta her biri 3000 kişiden oluşan bu üç ordu, daha sonra gönderilen takviye birlikleriyle 7500'er kişilik askerî güce ulaştılar.

Amr b. Âs Eyle üzerinden Güney Filistin'e, diğer kumandanlar ise Tebük-Maan yoluyla Ürdün ve Suriye istikametine sevkedildiler. Yezîd b. Ebû Süfyân, Ölüdeniz'in güneyinde Vâdilarabe'de Sergios kumandasındaki Bizans ordusunu mağlûp etti. Kaçan kuvvetler daha sonra toplandıkları yerde ikinci defa bozguna uğratıldı. Sergios bu mücadeleler sırasında hayatını kaybetti. Amr b. Âs ise kısa sürede Güney Filistin'i fethederek Gamrülarabât'a indi. Müslüman Araplar'ın bu âni hücumları ve başarılı sonuçlar almaları üzerine Bizans İmparatoru Herakleios, kardeşi Theodoros kumandasındaki 80.000 kişilik bir orduyu harekete geçirdi. Bizans kuvvetleri Kuzey Filistin'e kadar ilerleyerek Cillik mevkiinde karargâh kurdular. Bu orduya mukavemet edemeyeceğini anlayan Amr b. Âs halifeden yardım istedi. Bunun üzerine Ebû Bekir Hîre'de bulunan Hâlid b. Velîd'e haber göndererek süratle Suriye'deki ordunun yardımına gitmesini emretti.

Hâlid b. Velîd, uzun ve yorucu bir çöl yolculuğundan sonra yanındaki 700 kişilik birlikle Dımaşk'ın güneyinde yer alan Mercirâhit'e vardı. Buradaki Bizans birliklerini yenilgiye uğrattıktan sonra (18 Safer 13/23 Nisan 634) güneye yönelerek Busrâ'da bulunan Ebû Ubeyde, Şürahbîl ve Yezîd ile

buluştu. Kısa bir kuşatmadan sonra Busrâ barış yoluyla ele geçirildi. Hâlid b. Velîd'in kumandası altında birleşen İslâm ordusu kuzeye doğru ilerlemeye başladı. İki ordu Kudüs'ün batısında Remle ile Beytülcibrin arasındaki Ecnâdeyn mevkiinde karşı karşıya geldi. Hâlid b. Velîd İslâm ordusunun merkez kuvvetlerine Ebû Ubeyde'yi, sağ kanada Muâz b. Cebel'i, sol kanada Saîd b. Âmir'i, süvari kuvvetlerine de Saîd b. Zeyd'i kumandan tayin etti. Müslümanlar devrin en güçlü devletinin düzenli, iyi eğitilmiş ve Sâsânîler'e karşı kazandığı zaferlerle morali yükselmiş ordusuyla savaşmak durumundaydı. İslâm ordusunun en az iki katı olan Bizans kuvvetleri ayrıca silâh ve teçhizat bakımından da çok üstündü. Ancak savaş müslümanların kesin zaferiyle sonuçlandı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Bu muharebede 3000 düşman askeri öldürüldü; müslümanlar ise sadece on dört şehid verdiler. Başkumandan Hâlid muharebenin neticesini bir mektupla Hz. Ebû Bekir'e bildirdi. Öte yandan Bizans İmparatoru Herakleios çok korkmuş ve endişeye kapılıp Humus'tan Antakya'ya kaçmıştır. Ecnâdeyn Savaşı ile Filistin ve Suriye'nin kapıları müslümanlara açılmış, iki yıl sonra kazanılan Yermük zaferiyle de bölgenin fethi tamamlanmıştır.

Ecnâdeyn Savaşı'nın tarihi hakkında ihtilâf vardır. İbn İshak, Vâkıdî ve Medâinî muharebenin 13. yılda (634) cereyan ettiğini, Taberî'nin râvilerinden Seyf b. Ömer ise 15. yılda (636) meydana geldiğini söyler. Suriye'nin fethiyle ilgili bir eser yazmış olan M. J. de Goeje ile J. Wellhausen ve L. Caetani gibi araştırmacılar, İbn İshak ve diğer tarihçilerin verdikleri Cemâziyelevvel veya Cemâziyelâhir 13 (Temmuz, Ağustos 634) tarihini tercih etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, III, 124, 282; IV, 101, 194; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Ömerî), s. 86-88; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 156-165; Ya'kubî, Târîh, II, 132-134; Taberî, Târîẖ (de Goeje), I, 1976-2128; İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Fütûh, Haydarâbâd, ts. (Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye), I, 145-148; Bekrî, uʿcem, I, 114; İbn Asâkir, Târîhu Dımaşk, (Müneccid), I, 478

vd.; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), Beyrut 1410/1990, I, 129-130; Nâsırüddin el-Esed, "Vakʿatü Ecnâdeyn: dirâse tahlîliyye li'l-mesâdir ve'r-rivâyât", Bilâdü'ş-Şâm fî sadri'l-İslâm, el-Müʾtemerü'd-devliyyi'r-râbiʿ li-târîhi bilâdi'ş-Şâm, Amman 1987, II, 285-321; M. J. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie, Leiden 1900, s. 50-70; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 46-60; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1384-96/1965-76, V/2, s. 264-269; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1990, s. 349-390; W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1993, s. 98-111; Tâhâ el-Hâşimî, "Maʿreketü Ecnâdeyn", MMİIr., II (1952), s. 69-102; F. Buhl, "Ecnâdeyn", İA, IV, 105; H. A. R. Gibb, "Adjnādayn", EI^2 (Fr.), I, 215.

Hakkı Dursun Yıldız

ECR

(bk. ECİR)

el-ECRÛMİYYE

الأجروميّة

İbn Âcurrûm’un (ö. 723/1323) nahve dair el-Mukaddimetü’l-Âcurrûmiyye fî ʿilmi’l-ʿArabiyye isimli eserinin kısa adı.

(bk. İBN ÂCURRÛM)

el-ECVİBETÜ’l-FÂZILA

الأجوبة الفاضلة

Abdülhay el-Leknevî’nin (ö. 1304/1886-87) bazı hadis meselelerine dair eseri.

Tam adı el-Ecvibetü’l-fâzıla li’l-esileti’l-aşereti’l-kâmile olan eser, Muhammed Hüseyin el-Lâhûrî tarafından müellife sorulan on sorunun cevabını ihtiva etmektedir. Bu sorularla ilgili meseleler şunlardır: 1. İsnad ve isnadın dindeki yeri ve önemi. 2. Dört sünen ile Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe gibi muhaddislerin eserlerindeki hadislerin güvenilirlik derecesi. 3. Hadis kitaplarında yer alan her hadisin delil olup olmayacağı. 4. Hadislerin sıhhati konusunda muhaddislerin farklı görüşlerinin sebepleri ve bu görüşlerin nasıl bağdaştırılacağı. 5. Hadislerde görülen ihtilâfların giderilmesinde nesih, cem‘ ve tercih meselesi. 6. Birbirine zıt gibi görünen hadisleri açıklarken önce cem‘e mi tercihe mi başvurulacağı. 7. Bir hadisin Buhârî ve Müslim’in sahihlerinde yer almasının, rivayetlerinin çok veya râvisinin fakih olması gibi özelliklerinin tercih sebebi sayılıp sayılmayacağı. 8. İki zıt hadisin ictihadla birleştirilip birleştirilemeyeceği. 9. Bir râvinin kendi rivayet ettiği hadisle amel etmeyişinin o rivayeti terketmeye delil sayılıp sayılmayacağı. 10. Hadisin sahâbî sözüyle çelişmesi halinde nasıl hareket edileceği.

Eserde bu hususlara, çeşitli İslâm âlimlerinin görüşleri de zikredilerek doyurucu cevaplar verilmiştir. Zaman zaman sorularla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan konulara da temas edilmiş, özellikle fıkhî meselelerde dört mezhebin görüşleri ve prensipleri zikredilmiştir. Müellif, Selefî olması dolayısıyla hadis âlimlerinin görüşlerine daha fazla yer verdiği eserinde on sorunun cevabıyla sınırlı kalmadığı ve 160 kaynağa başvurarak pek çok hadis meselesine temas ettiği için bu çalışma bir hadis usulü kitabı görünümündedir. Hadise dair sorulara cevap verme geleneğinin yeni bir ürünü olan ve Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî’nin (ö. 902/1497) el-Ecvibetü’l-merdıyye fîmâ sü᾿ile ῾anhü mine’l-

ehâdîsi'n-nebeviyye adlı eserini hatırlatan el-Ecvibetü'l-fâzıla, iki defa Hindistan'da basıldıktan sonra (biri Şevket-i İslâm Matbaası, 1310) Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından yayımlanmıştır (Halep 1384/1964; Kahire 1404/1984). Ebû Gudde bu neşrine, dipnotlarda verdiği bilgiler asıl kitabın hacminden fazla olduğu için et-Talîkatü'l-hâfile ale'l-Ecvibeti'l-fâzıla adını vermiştir. Eserin sonundaki çeşitli indeksler bu neşrin değerini daha da arttırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâzıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964; Abdülfettâh Ebû Gudde, et-Taʿlîkātü'l-hâfile ʿale'l-Ecvibeti'l-fâzıla (Leknevî, a.e. içinde).

Selman Başaran

ECZACILIK

İlâç hazırlama sanatı.

Arapça'da eczacılık karşılığında saydele kelimesi kullanılmakta olup bu dile Sanskritçe'den geçmiştir. Fenn-i saydelânî ve fenn-i ispençiyârî de denilen eczacılık ilk dönemlerde hekimler tarafından yürütülüyor ve hekimler hastaları için öngördükleri ilâçları "kökçü, otçu" veya "attar" adı verilen esnaf grubundan sağladıkları ilâç ham maddeleriyle kendileri hazırlıyorlardı. Hekimlik ve eczacılık sanatlarının birbirinden ayrılması, ancak IX-XII. yüzyıllar arasında ve her ülkede değişik zamanlarda gerçekleşmiştir. İslâm dünyasında bu ayrılma Abbâsîler döneminde IX. yüzyılda başlamış ve bu dönemde hekimlerden ayrılan eczacılar attarlardan da ayrı kabul edilmiştir. Yine bu dönemde Halife Me'mûn (813-833), ilâçların devlet kontrolünde yapılması ilkesini getirerek tıbba ve eczacılığa önemli bir katkıda bulunmuştur.

Bir attar dükkânından pek farklı olmamakla birlikte ilk eczahanenin 148 (765) yılında Bağdat'ta faaliyete geçtiği sanılmaktadır. IX. yüzyıldan itibaren ise içinde ayrı bir ilâç yapım laboratuvarı bulunan eczahanelerin açıldığı, buralarda toz, şurup, macun, akrâs* ve fitil gibi sayısı yetmiş dolayında olan ilâç çeşidinin üretildiği, ayrıca bunlardan ağız yoluyla kullanılanların kolaylıkla alınmasını sağlamak için tat ve koku veren maddelerle karıştırılarak hazırlandığı bilinmektedir. Kaynaklarda ilâçların basit (eledviyetü'l-müfrede) ve birleşik (eledviyetü'l-mürekkebe) olmak üzere iki ana bölüme ayrıldığı görülür. Basit ilâçlar, modern eczacılıkta "drog" denilen bir tek maddeden ibaret olup aynı zamanda birleşik ilâçların ham maddesini teşkil ederler. Önceleri yalnız bitkisel ve kimyasal kökenli olan basit ilâçlara sonradan hayvansal droglar da eklenmiştir. Birleşik ilâçlar ise yapısında birden fazla basit ilâç bulunan maddelerdir ve tedavi açısından birçok etkiye sahip oldukları için kullanım alanları çok daha geniştir.

İslâm eczacıları yeni ilâç şekillerini ve yeni drogları tedavi alanına soktukları gibi ilâç yapımında kullanılan alet ve teknikleri de

geliştirmişlerdir. Örnek olarak Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin (ö. 400/1010 [?]) et-Tasrîf adlı ansiklopedik eserinin (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 2854) 28. risâlesinde resimleri bulunan ve haklarında bilgi verilen üç alet gösterilebilir. Bunlardan ikisi tenzu kursu (pastil) yapmakta kullanılan tahta kalıp (bk. AKRÂS),

diğeri ise suda kaynatılan veya su içinde uzun süre beklemeye bırakılan bitkisel maddelerin tortularını süzmeye yarayan üç katlı bir süzgeçtir.

Ortaçağ'ın müslüman eczacıları ilâç şekilleri, ilâç yapımında kullanılan aletler ve uygulanan yöntemlerle ilgili buluşları sayesinde eczacılık sanatının gelişmesine önemli katkıda bulunmalarından başka ilâçlar ve bunların tedavideki etkileri üzerine kitap yazmak suretiyle de Doğu droglarının ve ilâç hazırlama tekniklerinin Avrupa ülkelerinde tanınmasına imkân sağlamışlardır. Hz. Peygamber'in hastalıklarla ilgili hadislerinde, ilâç olarak kullanılan yetmiş civarında maddenin adı geçmekte ve İslâm dünyasında VIII. yüzyıldan itibaren ilâçlar hakkında birçok eserin kaleme alındığı görülmektedir. Mâsercis'in (II./VIII. yüzyıl) Kitâbü Kuve'l-ʿakākīr ve menâfiʿihâ ve mazârrihâ adlı eseri bu konuda yazılan ilk müstakil kitaptır. Yine ilk eserlerden olan Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 260/873 [?]) Kitâbü Cevâmiʿi'l-edviyeti'l-müfrede li-Câlînûs'u, Galen'in basit ilâçlar hakkındaki kitabından yapılan bir özettir; Kindî ayrıca birleşik ilâçlar konusunda da Kitâbü'l-Akrâbâzîn'i yazmıştır. Huneyn b. İshak ve Câbir b. Hayyân gibi bazı IX. yüzyıl hekim ve bilginleri "elEdviyetü'l-müfrede" adıyla birçok eser yazarken Sâbûr b. Sehl bir akrâbâzîn* kaleme almış, Ali b. Rabben et-Taberî de (ö. 247/861'den sonra) Firdevsü'l-hikme adlı ünlü eserinin altıncı nevinin ikinci ve üçüncü makalelerini ilâçlara ayırmıştır. Ebû Bekir er-Râzî ise (ö. 313/925) bir tıp ansiklopedisi mahiyetinde olan el-Hâvî'de alfabetik sıraya göre 829 ilâcın adını vermiş ve özelliklerini anlatmış, ayrıca el-Akrâbâzînü'l-kebîr ve el-Akrâbâzînü's-sağīr adıyla iki kitap daha yazmıştır. Kayrevanlı İbnü'l-Cezzâr (ö. 369/979) el-İʿtimâd fi'l-edviyeti'l-müfrede adlı kitabında 294 basit ilâcı anlatmıştır. Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin (ö. 384/994 [?]) Kâmilü's-sınâʿati't-tıbbiyye'sinin ikinci cüzünün ikinci makalesinde basit ilâçlar, onuncu makalesinde de birleşik ilâçlar hakkında çok değerli bilgiler bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) el-Kānûn fi't-tıbb'ının ikinci kitabı alfabetik olarak basit ilâçlar konusuna ayrılmış ve burada 800'ün üzerinde ilâca yer verilmiştir. Bîrûnî

de (ö. 453/1061 [?]) es-Saydele adlı eserinde 720 drogu alfabetik sırayla açıklamıştır. Ayrıca eczacılığın babası olarak kabul edilen Bîrûnî'nin bu eserinde eczacılık mesleğini tarif ettiği ve eczacının görevlerini çok açık bir şekilde belirttiği görülmektedir. Bundan yaklaşık 150 yıl sonra yazılmış olan İbnü'l-Baytâr'ın (ö. 646/1248) el-Câmiʿ li-müfredâti'ledviye ve'l-agziye adlı kitabında ise 1400 kadar bitkisel drog hakkında bilgi bulunmaktadır. Özellikle son iki kitapta Galen döneminden beri tedavide kullanılanlardan başka demirhindi, havlican, ebûcehil karpuzu, kâfur, karanfil, kargabüken, kebâbiye, küçük hindistan cevizi, kroton yağı, misk, râvend ve sandal gibi birçoğu Doğu ülkelerine has drog tanıtılmıştır. İbnü'l-Baytâr'ın basit ilâçlar konusunda el-Mugnî fi'l-edviyeti'l-müfrede adlı bir eseri daha vardır. Kûhîn el-Attâr'ın (ö. 658/1260'tan sonra) Minhâcü'd-dükkân ve düstûrü'l-aʿyân fî aʿmâl ve terâkîbi'l-edviyeti'n-nâfiʿa li'l-ebdân adlı eseri de eczacılar için yazılmış önemli bir el kitabıdır.

Başlıcaları sıralanan bu eserlerin hemen hepsi Grekçe'ye ve Latince'ye, hatta bazıları İbrânîce'ye çevrilmiş ve bunlar Avrupa'da sonraki dönemler için örnek teşkil ettikleri gibi vazgeçilmez birer kaynak olarak da asırlarca kullanılmıştır. Müslüman hekimlerin tıp, kimya ve eczacılık alanındaki üstün başarıları sayesinde bugün Batı literatüründe başta chemie "kimya" (el-kîmiyâ) kelimesi olmak üzere alcali "soda; kül, kalya" (el-kalî), alcool "alkol" (el-kühl "göz ilâcı"), syrop "şurup" (şerûb) ve elixir "öz, hulâsa" (eliksîr) gibi Arapça kökenli 800 ilâç ve kimyasal madde ismi bulunmaktadır.

Osmanlılar'da Eczacılık. Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl ortalarında ilâç hazırlama ve satma işiyle uğraşan esnafı attarlar, ilâç suları satanlar, macuncular, gülsuyucular, amberciler, buhurcular, ilâç yağları satanlar, esrarcılar, afyoncular, tutyacılar ve otbulucular olarak sıralamaktadır. Bu dönemde İstanbul'da bulunan attar dükkânı sayısı 2000 civarındaydı ve ayrıca 300 kadar da gezici attar vardı; toptancılar ise Mısır Çarşısı'nda satış yapıyorlardı.

Osmanlılar döneminde bugünkü anlamda eczahanelerin kuruluşu XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren başlamış ve Kırım Savaşı (1854) sırasında İstanbul'a gelen Fransız ve İngiliz askerî hekim ve eczacılarının etkisiyle sayıları artmıştır. 1868 yılında İstanbul'da elli, Üsküdar'da on kadar

eczahane olduğu ve bunların Osmanlı vatandaşı veya yabancı uyruklu gayri müslimlerce işletildiği bilinmektedir. Müslümanlar ancak 1880'li yıllardan itibaren eczahane açmaya başlamışlardır. 1900 yıllarında İstanbul'daki eczahane sayısı 200 civarındadır ve bunlardan yalnız on tanesinin sahibi Türk'tür.

XX. yüzyılın ilk yıllarında "eczacı dükkânı" denilen eczahaneler biri müşteri kabul kısmı, diğeri laboratuvar olmak üzere iki bölümden meydana geliyor ve bu iki kısım birbirinden ahşap bir camekânla ayrılıyordu. Laboratuvarda hazırlanan ilâçlar, duvarları cilâlı ağaçtan yapılmış camlı dolaplarla kaplı olan kabul bölümünde müşteriye verilirdi. Dolap raflarında genellikle Fransa'dan getirilmiş porselen ilâç kavanozları ve hazır ilâçlar, alt kısımdaki çekmecelerde de bitkisel droglar ve sağlık malzemesi bulunurdu. Zehir etkisi taşıyan ilâçlar ise bugün de olduğu gibi özel dolaplarda saklanırdı. Her eczahanenin bir iki devamlı hekimi vardı ve bunlar civardan gelen hastalara genellikle eczahanenin üstündeki muayene odasında bakarlardı. Bu uygulama hastalarla hasta sahiplerine büyük bir kolaylık sağlamakta ve eczahaneyi mahallenin sağlık merkezi haline getirmekteydi.

1900 yıllarına kadar matbûh (dekoksiyon), menku' (infüzyon), müstahleb-sübye (emülsiyon), beyzî (ovül), sıbg, sıbga (tentür), hukne (lavman), lapa, kutur (göz damlası),

mürevvih (liniment), hulâsa, şurup, macun ve hap adlarıyla gruplandırılan ilâçlar her hasta için reçetesine uygun biçimde özel olarak yapılırdı. Zamanla belirli bir formüle göre yapılmış hazır ilâçlar tedavi alanına girmeye başladı. "Müstahzarât-ı tıbbiyye" denilen bu ilâçların hekimler ve halk tarafından beğenilmesi üzerine sayıları kısa sürede çoğaldı ve eczacılar ilâç yapan kişiler yerine ilâç satan kişiler haline geldiler. İlk dönemlerde özellikle Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerden getirilen hazır ilâçların rağbet kazanması üzerine İstanbul'daki bazı eczacılar da bunların terkiplerine benzer nitelikte hazır ilâç yapmaya başladılar. İstanbul'da imal edilen yerli hazır ilâçlara "müstahzarât-ı tıbbiyye-i Osmâniyye" adı verilmiştir. 1895 yılından sonra Eczacı Ethem Pertev (Ertem) tarafından yapılan "Pertev şurubu" (syrop Pertev) ve Eczacı Ali Süreyya (Kalemcioğlu) tarafından yapılan "iksîr-i Süreyyâ" (elixir toni-digestif

ferrugineux) adlı iki hazır ilâç büyük bir üne kavuşmuş ve dış ülkelere dahi ihraç edilmiştir.

İslâm ülkeleri arasında ilk defa eczacılık öğretimi, İstanbul'da 1839 yılında Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne'de açılan üç yıl süreli eczacı sınıfı ile başlamıştır. Daha önce eczacılar Avrupa ülkelerinde de olduğu gibi usta-çırak yöntemiyle yetişiyordu. Bu sınıfa başlangıçta yalnız askerî yatılı öğrenciler alınıyor ve mezun olduklarında askerî hastahanelerde görevlendiriliyorlardı. 1858 yılından itibaren alınan sivil ve gündüzcü öğrenciler de eczacılık okumaya başlamışlardır. Bu dönemde sivil eczacı ihtiyacını karşılamak için çıraklıktan yetişen kişilere de eczacı dükkânı açma izni veriliyor, ancak bunların Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne hocaları arasından seçilen bir heyet tarafından imtihan edilmeleri ve eczacı ustası olduklarına dair bir tezkire almaları gerekiyordu. Bu şekilde eczahane açma hakkını alan kişilere "ikinci sınıf eczacı", eczacı sınıfından veya dış ülkelerdeki bir eczacı okulundan diploma alanlara ise "birinci sınıf eczacı" unvanı veriliyordu. 1863 yılından itibaren 1277 (1861) tarihli Beledî İspençiyarlık Sanatının İcrasına Dair Nizamnâme uyarınca çıraklıktan yetişen kişilere "eczacı ustası" unvanı verme yöntemi kaldırılmıştır. 1867'de Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye-i Şâhâne'de de bir eczacı sınıfı açılmış, 1908 yılında ise askerî ve sivil tıp okullarının birleştirilmesi üzerine eczacılık sınıflarının ikisi de kapatılarak idarî yönden yeni kurulan Tıp Fakültesi'ne bağlı Eczacı Mektebi Âlîsi açılmıştır. 1909'da Kadırga'daki eski Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye-i Şâhâne binasında (Menemenli Mustafa Paşa Konağı) eczacılık öğretimine başlayan bu okul, 1960 yılına kadar Türkiye'de eczacılık öğretimi yapılan tek kurum olarak kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lugat-ı Tıbbiyye, İstanbul 1290; Şerefeddin Mağmûmî, Kamûs-ı Tıbbî, Kahire 1328-29, III; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-hikme (nşr. M. Zübeyr es-Sıddîkı), Berlin 1928; İbnü'l-Cezzâr, el-ʿİtimâd fi'l-edviyeti'l-müfrede (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 345 vd.; İbn Sînâ, el-Kanûn fi't-tıb, Bulak 1294 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I-

III; Abdüllatîf el-Bağdâdî, et-Tıb mine'l-kitâb ve's-sünne (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986; Hüseyin Sabri, Düstûrü'ledviye, İstanbul 1291; L. Leclerc, Traité des simples par İbn El-Beithar, Paris 1877-93; A. Brestowski – H. Lafite, "Pharmaceutische Reisebilder aus dem Oriente", Pharmaceutische Post, Wien 1889; H. Schelenz, Geschichte der Pharmazie, Berlin 1904; E. Kremers – G. Urdang, History of Pharmacy, Philadelphia 1945; Naşit Baylav, Eczacılık Tarihi, İstanbul 1968; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970; H. Mohammed Said, Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica, Karachi 1973; Turhan Baytop, Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi, İstanbul 1984; a.mlf., Türk Eczacılık Tarihi, İstanbul 1985; J. C. Doussert, Histoire des Medicaments des origines à nos jours, Paris 1985; Ali Abdullah ed-Difâ', İshâmü ʿulemâʾi'l-ʿArab ve'l-müslimîn fi's-saydele, Beyrut 1405/1985; W. Kruppa, Deutschtürkischer Wissenschaftsaustausch in der Pharmazie, Hannover 1988; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve İlim (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 185-190; Abdülazîm Hufnî Sâbir – Abdülhalîm Muntasır, "Mûcez târîhi's-saydele", el-Mûcez fî târîhi't-tıb ve's-saydele ʿinde'l-ʿArab (nşr. M. Kâmil Hüseyin), Kahire, ts. (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye), s. 269-427; M. Meyerhof, "Esquisse d'histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d'Espagne", al-Andalus, III/1, Madrid 1935, s. 1-42; Carmen Villanueva, "La Pharmacie Arabe y su ambiente historico", Miscelanea de estudios arabes y Hebraicos, VII, Granada 1958, s. 29-83; Sami K. Hamarneh, "Early Arabic Pharmaceutical Instruments", Journal of the American Pharmaceutical Association, XXI/2, Washington 1960, s. 90-92; a.mlf., "Drawing and Pharmacy in al-Zahrawi's Surgical Treatise", United States National Museum Bulletin, sy. 228, Washington 1961, s. 81-91; a.mlf., "The Rise of Professional Pharmacy in Islam", Medical History, VI, London 1962, s. 59-66; a.mlf., "Early Arabic Professional Pharmacy", Bulletin of History of Medicine, XLII, Baltimore 1968, s. 450-461; a.mlf., "A History of Muslim Pharmacy", Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza, XIV, Firenze 1972, s. 5-54; A. H. Israili, "Arap Pharmacology", Studies in History of Medicine, I/3, New Delhi 1977, s. 193-201; Mohammad Ali – J. S. Qadry, "Contribution of Arabs to Pharmacy", a.e., IV (1982), s. 43-53; J. Lippert, "Edviye", İA, IV, 129-130; B. Lewin, "Adwiya", EI² (İng.), I, 212-214.

Turhan Baytop

EDÂ

الأداء

Kur’ân-ı Kerîm’in tecvid kaidelerine göre okunması.

(bk. KIRAAT; TİLÂVET)

EDÂ

الأداء

Hadisi usulüne uygun olarak rivayet etme anlamında terim.

Hadisleri öğrenmenin ve başkalarına rivayet etmenin kuralları vardır. Bir hadisi belli esaslara uyarak öğrenmeye “tahammül”, onu ezberden veya bir kitaptan usulüne uygun olarak rivayet etmeye “edâ” denir. Hz. Peygamber, sözünü dinleyip öğrenen, sonra da bu sözü duymayanlara ileten (“edâ eden”, Müsned, IV, 80, 82; Dârimî, “Mukaddime”, 24) kimse hakkında dua etmiş, edâ terimi de muhtemelen bu hadisten alınmıştır.

Hadisi edâ eden kimsenin onu hocasından hangi tahammül yoluyla aldığını belirtmesi rivayetin güvenilirliği bakımından büyük önem taşımaktadır. Hadisin hocadan hangi yolla alındığını gösteren kelimeye “edâ sigası” veya “edâ lafzı” denilir. Bir haberin güvenilir olup olmadığını anlamak için onu rivayet eden kimsenin şahsiyetine, dürüstlüğüne ve hâfıza gücüne bakıldığı kadar haberi hangi tarzda öğrendiğini anlamaya yarayan edâ lafızları da göz önünde bulundurulur. Hadis rivayetinde edâ sigaları tâbiîn devrinden itibaren aranmış, bu sigalar haberlerin sahih, hasen ve zayıf sayılmasında etkili olmuştur.

Belli başlı edâ sigaları şunlardır: 1. Haddesenâ. Hocanın (şeyhin) ağzından bizzat duyularak (semâ yoluyla) öğrenilen hadislerin başkasına rivayeti sırasında en çok, “Bize rivayet etti” anlamındaki bu lafız kullanılmıştır. Hocadan hadisi tek başına duyan kimse edâ sırasında bu sigayı tekil şekliyle “haddesenî” diye söyler. Hocanın hadisi yazdırarak (imlâ yoluyla) rivayet etmesi, talebenin de imlâ yoluyla aldığı hadisi “haddesenâ imlâen” diye nakletmesi en güçlü edâ sigası sayılmıştır. Sahâbîler ise Hz. Peygamber’den bizzat duydukları hadisleri rivayet ederken “semi‘tü” (işittim) lafzını kullanmışlardır (bk. SEMÂ; TAHDÎS). 2. Ahberenâ. “Bize haber verdi” anlamındaki bu ibare, ilk zamanlar semâ yoluyla alınan

hadislerin edâsında kullanılmakla beraber sonraları şeyhe okunarak (kıraat, arz yoluyla) öğrenilen hadislerin rivayeti sırasında kullanılmıştır. Bir kimse hocadan hadisi bu yolla tek başına öğrenmişse edâ sırasında “ahberenî” der (bk. İHBÂR). 3. Enbeenâ. “Bize haber verdi” anlamına gelen ve semâ, icâzet ve icâzete bağlı münâvele yollarıyla alınan hadislerin edâ sigası olup tekil şekli “enbeenî”dir (bk. İCÂZET; İNBÂ). 4. Nebbeenâ. Daha çok icâzet yoluyla alınan hadislerin rivayeti sırasında kullanılan, “Bize rivayet etti” mânasındaki bu edâ sigasının tekil şekli “nebbeenî”dir (bk. İNBÂ). 5. Vecedtü. Bir muhaddisin el yazısıyla yazılan hadislerin başkalarına rivayeti sırasında, “Buldum” anlamındaki bu edâ lafzı kullanılır (bk. VİCÂDE).

Bunlardan başka “zekere lenâ” (bize zikretti), “ketebe lenâ” (bize yazdı), “kale” (söyledi), “an” (filandan nakletti) edâ sigaları kullanılmış olup bunların en üstünü semâ ile tahdîs, sonra ihbar, inbâ ve “zekere lenâ”, daha sonra “an”, en sonra da “kale” lafızlarıdır. Sonraki muhaddisler “inbâ”, “an” ve “ketebe lenâ” sigalarını birbirine eşit kabul etmişlerdir.

Hadislerin, lafızlarında hiçbir değişiklik yapmadan Hz. Peygamber’in söylediği şekilde rivayet edilmesi esas olmakla beraber yetkili kişilerin hadisteki bazı lafızları benzeri kelimelerle değiştirerek rivayet etmesini, hatta mânayı bozmamak şartıyla onu anladığı şekilde ifade etmesini âlimlerin çoğu uygun görmüştür (bk. RİVAYET).

Mâna ile rivayette bulunan kimsenin, hadisi edâ ettikten sonra “ev kemâ kale (yahut Resûlullah’ın buyurduğu gibi), “ev nahvehû” (yahut onun gibi bir şey söyledi), “ev şibhehû” (yahut buna benzer birşey söyledi) demesi uygun olur. Hadis bir senedle edâ edildikten sonra aynı hadis bir başka senedle rivayet edilmek istendiğinde hadisin metnini tekrarlamayıp “mislehû” veya “nahvehû” demek yeterli görülmüştür.

Hadis rivayet etme yaşı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmekle beraber muhaddisin, bildiği hadislere ihtiyaç duyulduğunda onları rivayet etmeye başlaması en doğru olanıdır. Bunun yanında hâfızası zayıfladığı veya kendisinde bunama alâmetleri görüldüğü zaman da rivayeti bırakması gerekir (edâ sırasında şeyhin uyacağı bazı kurallar için bk. EDEBÜ’l-İMLÂ’ ve’l-İSTİMLÂ’; MUHADDİS).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 80, 82; Dârimî, “Mukaddime”, 24; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs, s. 208-236; Zehebî, el-Mûkıza (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 55-59; Tecrid Tercemesi, I, 399-405, 467-468; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, II, 8-63, 102, 127-128; İbnü’l-Hanbelî, Kafvü’l-eser fî safvi ʿulûmi’l-eser (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 111-113; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 49; Talât Koçyiğit, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 94-95; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 65.

Mücteba Uğur

EDÂ

الأداء

Dinî veya hukukî bir görevin yerine getirilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi yerine ulaştırma, bir borç veya görevi yerine getirme, ödeme ve ifa etme” anlamına gelen edâ kelimesinin İslâm hukuk literatüründeki kullanımı da sözlük anlamından çok farklı olmayıp dinî veya hukukî bir görevin gerektiği usul ve şekilde zamanında yerine getirilmesini ifade eder. Kur’an’da edâ kelimesi diyet borcunun ödenmesiyle ilgili olarak bir yerde geçer (el-Bakara 2/178). Üç âyette ise kelimenin değişik fiil kipleri kullanılmakta olup bunlarda emanetlerin sahibine iadesi ve ehil olana verilmesi emredilmektedir (el-Bakara 2/283; Âl-i İmrân 3/75; en-Nisâ 4/58). Kur’an’da ibadetlerin îfâsı, diğer dinî ve hukukî görev ve borçların yerine getirilmesi genelde o fiile ait özel kelimelerle, bazan da kazâ (el-Bakara 2/200; en-Nisâ 4/103; el-Cum‘a 62/10) ve îfâ (el-Bakara 2/40; Âl-i İmrân 3/57; el-Mâide 5/1; er-Ra‘d 13/20; el-İsrâ 17/34; el-Hac 22/29) kelimeleriyle anlatılır. Hadislerde Allah ve kul haklarının gözetilmesi, emanetin ve ödünç alınan malın sahibine iadesi, şahitlik, peygamberlik, zekât, diyet gibi dinî ve hukukî görevlerin îfâsı ve borçların ödenmesi gibi hususlar anlatılırken edâ kelimesi ve bu kökün muhtelif kipleri sıkça kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “edy” md.).

Fıkıh ilminin ana konularından birini şer‘î delilden ve beşerî ilişkilerden doğan borç ve görevlerin yerine getirilmesi teşkil ettiğinden bu ilim dalında edâ kavramı üzerinde sık sık durulduğu ve edânın fıkıh usulü, ibadetler, şahitlik, şahıs ve borçlar hukuku başta olmak üzere fıkhın birçok bölümünde giderek terim anlamı kazandığı görülür.

Fıkıh Usulünde. Mütekellimîn (Şâfiî) metoduyla kaleme alınan usul kitaplarında edâ şer‘î hüküm bölümünde ele alınır. Edâ, vaktin şer‘î hükmün sebebi olması yönüyle vaz‘î hükmü ilgilendirir ve bu açıdan edâ-kazâ şeklinde ikili ayırım yapılır. Vâcip ve vâcibin yerine getirilmesi yönünden de teklifî hükmü ilgilendirir ve bu yönden edâ, iade ve kazâ

şeklinde üçlü bir ayırımdan söz edilir. İadenin edâ ve kazâ dışında üçüncü bir şık olup olmadığı yönündeki görüşler bu açı farklılığıyla açıklanabilir. Fukahâ (Hanefî) metoduyla yazılan usul kitaplarında ise edâ "emir" bölümünde emredilen şeyin yerine getirilmesi konusu incelenirken ele alınır. Bundan dolayı her iki ekolün edâ, iade ve kazâ kelimelerine yüklediği anlamlar arasında zaman zaman önemli farklılıklar olabilmektedir.

Şâfiî usulcülerine göre edâ, ancak belli bir zaman dilimi içinde yapılması gereken ibadetlere has bir kavramdır. Bu sebeple de yerine getirilmesi için belli bir vakit tayin edilmemiş olan zekât, kefâret, zamanla kayıtlı olmayan (mutlak) nezir gibi yükümlülüklerin îfâsına edâ adını vermezler. Hatta bu usulcüler edâyı kazânın karşıt anlamlısı olarak kullandıklarından cuma ve bayram namazı gibi kazâsı olmayan ibadetlerin îfâsını da edâ olarak adlandırmazlar; buna karşılık yetkililerin zekâtın belli bir zaman içinde ödenmesini istemesi halinde bu ödemeye edâ derler. Bundan dolayı Şâfiî usulcüleri edâyı, "bir şeyin şer'an belirlenmiş vakti içinde birinci defada yapılması" şeklinde tanımlarlar. Bu tanımla bağlantılı olarak da birinci îfâdaki eksiklik sebebiyle vakti içinde yapılan ikinci ve tam îfâya iade, vaktinden sonraki îfâya da kazâ adını verirler. Ancak iadeyi ayrı bir kısım gibi görmeyip îfâ vaktine bağlı olarak edâ veya kazâ içinde düşünen fakihler de vardır.

Hanefî usulcü ve fakihlerinin kullanımında edâ hem namaz, oruç gibi belli bir zaman diliminde yerine getirilmesi istenen vakitli (muvakkat) ibadetlerin, hem zekât ve kefâret gibi îfâsı belli bir vakte bağlı olmayan (mutlak) ibadetlerin, hem de hukukî davranış ve işlemlerden doğan borç ve ödevlerin sahih ve tam olarak îfâsını içine alacak şekilde geniş bir kapsama sahiptir. Bunun için de edâyı, "emir sebebiyle sabit olan

vâcibin aynının teslimi" şeklinde, emrin nedb için de hakikat olduğu görüşünü benimseyenler ise "emir sebebiyle sabit olan şeyin aynen teslimi" şeklinde tanımlarlar. Birinci tanıma göre edâ, hem ibadetlerin hem de diğer dinî ve hukukî borçların îfâsını, ikinci tanıma göre bunların yanı sıra mendup ve nâfilenin yerine getirilmesini de kapsar. Hatta emrin ibâha için bile hakikat olarak kullanıldığını kabul eden azınlığın görüşü esas alındığında mubahın yapılması da edâ teriminin kapsamı içindedir. Hangi

tanım esas alınırsa alınsın Hanefîler'in edâya mümkün olduğunca geniş bir kapsam vermeye çalıştıkları görülür. Bu yaklaşım, edâ kelimesinin İslâm hukuk literatüründeki yaygın kullanımına da uygunluk gösterir. Nitekim fıkıh usulünde ve fürûda ehliyet "vücûb ehliyeti" ve "edâ ehliyeti" şeklinde ikiye ayrılmakta ve buradaki edâ ile kişinin söz ve davranışlarının hukuken ve dinen sonuç doğuracak şekilde ortaya çıkması durumu kastedilmektedir (bk. EHLİYET). Ayrıca dinî ve hukukî karakterdeki birçok görevin yerine getirilmesi de edâ olarak adlandırılır. Bununla birlikte literatürde ibadetlerin ve bu mahiyetteki görevlerin yerine getirilmesinde daha çok edâ, hukukî borçların yerine getirilmesinde ise îfâ teriminin yaygın bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Öte yandan edâ kelimesinin fıkıh literatüründe, sözlük anlamına paralel olarak kazâ da dahil her türlü îfâ ve ödemeyi içine alacak şekilde geniş anlamda kullanıldığı da görülmekle beraber fakihler edâ kelimesinin yukarıdaki terim anlamı dışında kullanımını mecaz olarak nitelendirirler.

Özellikle Hanefî usulcüleri edâyı, dinen veya hukuken aranan bütün şart ve vasıfları toplayıp toplamaması yönünden kâmil, kasır ve kazâya benzeyen edâ şeklinde üçe ayırırlar. Vakti içinde cemaatle kılınan namazı birinciye, tek başına kılınan namazı ikinciye örnek gösterirler. Namaza imamla beraber başladığı halde ârızî bir sebepten dolayı bir kısmını imamla birlikte kılamayan ve bunu tek başına kılarak namazını tamamlayan kimsenin ibadeti ise aslı itibariyle edâ olmakla birlikte cemaatle namazın faziletini telafi etmeyi amaçlaması yönüyle kazâya benzediğinden üçüncü türün örneğini oluşturur. Hanefî fakihleri edâyı ibadetlerin yanı sıra muâmelât hukukundaki borç ve görevlerin îfâsını da içine alacak şekilde düşündüğünden gasbedilen malın eksiksiz olarak aynen iadesini kâmil edâya, kusurlu olarak iadesini kasır edâya örnek gösterirler. Mehir olarak belirlendiğinde başkasının mülkiyetinde bulunan bir malın sonradan satın alınarak alacaklıya teslimi ise kazâya benzeyen edânın bu gruptaki örneği olarak verilir.

İbadetlerde. İslâm hukukunda kişinin yerine getirmekle yükümlü olduğu dinî, ahlâkî ve hukukî borçları, borcun kaynağı ve gereklilik derecesine göre farz, vâcip, mendup, müstehap, sünnet, nâfile gibi terimlerle ifade edilir (bk. EF'ÂL-i MÜKELLEFÎN). Edâ kavramı bunlar arasında en çok vâcip konusuyla ilgili olup edânın şekli, usulü ve hükmü fıkıh usulünde

vâcibin tâbi olduğu adlandırma ve alt ayırımlara göre farklı hükümler taşır. Meselâ mükellefi, miktarı ve konusu belirli olan aynî, muhadded ve muayyen vâciplerde edâ üzerinde çok önemli fıkhî tartışmalar yapılmazken mükellefin, miktarın ve konunun belirsiz olduğu kifâî, gayri muhadded ve muhayyer vâciplerde edânın şekli, hükmü ve vücûb şartları üzerinde ayrıntılı olarak durulduğu görülür (bk. VÂCİP). Ancak Hanefî usulcülerinin genelde bu ayırım ve adlandırmaları daha üst bir terim olan "emir" başlığı altında ele aldıkları söylenebilir. Vâcibin veya emrin edâ vakti itibariyle tâbi olduğu ayırım ve adlandırmalar, ibadetlerde edâ konusuna hem usul hem de uygulama yönünden açıklık getirdiğinden ayrı bir önem taşır.

İbadetler edâ vakti itibariyle mutlak ve mukayyed (muvakkat) şeklinde ikiye ayrılır. Edâsı için şâriin herhangi bir vakit tayin etmediği ibadetler mutlak (serbest zamanlı) ibadetler olarak adlandırılır. Nâfile namaz, zekât, vakte bağlı olmayan adaklar ve kefâretler böyledir. Şâriin belli zaman dilimi içinde edâ edilmesini istediği mukayyed ibadetler ise geniş zamanlı (müvessa') ve dar zamanlı (mudayyak) olmak üzere ikiye ayrılır. İbadetin edâsı için belirlenen vakit, hem bu ibadete hem de aynı cinsten başka ibadetlere imkân verecek genişlikte olup mükellef ibadeti bu zaman diliminin herhangi bir parçasında yapabilecekse geniş zamanlı ibadetten söz edilir; farz namazlar, bayram ve cuma namazları gibi. Hanefî fakihleri, edâ için müsaade edilen bu geniş zamanı "zarf" olarak adlandırırlar. Dar zamanlı ibadet ise oruçta olduğu gibi mükellefin belirlenen zaman diliminde aynı cinsten ikinci bir ibadet yapması mümkün olmayan ibadetlerdir. Hanefî hukuk literatüründe bu dar zamana "mi'yar" denilir. Hac ibadeti ise bu tasnifte yer alan kategorilerden her birini bir yönüyle ilgilendirdiğinden nevi şahsına münhasır bir konum arzeder. Bu sebeple Hanefîler haccı, geniş ve dar zamanlı ibadetlerden sonra "zü'ş-şebeheyn" adıyla üçüncü bir şık olarak zikrederler.

Dar zamanlı ibadetlerde vakit edânın mi'yarı ve şartı, geniş zamanlılarda ise edânın zarfı olarak nitelendirilir. Her iki tür ibadette de vakit, vâcip oluşun sebebi olmasının yanı sıra ibadetin de sıhhat şartı sayıldığından edânın bu vakitten önceye alınması yani vakit girmeden edâ edilmesi câiz olmaz. Buna karşılık malî yönü bulunan ve edâsı dar veya geniş bir zaman dilimine bağlanmamış olan zekât, sadaka-i fıtr, malî kefâretler gibi ödevlerin vücûb vaktinden önce edâ edilmesinin câiz olup olmadığı fakihler arasında

tartışmalıdır. Özellikle Hanefî ve Şâfiî fakihleri malî yönü bulunup üçüncü şahısların da hakkını ilgilendirdiği için bunu câiz görürler. Esasen bu tür ibadetlerde vakit vâcip oluşun sebebi değil edânın vâcip oluşunun şartı sayılır. Mâlikîler'le bazı Hanbelî fakihlerine göre ise bu ibadetler de ancak vakti geldiğinde veya iyice yaklaştığında edâ edilebilir.

Mükellefin geniş zamanlı bir ibadeti, belirlenen zaman diliminin dilediği parçasında edâ edebileceğinde fakihler arasında görüş birliği vardır. Ancak vücûbun iki nokta arasındaki geniş sürenin hangi parçasına izâfe edileceği, diğer bir ifadeyle geniş vaktin hangi parçasının vücûb sebebi sayılacağı konusu tartışmalıdır. Fakihlere ve usulcülerin çoğunluğuna göre vücûb sebebi vaktin mükellef olarak idrak edilen ilk cüzü olup vaktin girmesi mükellefe şer'î hitabın yöneltildiğinin de delili sayılır. Nitekim bazı âyetlerde namaz vakte bağlı olarak emredilmiştir (el-İsrâ 17/78). Ancak mükellef ibadeti, edâ etme irade ve azmi bulunması şartıyla bir sonraki zaman parçasına erteleyebilir. Geniş zamanlı vâciple mendubun farkı da budur. Mükellefin azmi bir bakıma fiilden bedel olmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve bazı usulcüler azim şartını ve azmin edâdan bedel olmasını kabul etmezler. Diğer bir kısım usulcüler ise vakit içinde hiç edâ etmemek kastıyla başlangıçta ibadet terkedildiğinde sonradan vakit

içinde fikir değiştirilip edâ edilse bile bunun bazı durumlarda kazâ olacağı görüşünü ileri sürerek ibadetleri geciktirmede edâ etme azminin önemini vurgularlar. Vaktin başlangıcında kişi edâ ehliyetine sahip olmayıp vakit içinde bu ehliyeti kazanmışsa veya edâya engel hal ortadan kalkmışsa bu takdirde vücûb sebebi edânın şer'an mümkün olduğu ilk zaman parçasıdır. İslâm hukukçularının çoğunluğunun, vaktin başlangıcında edâ ehliyeti yokken vaktin ortasında bulûğa eren, müslüman olan veya hayzı sona eren, böylece yükümlülük çerçevesine giren kimseye ve vakit girdikten bir süre sonra cünûn, hayız, irtidad, ölüm gibi bir sebeple edâ ehliyet ve imkânını kaybeden kimseye aynı şekilde edâyı gerekli görmeleri bu temele dayanır.

Hanefîler'in çoğunluğuna göre geniş zamanlı ibadetlerde vücûb sebebi mükellefin ibadeti edâ vaktidir. Vakit içindeki ilk zaman parçası ibadetin edâsının sıhhati için şartsa da ibadetin vâcip oluşuna sebep teşkil etmesi açısından bu geniş zaman diliminde yer alan parçaların birinin diğerine önceliği ve üstünlüğü yoktur. Mükellef ibadeti geniş zaman içinde ne vakit

edâ ederse maksat hâsıl olur ve vücûb bu zaman parçasına izâfe edilir. Mükellef edâ etmekte gecikir de vakit içinde edânın yapılabileceği son zaman parçası kalırsa artık bu zaman parçası vücûb sebebi olarak taayyün eder. Bu durumda ibadet bu zaman parçasına nisbetle “dar zamanlı ibadet” konumundadır. Edâ olmadan vakit çıkacak olursa vücûb geniş zamanın tamamına izâfe edilir ve o ibadet kişinin zimmetinde borç olarak kalır. Böyle olunca geniş zamanlı ibadette vücûb için vaktin sonundaki edâ ehliyetine itibar edilir. Bu sebepledir ki vaktin ortasında edâ ehliyetini kazanan kimseye edâ gerekirken vaktin ortasında bu ehliyetini kaybeden kimseye, vaktin başlangıcını mükellef olarak idrak etmiş olmasına rağmen edâ gerekmez. Hanefîler’in bu görüşü ile İmam Mâlik, İbn Hâcib gibi bazı fakihlerin görüşleri arasında paralellik vardır. Hanefî usulcüleri konuyla ilgili olarak ibadetin bizzat vâcip oluşu ile (nefsü’l-vücûb) edâsının vâcip oluşunu (vücûbü’l-edâ) ve edânın ortaya çıkışını (vücûdü’l-edâ) birbirinden ayırarak vakti bizzat vücûb sebebi, şâriin hitabının yönelmesini edânın vücûbunun sebebi, mükellefin güç yetirip bütün şart ve vasıflara riayetle belli bir zamanda bu fiili ortaya koymasını ise edânın vücudu olarak adlandırırlar. Meselâ vakit boyu baygın olan veya uyuyan kimse hakkında vücûbun hükmen sabit olduğunu ancak edâya ilişkin şer‘î hitabın (talebin) ayılma ve uyanma vaktinden sonra sabit olacağını ifade ederler. Bizzat vücûb ile edânın vücûbu arasında yapılan bu ayırım, esasında hem vaktin ortasında edâ ehliyetini kaybeden kimseden edânın niçin sâkıt olduğunu, hem de vakti içinde edâ edilmeyen ibadetin kazâsının niçin gerektiğini açıklamayı amaçlar.

Bu arada bazı Iraklı Hanefî fakihleri, geniş zamanlı ibadetlerde vücûbun edânın mümkün olduğu son zaman parçasına izâfe edileceği ve bu parçanın vücûb sebebi sayılacağı, daha önce yapılan edânın nâfile olarak vuku bulup ancak vaktin sonunda vâcip veya farza dönüşeceği, bazıları da vaktin başında veya ortasında edâ edilen ibadetin durumunun askıda (mevkuf) olup önceden verilen zekâtın hükmünde olduğu gibi mükellefin vaktin sonundaki durumuna göre vâcip veya nâfile hükmünü alacağı görüşünü ileri sürerler. Bir kısım Şâfiî fakihleri de vücûbun geniş vakit içindeki ilk zaman parçasına izâfe edilmesi gerektiğini söylerler. Klasik kaynakların bir kısmında bu görüşler Hanefî ve Şâfiî mezhebinde yaygın olan görüş şeklinde takdim edilmekteyse de bunlar mezhepleri içinde ağırlık kazanmamış ve sonraki fakihlerce ciddi şekilde eleştirilmiştir.

Geniş zamanlı ibadetlerden namazın vakit açısından ne zaman edâ edilmiş sayılacağı ise ayrı bir tartışma konusudur. Fakihlerin çoğunluğuna göre namazın vakit içinde bir rek'atının kılınması yeterlidir. Bu sebeple birinci rek'attan sonra vakit çıkıp geri kalan rek'atları vakit dışında kılınan namaz tamamen edâ edilmiş sayılır. Delil olarak da, "Güneş doğmadan sabah namazının bir rek'atına yetişen sabah namazına, güneş batmadan ikindi namazının bir rek'atına yetişen ikindi namazına yetişmiş olur" (Buhârî, "Mevâkıt", 28-29; Ebû Dâvûd, "Salât", 5) meâlindeki hadis gösterilir. Hanefî fakihlerinin çoğunluğu ve bazı Hanbelî fakihleri namazın edâ edilmiş sayılması için vakit içinde başlanmış olmasının yeterli olacağını, sabah namazının özel bir konumu olduğunu ve güneş tamamen doğmadan kılınması halinde edâ hükmünü alacağını söylerler. Bazı Hanefî ve Şâfiî fakihleri ise namazın vaktin içinde kılınan kısmının edâ, vakit dışında kılınanın kazâ olarak nitelendirilmesinden yanadırlar.

İster geniş ister dar zamanlı olsun, edâsı için belli bir vakit tayin edilen ibadetlerin bu vaktin içinde yapılması gerektiğinden edânın meşrû bir mazeret bulunmadıkça vaktinden sonraya bırakılması câiz olmaz. Vakti içinde edâ edilmeyen ibadetler zimmette borç olarak kalır. Bu borcun nasıl sâkıt olacağı veya unutma, uyku, hayız gibi meşrû veya kabul edilebilir bir mazeretten dolayı vaktinde edâ edilmeyen ibadetlerin vakit çıktıktan sonra yapılmasının edâ mı kazâ mı sayılacağı da ayrı bir tartışma konusudur (bk. KAZÂ). Hac, zekât, kefâret ve mutlak adaklar gibi edâsı için şer'an belli bir vakit belirlenmemiş ibadetlerin vücûb şartları gerçekleştikten sonra geciktirilmesinin câiz olup olmadığı, "mutlak emr"in emredilenin derhal îfâ edilmesi gerektiğine mi, yoksa geniş zaman içinde îfâ edilebileceğine mi delâlet ettiği konusundaki görüş ayrılığına paralel olarak fakihler arasında tartışmalıdır. Ancak gerek geniş gerekse mutlak zamanlı ibadetlerin bir an önce edâ edilmesi, meşrû veya mâkul bir mazeret bulunmadığı sürece geciktirilmemesi tavsiye edilmiş, kişinin geciktirmekle olmasa bile edâ edemeden vaktin veya ömrün sona ermesi halinde günahkâr olacağı belirtilmiştir.

Namaz, oruç, Kur'an okuma, dua gibi bedenî ibadetler kişinin Allah'a karşı şahsî görevleri olup bunların mükellef tarafından bizzat edâ edilmesi esastır. Bu tür ibadetlerde başkası adına iş görme câiz olmaz (bk. NİYÂBET). Bu

husus gerek yaşayan gerekse ölmüş olan mükellefler açısından böyledir. Ancak bazı Şâfiîler ölenin yakınlarının ölen adına oruç tutabileceği, Hanbelî fakihleri ise mükellefin hayatta iken nezredip de edâ edemediği ibadetlerini ölümünden sonra onun adına yakınlarının edâ edebileceği görüşündedirler. Genel kurala istisna teşkil eden bu görüş Hz. Peygamber'in ölenin yakınlarına, ölenin Allah'a ve insanlara karşı borçlarını ödemelerini tavsiye eden hadislerinin (Buhârî, "İʿtisâm", 12; Ebû Dâvûd, "Savm", 41) genel ifadesinden destek almakta, ihtiyat ve temenni karakteri ağır basan bir teşvik mahiyetinde görünmektedir. Zekât, malî kefâretler, sadaka-i fıtr gibi sırf malî yönü bulunan ibadetlerin bizzat mükellef tarafından yapılmasının şart olmadığı, bunlarda asıl amacın malın ihtiyaç

sahiplerine ulaşması olduğu açıktır. Ancak bu tür ibadetlerin mükellefin emir ve bilgisi dışında onun adına başkaları tarafından yapılmasının alacaklı şahısların borçlu üzerindeki hakkını düşüreceği savunulabilirse de Allah'a karşı ibadet borcunu düşürmesi pek mâkul görünmemektedir. Sağ veya ölü adına hac, bu ibadette malî yönün de bulunması sebebiyle fakihlerin çoğunluğunca müsamaha ile karşılanmış ve câiz görülmüştür. Ancak hukuk ekollerinin bu konuda ileri sürdüğü şartlar birbirinden hayli farklılık gösterir (bk. BEDEL; HAC).

İbadetler usulüne uygun olarak edâ edildiği takdirde kişinin zimmetinden borcun düşeceği hususu hemen hemen ittifakla kabul edilmiştir. Bu tür edâ ibadetler alanında "iczâ" veya "sıhhat", muâmelâtta ise genelde "sıhhat" tabiriyle ifade edilir. Fakihler, sahih şekilde yapılan bir edâya nasıl ve ne ölçüde bir sevabın terettüp edeceği hususunda, konu tamamen kul ile Allah arasında kaldığından bir görüş bildirmekten genelde çekinmişlerdir.

Şahitlikte. İslâm muhakeme hukukunda şahitlik tahammül ve edâ şeklinde iki safhada ele alınır. Literatürde, şahidin başkasının hakkına ilişkin bir olaya ve bilgiye duyu organları vasıtasıyla doğrudan muttali olması safhası tahammül, bunu mahkeme huzurunda açıklaması safhası ise edâ olarak adlandırılır. Edâ tahammül safhasına göre daha çok önem taşıdığı ve üçüncü şahısların haklarını yakından ilgilendirdiği için şahitte bulunması gereken özellikler, ayrıca şahitliğin konusu ve yerine getirilmesi şekliyle ilgili olarak ilâve birtakım kayıt ve şartlar ileri sürülmüştür. Şahitliğin mahkeme

huzurundaki îfâsına edâ tabir edilmesi bunun dinî bir görev sayılmasıyla da açıklanabilir. Kur'an'da, şahitlerin şahitlik yapmaları istendiğinde bundan kaçınmamaları, bildiklerini gizlememeleri ve şahitliğin Allah için yapılması emredilmiştir (el-Bakara 2/282-283; en-Nisâ 4/135; et-Talâk 65/2). Bununla birlikte şahitliğin edâsının hangi durumda dinî görev, hangi konu ve durumlarda ancak ilgili şahsın veya merciin talebine bağlı bir hak olduğu hususu İslâm hukuk doktrininde ayrıntılı bir tartışma konusudur (bk. ŞÂHİD).

Şahıs ve Borçlar Hukukunda. Şahıslar hukukunda edâ kavramıyla kişinin bir fiil ve hukukî işlemi bizzat yapması, bu bağlamda kullanılan edâ ehliyeti terimiyle de kişinin dinî ve hukukî hak ve borçları bizzat kullanmaya ehil oluşu kastedilir. İbadetler alanında edânın sıhhatiyle edânın vâcip oluşu özenle birbirinden ayrılırken hukukî işlemler alanında sadece edânın sıhhati kavramından söz edilir. Borçlar hukukunda edâ, borcun konusunu teşkil eden edimin yerine getirilmesi demek olan îfâ ile eş anlamlı olarak kullanılır. En geniş kapsamıyla borç, iki veya daha fazla kişi arasında tek taraflı veya karşılıklı olarak belli bir îfâ yükümlülüğünü doğuran hukukî bağı ifade ettiğinden edâ borç ilişkilerinin ana konusunu ve taraflar açısından da amacını teşkil eder. Bu anlamda edâ, herhangi bir şeyi yapma veya verme şeklinde olumlu veya bir şeyi yapmaktan kaçınma şeklinde olumsuz bir nitelik taşıyabilir. Paranın ve mislî bir borcun ödenmesini, muayyen bir malın teslimini veya bir işin yapılmasını konu alan deyn, ayn ve iş edimleri birinci nevi edânın, emanet ve rehin malı kullanmama ise ikinci nevi edânın örneğini oluşturur. Özellikle Hanefî usulcülerinin edâyı geniş kapsamlı olarak tanımladıkları göz önünde bulundurulursa gerek kefalet, hibe, evlenme, bey', icâre gibi tek veya iki taraflı bir hukukî işlemden, gerekse haksız fiil, haksız iktisap veya kanundan kaynaklanan borçların yerine getirilmesi de geniş anlamıyla edâ olarak adlandırılabilir. Kur'an'da adam öldürmeden doğan diyet borcunun ödenmesi edâ kelimesiyle ifade edilmiştir (el-Bakara 2/178). Ancak özellikle çağdaş İslâm hukuk literatüründe borçların edâsını ifadede daha çok îfâ terimi kullanılmaktadır. Borç terimi en dar kapsamıyla ödünç (karz) ilişkisini ifade ettiğinde ise edâ, zimmette sabit olan borcun vadeye veya alacaklının talebine bağlı olarak ödenmesi anlamına gelir.

Kur'an'da, verilen sözlerin ve akidlerin yerine getirilmesini emreden

âyetler (Âl-i İmrân 3/76; el-Mâide 5/1; el-Mü'minûn 23/8), müslümanların akidlerine ve bunların şartlarına bağlı kalması gerektiğini (Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12) ve ödeme imkânı bulduğu halde bunu geciktirmenin zulüm olacağını bildiren hadisler (Buhârî, "İstikrâz", 12; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 10) borç ilişkilerinde edânın dinî ve ahlâkî zeminini oluşturur. Edânın şekli, hükmü, edâdan kaçınma ve edânın imkânsızlığı gibi durumlarda alınabilecek önlemler, edâ konusunda taraflar arası uyuşmazlığın giderilmesi, edânın sonuçları gibi hukukî meseleler İslâm hukuk doktrininde borcun kaynağına ve borç ilişkisinin türüne göre ayrı ayrı ele alınmış, yargılama hukuku ve uygulama yönü de dahil bu konuda ayrıntılı bir hukukî doktrin ve düzenleme geliştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "edâ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "edy" md.; Buhârî, "İcâre", 14, "İstikrâz", 12, "İʿtisâm", 12, "Mevâkīt", 28-29; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 12, "Büyûʿ", 10, "Savm", 41, "Salât", 5; Şîrâzî, Şerhu'l-Lümaʿ, I, 245-256; Pezdevî, Kenzü'l-vüsûl, I, 213-256; Serahsî, el-Usûl, I, 26-44; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 95-97; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl (nşr. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Beyrut 1988, I, 27-28, 280-288; Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, Tahrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-usûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1982, s. 90-94; Âmidî, el-İhkâm, I, 98-102; Karâfî, Şerhu Tenkıhi'l-fusûl fi'l-usûl, Kahire 1973, s. 150-160; a.mlf., el-Furûk, II, 19-26, 55-67; Sübkî, el-İbhâc, I, 93-99; Teftâzânî, et-Telvîh, I, 160-166, 202-213; İbn Ferhûn, Tebsıratü'l-hükkâm, Kahire 1301 → Beyrut, ts., I, 164-167; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 213-256; Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 108-119; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, II, 115-128; İbn Emîrü'l-Hâc, et-Takrîr, II, 115-128; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü's-sübût, I, 69-88; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), II, 62-67; İzmîrî, Hâşiye ʿale'l-mirʾât, İstanbul 1309, I, 194-275; M. Sellâm Medkûr, Mebâhisü'l-hükm ʿinde'l-usûliyyîn, Kahire 1959, s. 69-77; Muhammed el-Hudarî, Usûlü'l-fıkh, Kahire 1969, s. 35-41; Vehbe ez-Zühaylî, Vesâʾilü'l-isbât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fi'l-muʿâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli'ş-şahsiyye, Dımaşk 1982, s. 100-232; a.mlf., Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî, Dımaşk 1986, I, 49-57; Fahrettin Atar, Fıkıh Usulü,

İstanbul 1988, s. 121-124; M. Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, el-Hükmü’t-teklîfî fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1988, s. 109-128; Zekiyyüddin Şâban, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 206-215; Mv.F, VI, 327-344; Mv.Fİ, IV, 147-157; XV, 10-17; “Ada”, EI^2 (İng.), I, 169; M. Akif Aydın, “Borç”, DİA, VI, 285-291.

Ali Bardakoğlu

EDÂ TEZKİRESİ

(bk. TEZKİRE)

EDDÎ ŞÎR

أدّي شير

(ö. 1867-1915)

Iraklı Keldânî papazı, tarihçi ve sözlük bilimci.

Kerkük yakınındaki Şaklâve köyünde doğdu. Dominiken tarikatına mensup kilise babalarının Musul'da kurduğu papaz okulunu bitirdikten sonra Kerkük

başpiskopos yardımcısı oldu (1889). Daha sonra Siirt Keldânî Kilisesi'ne başpiskopos tayin edildi (1902). Roma, Londra, Paris gibi Avrupa şehirlerini gezdi. Buralardaki din adamlarıyla görüştü ve kütüphanelerde bulunan yazma eserleri inceleme imkânına sahip oldu. Ana dili Keldânîce yanında Fransızca, İngilizce, Almanca, Arapça, Türkçe, Kürtçe, Farsça, Ermenice, Ârâmîce ile klasik dillerden Yunanca ve Latince'yi öğrendi. Siirt'te çeşitli dillerde yazma ve matbu kitaplar ihtiva eden zengin bir kütüphane kurdu. Üye seçildiği çeşitli müsteşrik cemiyetleri tarafından kendisine şeref nişanı verildi. Keldânîce, Arapça ve Fransızca muhtelif eserler kaleme aldı. Ruslar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu işgal edince Ruslar'ın yanında yer alan Kürt asıllı Bedirhan aşiretini destekledi. 1915'te Siirt'e bağlı bir köyde saklandığı mağarada yakalanarak öldürüldü.

Eserleri. Eddî Şîr'in en önemli eseri, başta Farsça olmak üzere Keldânîce, Ârâmîce, Sanskritçe, Ermenice, İbrânîce, Yunanca, Habeşçe, Latince, Germence, İngilizce, Fransızca, Rusça, Türkçe ve Kürtçe'den Arapça'ya geçen kelimeleri, bunların Arapça'da uğradığı ses değişikliklerini ve kazandığı mânaları anlatan el-Elfâzü'l-Fârisiyyetü'l-muʿarrebe'dir (Beyrut 1908). Arapça'da yabancı asıllı kelimeler konusunda Cevâlîkī (ö. 540/1145) el-Muʿarreb, Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) Şifâʾü'l-galîl adlı eserleri kaleme almışlarsa da bu müellifler Arapça dışında başka dil bilmediklerinden yabancı kelimelerin kaynağı konusunda fazla isabetli sonuçlara varamamışlardır. Eddî Şîr'in, Arapça ile uzaktan veya yakından

ilişkisi bulunan on bir dil bilmesi eserine ilmî bir hüviyet kazandırmıştır. Kitabın Muʿcemü'l-elfâzi'l-Fârisiyyeti'l-muʿarrebe adıyla ofset baskısı da yapılmıştır (Beyrut 1964).

Eserin girişinde, Muhammed Hüseyin b. Halef et-Tebrîzî'ye ait olup Mütercim Âsım Efendi'nin Farsça'dan Türkçe'ye tercüme ettiği Burhân-ı Kātıʿ adlı sözlüğüyle Butrus el-Bustânî'nin Muhîtü'l-Muhît, ve Saîd eş-Şertûnî'nin Akrebü'l-mevârid adlı Arapça sözlüklerinden faydalandığını söyleyen Eddî Şîr bazı kaynaklarını da yeri geldikçe metin içinde zikretmiştir. Süyûtî'nin el-Müzhir'i, Şehâbeddin el-Hafâcî'nin Şifâʾü'l-galîl'i, Gesenius'un Lexicon Manuale Hebraıëcum et Chaldaicum'u (Lipsiae 1847), Siegmund Fraenkel'in Die Aramaeischen Fremd Woerter im Arabischen'i (Leiden 1886), Joanne Buxtorfio'nun Lexicon Talmudicum et Rabbinicum'u (Basileae 1639), Henri Lammens'in Kitâbü'l-Furûḳ'u (Beyrut 1889) bu kaynakların başlıcalarıdır. Eserin sonunda, yukarıda sayılan on beş dilden Arapça'ya geçen kelimelerin ayrı ayrı alfabetik listeleri verilmiştir.

Keldânî cemaati için dinî bilgiler ihtiva eden Keldânîce kitaplarla çalıştığı kütüphanelerdeki yazmaları tanıtan katalog mahiyetinde Fransızca eserler kaleme alan (G. Avvâd, I, 104-106) Eddî Şîr'in diğer tanınmış eserleri şunlardır: Târîhu Keldo ve Âsûr (I-II, Beyrut 1912-1913; eserin III. cildi basılmadan kaybolmuştur); Medresetü Nasîbîn eş-şehîre (Beyrut 1905); İklîlü'l-betûl et-tâhire Meryem (Keldânîce, Musul 1904).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, I, 412-413; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 221; Zeki Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarkıyye, Kahire 1963, III, 137; Gorgis Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâkıyyîn, Bağdad 1969, I, 104-106; Yûsuf Es'ad Dâgır, Mesâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, III, 117-119; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 285; Süleyman Sâiğ, "Fakıdü'l-ʿilm es-Seyyid Eddî Şîr", el-Meşrık, XXIII, Beyrut 1925, s. 36-44.

Hulûsi Kılıç

EDEB

(bk. EDEP)

EDEBÂLİ

(ö. 726/1326)

İlk Osmanlı kadısı ve mutasavvıf.

Karaman'da doğdu. Hüseyin Hüsâmeddin, kaynak göstermeden künyesini İmâdüddin Mustafa b. İbrâhim b. İnac el-Kırşehrî şeklinde kaydeder (Amasya Târihi, II, 428). Kaynaklarda Edebâlî (أده بالى) kelimesinin, bu şekli yanında (BA, MD, nr. 31, s. 217, hk. 481; TK, Defteri Evkāf-ı Ertuğrul Gazi, Hudûdnâme-i Bilecik, nr. 156, vr. 1) bazan Atabâlî (اطه بالى) (VGMA, Bursa-Muhasebe, nr. 491/1, sıra 447) ve kısaltılmış olarak Ede-şeyh (اده شيخ) (TK, Defteri Evkāf-ı Hüdâvendigâr, nr. 585, vr. 282b) şeklinde yazıldığı da görülmektedir.

Edebâli ilk tahsilini Karaman'da yaptı. Hanefî fakihi Necmeddin ez-Zâhidî'nin öğrencisi oldu. Daha sonra Dımaşk'a giderek Sadreddin Süleyman b. Ebü'l-İz ve Cemâleddin el-Hasîrî gibi dönemin tanınmış âlimlerinden dinî ilimleri tahsil etti. Dımaşk'tan ülkesine dönünce tasavvufa yöneldi; Bilecik'te bir zâviye kurarak halkı irşada başladı. Âşıkpaşazâde zâviyesinin hiç boş kalmadığını, şeyhin gelip geçen fukaranın her türlü ihtiyacını gidermeye çalıştığını, hatta bu maksatla koyun sürüsü bulundurduğunu kaydeder (Târih, s. 6).

Edebâli Osman Gazi ile Bilecik'te tanıştı. Âlim ve sûfîleri çok seven Osman Gazi, mübarek günlerde şeyhin zâviyesine giderek dinî ve idarî konularda her zaman onun görüşlerine başvururdu (Cenâbî Mustafa Efendi, vr. 555[a]). Âşıkpaşazâde'nin, Osman Gazi'nin imamı İshak Fakih'in oğlu Yahşı Fakih ve Edebâli'nin oğlu Mahmud Paşa'nın rivayetlerine dayanarak anlattığına göre Osman Gazi bir gece Edebâli'nin zâviyesinde kalmış, rüyasında şeyhin koynundan doğan bir ayın kendi koynuna girdiğini, aynı anda göbeğinden bir ağaç bittiğini ve bu ağacın gölgesinin dünyaya yayıldığını, altından dağlar yükseldiğini ve her dağın altından da suların çıktığını görmüş. Osman Gazi rüyasını Edebâli'ye anlatınca şeyh, "Hak Teâlâ sana ve nesline padişahlık verdi. Mübarek olsun. Kızım Malhun Hatun da senin helâlin

oldu” der. Edebâli’nin bu yorumu üzerine Osman Gazi Malhun Hatun ile evlenmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 6; ayrıca bk. Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü’l-ârifîn, vr. 3b; Mecdî, s. 20-21; Cenâbî Mustafa Efendi, vr. 556a). Bazı kaynaklarda bu isim Mal Hatun şeklinde geçerken Oruç b. Âdil de Tevârîh-i Âl-i Osmân’da (s. 8-9, 84) yukarıda anlatılan rüyayı Osman Gazi’nin değil babası Ertuğrul Gazi’nin gördüğünü ve şeyhin Osman Gazi ile evlenen kızının adının Râbia Hatun olduğunu kaydeder.

Ebü’l-Vefâ el-Bağdâdî’ye (ö. 501/1107) nisbet edilen Vefâiyye tarikatına mensup olan Edebâli (Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü’l-ârifîn, vr. 2a-b, 10b; Kâtib Çelebi, vr. 43b) aynı zamanda ahî teşkilâtının reisidir. Ahî şeyhliğinin Edebâli’den sonra kime geçtiği ise bilinmemektedir; ancak daha sonra I. Murad’a intikal etmiştir (Barkan, II, 288; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 531). Son zamanlarında kızı ve torunu Alâeddin Bey ile Bilecik’te oturan Edebâli’ye Kozağaç köyünün öşür ve hâsılatı verilmiş, kızı Râbia Hatun (veya Bâlâ Hatun) kendilerine verilen bu köyü tekkeye vakfetmiştir (BA, MD, nr. 31, s. 217, hk. 481; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 561). Edebâli’nin kızı Mal Hatun adına Eskişehir’de bir Mal Hatun Ünâs Mektebi’nin mevcut olduğu da belgelerden

öğrenilmektedir (Şer‘iyye Sicilleri, Ankara-Ayaş, Defter, nr. 34, s. 42, Belge, nr. 237). Edebâli uzun bir ömür sürdükten sonra 726 (1326) yılında vefat etti. Hezarfen Hüseyin Efendi ise diğer kaynakların aksine vefat tarihi olarak 727 (1327) yılını kaydeder (Tenkıhu’t-tevârîh, vr. 104b).

Edebâli mutasavvıf olması yanında ilk Osmanlı kadısı ve müftüsüdür. Döneminin birçok fakihi ile görüşmüş ve onlardan ders almış, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Önde gelen öğrencilerinden damadı Dursun Fakih, şeyhten sonra Osmanlı Devleti’nin ikinci müftüsü ve kadısı olmuştur (Leknevî, s. 85). Çandarlı Kara Halil’in de Edebâli’nin talebesi olabileceği ihtimali üzerinde durulmuşsa da bunu doğrulayan herhangi bir belge yoktur (İA, III, 352).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 31, s. 217, hk. 481 (sene 985/1577); TK, Defteri Evkāf-ı Hüdâvendigâr, nr. 585, vr. 282b, 283a (sene 981/1573); TK, Defteri Evkāf-ı Ertuğrul Gazi, Hudûdnâme-i Bilecik, nr. 156, vr. 1 (sene 1118/1706); TK, Defteri Evkaf-ı Selâtîn-i Bursa, nr. 570, vr. 55b, 99b; Şer‘iyye Sicilleri, Ankara-Ayaş, Defter, nr. 34, s. 42, Belge, nr. 237; VGMA, Bursa-Muhasebe, nr. 491/1, sıra 447; VGMA, Esas, nr. 1/3 (189), sıra 1816; VGMA, Sarı Muhasebe (Evvel), nr. 485, sıra 226; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 8-9, 84; Terceme-i Menâkıb-ı Tâcü’l-ârifîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2427, vr. 2a-b, 3b, 10b; Anonim, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 10; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 6, 18, 20, 42, 99; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 4-5; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 98; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-ahyâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 349b-350a; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 20-21; Cenâbî Mustafa Efendi, el-Hâfilü’l-vasît ve’l-ʿaylemü’z-zâhirü’l-muhît, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3033, vr. 555a, 556a-b; Âlî, Künhü’l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 43; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, I, 16, 21; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüsûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 43b; Solakzâde, Târih, s. 8; Hezarfen, Tenkıhu’t-tevârîh, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4303, vr. 104a-b; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 272-273, 278; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 74-75, 85; Kānunnâme-i Âli Osmân (TOEM ilâvesi), İstanbul 1332, s. 10; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 265, 548, 1367; Amasya Târihi, II, 428; İlmiyye Salnâmesi, s. 315; Osmanlı Müellifleri, I, 16; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 520, 530, 531, 555, 560-562; III, 352; a.mlf., “Çandarlı”, İA, III, 352; Refet Yınanç, Söğüt II. Osmanlı Sempozyumu, Ankara 1985, s. 41, 49; Ömer Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, VD, II (1942), s. 281, 288; Besim Darkot, “Bilecik”, İA, II, 612; a.mlf., “Söğüt”, a.e., X, 762; M. Tayyib Gökbilgin, “Orhan”, a.e., IX, 399.

Kâmil Şahin

EDEBÂLİ ZÂVİYESİ

Bilecik’te Şeyh Edebâli adına inşa edilen ahî zâviyesi.

Kurtuluş Savaşı yıllarında Yunanlılar’ın çıkardığı yangından sonra terkedilen eski şehrin sınırında, çevreye hâkim kayalık bir tepenin üzerinde yer alır. Osman Gazi’nin, 1326’da kendisinden üç ay önce ölen kayınpederi Şeyh Edebâli ile onun arkasından ölen eşi Mal Hatun’u halen türbelerinin bulunduğu yerlere kendi eliyle defnettiği, Orhan Gazi’nin de babasının vasiyeti uyarınca kabirlerinin üzerine birer türbe ile yanlarına bu zâviyeyi yaptırdığı bilinmektedir.

Zaman içinde çeşitli onarımlar geçirdiği ve birtakım eklerle genişletildiği anlaşılan zâviye son olarak 1307 (1889-90) yılında II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilmiştir. Şeyh Edebâli Türbesi, mescid-tevhidhâne ve şeyh dairesi, kuzeye yönelik üstü örtülü, önü açık ahşap direkli bir sofa halindeki hayatın arkasında doğu-batı doğrultusunda sıralanır; onlardan ayrı inşa edilen Mal Hatun Türbesi ise hayatın doğu ucunda yer almaktadır. Duvarları moloz taşla örülmüş türbelerle mescid-tevhidhânenin ana hatlarıyla ilk inşa dönemine bağlandıkları, bağdâdî duvarlı şeyh dairesinin XIX. yüzyılda son şeklini aldığı belli olmaktadır. Bu kitlenin batı ucunda yer alan Şeyh Edebâli Türbesi, kıble doğrultusunda gelişen dikdörtgen bir plana sahiptir. Doğu duvarında hayata açılan bir kapı ve güney duvarında bir pencere bulunan türbenin üzerini, beşik tonozlu eyvan niteliğinde iki kemerin arasına alınmış hafif beyzî ve basık bir kubbe örtmektedir. İçeride Şeyh Edebâli ile neslinden gelenlere ait toplam on bir adet ahşap sanduka yer almaktadır. Türbede görülen tek süsleme unsuru, güney duvarındaki pencereyi taçlandıran XVI veya XVII. yüzyıla ait klasik üslûptaki alçı tepe penceresidir. Türbenin doğu duvarına bitişen mescid-tevhidhâne, kareye yakın dikdörtgen planlı ve türbeye göre daha küçük boyutlu bir mekândır. Kuzeyde kapının, güneyde mihrabın iki yanlarına birer pencere yerleştirilmiştir. Hayata açılan kapının üzerinde II. Abdülhamid’in tuğrası ve 1307 tarihi görülür. XIX. yüzyılın ikinci çeyreğine ait olması muhtemel ampir üslûbundaki ahşap tavanla türbedekilerden daha geç tarihli olduğu anlaşılan alçı tepe pencereleri dikkat çekicidir.

Mescid-tevhidhânenin doğu yönünde bulunan şeyh dairesi, hayata açılan ufak bir sofa ile buna bağlanan biri daha büyük iki odadan meydana gelir. Bunların büyüğü şeyh odası, küçüğü ise kahve ocağı gibi bir hizmet birimi olmalıdır. Dikdörtgen pencerelerle donatılmış bağdâdî duvarları ve ahşap tavanları ile bu bölüm, zâviyenin kâgir birimlerine karşı ilginç bir tezat oluşturmakta ve yapının dış görünüşüne bir sivil mimari çeşnisi katmaktadır. Diğer bölümlere göre çukurda kalan Mal Hatun Türbesi'ne hayattan merdivenle inilmektedir. Mal Hatun'a ait tek bir ahşap sandukanın bulunduğu türbe küçük boyutlu, kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Kapısı güneydeki sahanlığa

açılır; kuzey ve doğu yönlerine birer küçük pencerenin yerleştirildiği duvarlardan kubbeye geçiş prizmatik üçgenlerden oluşan bir kuşakla sağlanmıştır.

Aslında zâviyenin bunlardan başka, arsasının batı kesiminde yer alan ve yakındaki Orhan Gazi Camii'nin müstakil bodur minaresine bitişen büyükçe bir binası daha bulunmaktaydı. Bağdâdî duvarlı, ahşap çatılı olan ve harem, selâmlık, misafirhane, derviş odaları, mutfak, kiler gibi zâviye birimlerini barındırdığı anlaşılan bu bina günümüzde tamamen ortadan kalkmış durumdadır. Nitekim mevcut bina ve türbeler de Cumhuriyet'in ilk yıllarında kendi haline bırakıldığından harap olmuş, halen ortadan kalkmış kısımların keresteleri şehirdeki bazı camilerin tamirinde kullanılmış, zâviye de daha sonra tamir edilmiştir.

Edebâli Zâviyesi, büyük çoğunluğu tarihe karışmış olan erken Osmanlı devrine ait ahî zâviyelerinin, kısmen de olsa günümüze intikal edebilmiş ve özgün tasarımını koruyabilmiş nâdir örneklerindendir. Türbe ile ibadete ve ikamete mahsus birimlerin aynı kitle içinde yer almasıyla, ekserisi dinî mimari ile sivil mimarinin birlikteliğini sergileyen Türk-İslâm tarikat yapılarının karakteristik bir özelliğini yansıtmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mimârîsi, I, 35-36; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 69-71.

M. Baha Tanman

EDEBİYAT

Kelime ve kavram olarak Türkçe'de Tanzimat'tan sonra kullanılmaya başlanmış veya bu tarihten sonra gittikçe yaygınlaşmıştır. Bu döneme kadar aynı yahut biraz daha farklı anlamda edeb kelimesi kullanılmaktaydı. Ancak divan edebiyatı hemen tamamen nazımdan ibaret olduğundan edebden ziyade aynı mânayı karşılayan şiir kelimesi tercih edilmekteydi. 1860'lardan sonra yaygınlaşan edebiyat kelimesi, bu yıllarda çeşitli bilim alanları için Fransızca'dan tercüme yoluyla Osmanlıca'ya kazandırılan terimlerle (lisâniyat, arziyat, rûhiyat vb.) aynı yapıda olduğunu düşündürmektedir. Buna göre edebiyat kelimesinin Fransızca littérature veya belles lettres karşılığı olarak uydurulduğu tahmin edilebilir. O zamana kadar Arapça'da bu anlamda kullanılmış böyle bir türevin bulunmaması da bu tahmini doğrulamaktadır.

Türk edebiyatının Tanzimat'tan sonra Batı'ya yönelmesiyle edebiyat kelimesi de Batı dillerinde ve özellikle Fransızca'daki mânalarına paralel olarak günümüze kadar az çok değişik nüanslar kazanmıştır (kelime ve kavramın Tanzimat'tan önce ve sonraki meseleleriyle ilgili olarak bk. Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, s. 1-18).

Edebiyat, bir coğrafya veya milletin (Avrupa edebiyatı, Türk edebiyatı), bir devrin (Ortaçağ Fransız edebiyatı, Cumhuriyet devri edebiyatı), bir sanat veya edebiyat mektebinin (klasik edebiyat, Serveti Fünun edebiyatı) edebî mahsullerinin bütününe verilen isimdir. Batı'da literatür kelimesi aynı zamanda, genel olarak herhangi bir alanda yazılmış eserlerin bütünü için kullanılmaktaysa da Türkçe'de edebiyat bu anlamda yaygın değildir. Onun yerine Türkçe'de de literatür kelimesi tercih edilmektedir (tıp literatürü, hukuk literatürü gibi).

Edebiyatın Batı dillerindeki karşılığında yazı kavramı mevcuttur. Böylece ilk bakışta edebiyatın yazılı metinleri çağrıştırdığı muhakkaktır. Bununla beraber yazının bilinmediği çağlarda destanların ve her devirde yazıya geçmemiş edebî mahsullerin bulunduğu düşünülerek bir şifahî (sözlü) edebiyatın varlığı da kabul edilmiştir.

Batı'da güzel sanatlarla ilgili teorik konular geliştikçe edebiyat da bu sanatlardan biri olarak benimsenmiş, böylece edebiyatın diğer güzel sanatlarla ortak estetik prensipleri paylaştığına dikkat çekilmiştir. Buna göre her edebî eserin aynı zamanda bir sanat eseri olmasıyla, içlem-kaplam (tazammun-şümul) ilişkileri göz önüne alınarak sanatın tarifi, kaynağı, gayesi, din, ahlâk, felsefe, toplum vb. alanlarla ilgisi gibi problemler edebiyatın da problemleri olmuştur. Batı estetiğinde Hegel'in disiplinli bir program haline getirdiği güzel sanatlar plastik (mimari, heykel, resim ve dekoratif sanatlar), fonetik (mûsiki) ve söz sanatı (edebiyat) olmak üzere üç grupta beş sanat olarak sistemleşmiştir. Bu beş sanat basitten karmaşığa, müşahhastan mücerrede, maddeden mânaya, faydalıdan güzele doğru sıralandığı takdirde edebiyat her zaman zirvede görülür. Edebiyat hiçbir maddî malzemeye, alete, mekâna bağlı olmayan, tamamıyla zihnî bir sanattır. Duygu, düşünce ve hayalleri diğer sanatların ancak yoruma bağlı sembollerle ifade etmesine karşılık edebiyat maddî dünya intibalarından şuur, şuur altı, mistik ve metafizik boyutlara kadar insanî olan her şeyi apaçık veya alegorik-sembolik şekilde ifadeye muktedirdir.

Edebiyat, diğer sanatlara oranla bu gücünü ve zenginliğini kullandığı malzemenin "söz" olmasına borçludur. Aynı zamanda günlük hayatın anlaşma vasıtası olan dil, insanlık tarihi boyunca diğer güzel sanatların kullandığı malzemelerle mukayese edilemeyecek seviyede büyük bir gelişme göstermiştir. Bütün kelime, terim, tabir, argo, özel meslek dilleri gibi sözlük çerçevesindeki zenginleşmenin dışında mecazlarla ve sanatkârların şahsî tasarruflarıyla âdeta sınırsız bir büyüme gösteren dil bu gelişmesini hâlâ devam ettirmektedir. Ancak günlük konuşmada ve diğer alanlarda kullanılan dille edebî dil birbirinden oldukça farklıdır. Günlük dil en yalın ve doğrudan bir anlatımı gerektirirken edebî dil mecazi ve sembolik bir tecrit istikametinde gelişir. Bu husus günlük hayatta mecazların, edebî eserde de yalın ifadenin kullanılmayacağı mânasına gelmez. Yalnız kelimelerin sözlük anlamları edebî metinde birtakım sapmalara uğrar. Yazarın edebî bir eser meydana getirme gayesi ve gayretiyle dile tasarruf etmesi bir ölçü olabilir. Ancak böyle bir gayret olmaksızın hazırlanmış bir siyasî nutkun veya bir mektubun zamanla edebî bir değer kazanması bu ölçünün de yeterli olmadığını göstermektedir. Halk dilinde "edebiyat yapmak" deyimiyle sözlük dilinin edebiyattaki sapması

yani üslûp haline gelmesi, biraz da sanat ve edebiyat zevki teşekkül etmiş kişilerin sezgi ve tecrübelerini ilgilendirmektedir.

Edebî eser, herhangi bir aracıya gerek olmaksızın orijinal yapısıyla her seviyeden okuyucusuna doğrudan doğruya

ulaşabilen tek sanattır. Bunu da kullandığı malzemenin söz olmasına borçludur. Diğer sanat alanlarında eserler hemen daima tektir ve onu seyretmekdinlemek için o tek nüsha ile karşı karşıya gelmekten başka yol yoktur. Edebî eser ise yazarının meydana getirdiği orijinal şekliyle her zaman okuyucusuna ulaşabilmektedir.

Her soyut kavram gibi edebiyatın tarifinde de ihtilâflar, farklar vardır. Bununla beraber genel olarak şu ortak tarif benimsenebilir: Edebiyat duygu, düşünce ve hayallerin okuyucuda heyecan, hayranlık ve estetik zevk uyandıracak şekilde sözle ifade edilmesi sanatıdır.

Bugün çok zengin ve karmaşık türler gösteren edebiyatta, esasta nazım ve nesir olmak üzere şekle dayanan iki temel yapı vardır. İlk edebî metinlerin bütün dünya edebiyatlarında nazım olduğu kabul edilmiş bir gerçektir. Her milletin ve kavmin bilinen en eski edebî mahsulleri destanlardır. Bunlar da genel anlamıyla nazım karakterindedir. Ayrıca Batı edebiyatında klasik devir büyük nisbette nazım üzerine kurulmuştur. Türk edebiyatında da Tanzimat'a kadar lirik olsun hikemî veya didaktik olsun, her konuda ve değişik türlerde verilmiş edebî mahsullerin hemen tamamına yakın kısmı için nazım demek yanlış olmaz. Edebî eser karakterinde olmak şartıyla adına inşâ denilen nesir tarzında bile özel sentaksı, secileri ve edebî sanatlarıyla şiirin nizamı hâkimdir.

Bazan şekil, fakat çok defa teknik, konu ve muhteva farklılıkları edebiyatta türlerin doğmasını ve gelişmesini sağlamıştır. Batı edebiyatında genel olarak nazma dayanan klasik devir şiirinde lirik, epik (destânî), dramatik (manzum tiyatro), didaktik, pastoral gibi konuya bağlı nazım türlerinin adları kabul görmüştür. Türk edebiyatının klasiği sayılan divan şiiri için açık olarak türlerden söz etmek kolay değildir. Bu şiirde genellikle garâmî (lirik) ve hikemî (felsefî-didaktik) diye bir tasnif yapılmıştır. Bir nazım şekli olan mesneviler olaya ve kurguya dayandığı takdirde hikâye-roman türü

içinde düşünülebilir. Bunun dışında bazı edebiyat tarihçileri şehrengiz, gazavatnâme, surnâme, sâkînâme, kıyafetnâme gibi mesnevileri de birer edebî tür olarak nitelendirmişlerdir. Esasen bütün bu tür telakkisinin edebiyatta, Batılılaşma devrinde gelişen teorilerle beraber düşünüldüğünü de belirtmek gerekir.

Edebiyat türlerinin arasında özel bir yeri olan şiirin (mensur şiir ve şiir karakterindeki metinler dahil) ve göstermeye dayanan dramatik edebiyatın (tiyatro) dışındakiler anlatmaya bağlı edebî türlerdir. Bunlardan olay ve kurguya dayandıkları için aynı kategoriye giren roman, hikâye ve kısa hikâye, şiir ve tiyatrodan sonra teşekkül etmiş en eski edebî türlerdir. Deneme, fıkra, seyahatnâme, hâtıra, mektup ve edebî biyografi gibi türler ise daha geç dönemlerde birer edebî metin olarak gelişmelerini tamamlamışlardır. Son zamanlarda "anlatı" denilen, ancak hangi edebî türden olduğunda tereddüde düşülen daha karmaşık metinler de görülmektedir.

Güzel sanatlarda eserin kendi estetik değeri dışında bir hedefi olup olmayacağı konusu edebiyatta da tartışılmıştır. Hatta bu tartışmalar, hiçbir sanat alanında edebiyatta olduğu kadar sürekli gündemde kalmamıştır. Bunun sebebi, edebiyatın kullandığı malzemenin yani sözün ister istemez fikir dünyasına, dolayısıyla felsefe, din, ahlâk, toplum ve siyaset konularına açılmasıdır. Bu bakımdan edebiyatta "sanat sanat içindir" nazariyesi hemen sadece şiire münhasır kalmış, onda bile sınırlı bir nisbetin üzerine çıkmamıştır. Sanatın sanat için veya toplum için, ideal için bir vasıta olduğu şeklindeki iki zıt görüş hemen her devirde polemikçilerin konusu olurken asıl edebî eser bu iki uç arasında daha dengeli noktalarda kalmıştır. En saf şiirin bile, teşekkül ettiği çağın, toplumun ve çevrenin düşüncesini, inançlarını yansıttığı, buna karşılık en didaktik ve ideolojik mahiyetteki bir romanın, eğer roman yazma düşüncesiyle vücuda gelmişse estetik bir yapıya sahip olduğu muhakkaktır. Buna göre devirden devire değişse de edebî eserin bir taraftan kendi kuralları içinde zevke, duygulara hitap eden estetik bir yapısı ve ifade tekniği, diğer taraftan adına ister tema ister ana fikir veya tez densin bir mesajı bulunacaktır. Bundan dolayı edebiyatın estetikle beraber felsefe, din, ahlâk, psikoloji, sosyoloji, tarih gibi diğer fikir ve ilim alanlarına ilgisizliği düşünülemez. Ancak sanat değerini tamamıyla ihmal eden, apaçık güdümlü (angaje) bir edebiyat her zaman tenkide

uğramıştır.

Aynı felsefî ve estetik görüşe bağlı veya işledikleri konular bakımından birbirine yakın sanatkârlar belirli bir ad altında edebî mektepleri (ekol), toplulukları oluştururlar. Bu ad kendileri tarafından konmuş olabileceği gibi daha sonraki devirlerde edebiyat tarihçileri veya tenkitçiler tarafından da verilebilir. Batı'da felsefî sistemler geliştikçe bunlara bağlı olarak yeni sanat görüşleri de ortaya çıkmıştır. Özellikle Avrupa Ortaçağı'ndan sonra Rönesans hareketleriyle beraber güzel sanatlarda yeni anlayışlar belirmiş, XVII. yüzyıldan itibaren arka arkaya birtakım sanat mektepleri ve sanatkâr grupları teşekkül etmiştir. Her sanat mektebinin arka planında bir felsefî kültürün izleri vardır. Başka bir deyişle felsefî sistemler bir süre sonra sanat dünyasına yansımış ve sanat topluluklarını oluşturmuştur. Edebiyat mekteplerinin adları da çok defa bu sanat mektepleriyle paralellik göstermiştir. Felsefede akılcılık klasisizmi, idealizm ve spritüalizm romantizmi doğurmuştur. Pozitivizm realist ve natüralist romanla parnasyen şiire yol açmıştır. XIX. yüzyılın idealizmi ve sezgiciliği sembolizmin ortaya çıkmasını sağlamıştır. XX. yüzyılda değişik ülkelerin edebiyatlarında öncekilere göre daha kısa sürede görünüp kaybolan, yine felsefe ve sanat sistemlerine paralel neo-klasisizm, neo-sembolizm, empresyonizm, ekspresyonizm, dadaizm, fütürizm, sürrealizm, egzistansiyalizm, kübizm ve ünanimizm gibi edebiyat akımları veya grupların adları sayılabilir.

Edebiyatın, diğer sanat dallarında olduğu gibi hümanist veya millî olması da üzerinde durulmuş meselelerden biridir. Latin ve Grek kültüründen hareket etmiş olan klasik mektebin evrensel ve hümanist karakterine karşılık romantizmin Avrupa'da milliyetçiliğe dönüş demek olduğu bilinir. Bu çok net dünya görüşü dışında edebî eser, diğer güzel sanat dallarından farklı olarak dil gerçeğine dayandığından ister istemez millî bir karakter taşımaktadır. Konuyu milliyetçi edebiyattan yani ideolojik yönelmeden ayırmak şartıyla bir edebî eserin, hangi milletin diliyle meydana getirilmişse o milletin millî edebiyatı çerçevesinde sayılacağını kabul etmek yanlış olmaz. Bu eser bir tarafıyla, onu meydana getiren sanatkârın tesiriyle ferdî vasfını korurken bir tarafıyla da insanlığın ortak duygu ve düşüncelerini yansıttığı nisbette beşerî bir karakteri yüklenir. Değişik nisbetlerde de olsa hiçbir edebî eserin onu meydana getiren sanatkârdan, çağının olaylarından ve özelliklerinden, bulunduğu toplumun

meselelerinden, nihayet insanlığın ezelî ve ebedî duygu ve davranışlarından izler taşımaması düşünülemez. Böylece merkezini edebî metnin, çevresini ise yazar, dar çevre (mahallî edebiyat), bölge, memleket ve millet, ümmet ve medeniyet, nihayet bütün insanlığın teşkil ettiği gittikçe genişleyen, iç içe daireler şeklinde zihnî bir şema edebiyatın insanî ve millî oluşunu açıklayacaktır.

Buraya kadar bir sanat eseri olarak söz konusu edilen edebiyat kavramı bunun dışında konunun teorik bahislerini de içine almaktadır. Diğer sanat alanlarında, plastik sanatlar için sanatkârın dışında sanat tarihçisi, mûsiki için müzikolog kelimeleri bulunmasına karşılık edebiyatçı sözü hem sanatkâr hem de konunun teorik meseleleriyle ilgilenenler hakkında kullanılmaktadır. Bu anlamda edebiyat özel bir bilim alanı oluşturur. Bu alana edebiyat tarihi, edebiyatçıların biyografileri, edebî metinlerin tenkit ve değerlendirilmesi, edisyon kritik, edebiyat felsefesi, edebiyat psikolojisi, edebiyat sosyolojisi gibi alt bilim dalları girer.

BİBLİYOGRAFYA

Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1949, s. 318-321; Nermi Uygur, İnsan Açısından Edebiyat, İstanbul 1969; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 1-18; a.mlf., “Edebiyat”, TDEA, II, 428-436; Orhan Okay, Sanat ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1990, s. 13-33; TA, XIV, 315-322.

M. Orhan Okay

EDEBİYAT

Aylık edebiyat ve sanat dergisi.

Ankara'da Şubat 1969-Aralık 1984 tarihleri arasında 157 sayı yayımlanan dergi, Nuri Pakdil'in öncülüğünde M. Akif İnan, Rasim Özdenören ve Erdem Bayazıt tarafından kurulmuş, Cahit Zarifoğlu, Alaeddin Özdenören, Bahri Zengin, İsmail Kıllıoğlu gibi imzaların da katkılarıyla yayımını sürdürmüştür. Derginin kadrosu daha sonra Osman Sarı, Ahmet Yücel, Durali Yılmaz, Ebubekir Eroğlu, Mustafa Miyasoğlu, Kâmil Eşfak Berki, M. Atilla Maraş, Atasoy Müftüoğlu, Ahmet Kot ve Tahir Yücel'in katılmasıyla genişlemiş, 1975'ten itibaren Nuri Pakdil'in dışında diğer ilk isimler çekilerek Arif Ay, Turan Koç, İbrahim Demirci, Yaşar Kaplan, Ali Göçer, Mevlüt Ceylan, Cahit Yeşilyurt, Ali Ulvi Temel, Sezai Uğurlu, Necip Evlice, Fuat Altınsoy, Kâmil Aydoğan, İrfan Çevik, Ali Karaçalı, İlhami Çiçek gibi imzalardan meydana gelen yeni bir kadro oluşmuştur. Zaman zaman ara vermek zorunda kaldığı yayımını beş dönem halinde on altı yıla yakın bir müddet sürdüren derginin ilk üç döneminde Ahmet Bayazıt, Nisan 1977'den itibaren de Arif Ay sahibi ve sorumlu yönetmeni görünmekle beraber dergiyi esas yöneten ve ona şekil veren, Emin Ziyaioğlu takma adıyla da yazan Nuri Pakdil olmuştur. İlk dört döneminde (1969-1974) düzensiz olarak birleşik çıkanlarla beraber otuz sekiz sayı, 1975-1984 yıllarını kapsayan beşinci döneminde ise her ay düzenli şekilde 119 sayı yayımlanmıştır.

Dergide özellikle edebiyatın önemi vurgulanarak alanı zaman zaman kültür ve medeniyeti de içine alacak şekilde geniş tutulmuştur. İdeolojilerin insanı dıştan, sanat ve edebiyatın ise içten etkilediğine, milleti oluşturan fertleri bir arada tutma ve bütünleştirme görevini de yüklendiğine işaret edilmiştir. Temelde daha önce Sezai Karakoç'un geniş boyutlarıyla ortaya koyduğu İslâm medeniyetinin yeniden dirilişi tezine bağlı kalan dergide bu temel görüş "uygarlık yaklaşımıyla düşünmek, çağı uygarlık yaklaşımıyla yorumlamak" gibi ifadelerle dile getirilmiş, sanat ve edebiyat İslâmî bir anlayışla ele alınmıştır. Bundan dolayı Edebiyat bazı çevrelerce "yeni İslâmcı akımın kümelendiği dergi" olarak nitelendirilmiştir.

Edebiyat'ta insanın bir medeniyetin ürünü olduğu fikrinden hareketle İslâm medeniyetiyle yoğrulmuş bir topluma ülkü olarak Batıcılığın verilmesine karşı çıkılmış, bunun bir yabancılaşma hareketi olduğu belirtilerek "yerli düşünce" çizgisini yeniden yakalamanın gereği üzerinde durulmuştur. Yabancılaşmanın edebiyatla geldiği ve yine bundan ancak edebiyatla kurtulmanın mümkün olacağı savunulmuş, bunun şuurunda olan ve gereğini çağdaş anlayışla yerine getiren bir düşünür, sanatçı ve yazarlar kuşağının yetiştiği, ortaya koydukları çalışmalarla bu durumun daha da belirginleştiği ifade edilmiştir.

Dergide okuyucunun, İslâm medeniyeti coğrafyası içindeki Ortadoğu ve Afrika milletlerinin edebiyat ve kültür değerleriyle bağ kurmasına ayrı bir önem verilmiş, bu sebeple Batı dilleri aracılığıyla çağdaş Filistin, Suriye, Irak, Pakistan, Mısır, Libya, Cezayir, Fas, Tunus ve Nijerya gibi ülkelerin altmış kadar edebiyatçısının şiir ve hikâyelerinden çeviriler yayımlanmıştır. Ayrıca Yugoslav ve zenci şiirini tanıtıcı örneklere, Batı edebiyatlarından konuşma ve günlük türü ağırlıkta olmak üzere şiir ve hikâye çevirilerine de yer verilmiştir. Dergide yer alan Necip Fazıl Kısakürek ve Türkolog Anna Masala ile yapılmış iki önemli konuşma da dikkat çekicidir.

Edebiyat, şekilde ve dilde dönemi için alışılmamış bir görünüm ve üslûp ortaya koymuş, dil konusunda o dönemin Türk Dil Kurumu çizgisindeki yenilikçi tutumu okuyucu tarafından yadırganmış ve İslâmî çevrelerden eleştiriler almıştır. Derginin hedefleri arasında, kolaya kaçan hazır okuyucu dışında yeni bir okuyucu kuşağı yetiştirmek de vardır. İlk yıl büyük ebatta, daha sonra biraz daha küçük ebatta, normalde sekiz veya dört, bazan on iki sayfa olarak yayımlanan dergi kapaksız, görüntüsüz, fakat itina ile hazırlanmış bir sayfa düzeniyle çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984), İstanbul 1984, s. 113-114; Vedat Günyol, Sanat ve Edebiyat Dergileri, İstanbul 1986, s. 72; Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, III, 669-672; "Edebiyat", TDEA, II, 437.

Âlim Kahraman

EDEBİYÂT-ı CEDÎDE

أدبيات جديده

Türk edebiyatında 1896-1901 yılları arasında faaliyet gösteren edebî topluluk.

Çevresinde toplandıkları dergiden dolayı bu gruba “Serveti Fünûn edebî topluluğu” da denilmektedir. 1859’da Şinâsi ile başlayan yeni edebî faaliyetler, devri içinde “Şinâsi mektebi edebi” veya “edebiyât-ı cedîde” adlarıyla anılmıştır. 1896’ya kadar pek de yaygın olarak kullanılmayan bu isimler, belirli bir gruplaşmayı değil sadece divan edebiyatına tepki olarak yenileşmeyi belirtiyordu. Daha sonra Serveti Fünûn dergisi etrafında toplanan şair ve yazarlar, yeni bir edebî akımı başlattıklarını ifade edecek şekilde kendilerinden ve yayınlarından “edebiyât-ı cedîde” diye bahsettiler. Önceki yenilikleri benimseyenlerce bu hareket bir süre “yeni edebiyât-ı cedîdeciler” şeklinde hafife alındıysa da daha sonra kabul gördü. Bugün Serveti Fünûn edebiyatı ile Edebiyât-ı Cedîde adları, 1896-1901 yılları arasında özellikle şiir, roman ve hikâye alanında verilmiş olan eserler ve yazarlar hakkında kullanılmaktadır.

Edebiyât-ı Cedîde hareketinin tarihi, Serveti Fünûn dergisinin 1896 başlarında Tevfik Fikret ve arkadaşlarının idaresine geçmesi ve 1901’de geçici olarak kapanması arasındaki yayın hayatının tarihiyle paralellik gösterir.

Bu hareket Cedîde Türk edebiyatı tarihinde eski-yeni, yerli-Avrupaî edebiyat çatışmalarının doğurduğu önemli merhalelerden biridir. 1895 yılı sonlarında Hasan Âsaf adlı genç bir şairin bir beytinde geçen “abes” (عبث) – “muktebes” (مقتبس) kelimelerinin kafiye olup olamayacağı konusunda başlayan tartışma bu yeni edebiyat topluluğunun kurulmasına vesile olmuştur. Divan şiiri geleneğinde mukayyed kafiyenin şartlarından olan hurufat benzerliğinin bu kelimelerde bulunmadığı şeklinde yapılan itirazlara karşılık Recâizâde Mahmud Ekrem ve taraftarları kafiyenin göz için değil kulak için olduğunu ileri sürerler. Tartışmanın merkezi olan Ma‘lûmat

dergisi bu konuda muhafazakâr bir tavır takındığından Ekrem Bey kendileri için yeni bir yayın organı olarak Serveti Fünûn'u bulur. Birkaç yıldan beri Servet adlı bir gazetenin ilâvesi olarak çıkan Serveti Fünûn, Recâizâde Ekrem'in Mektebi Mülkiyye'den talebesi olan Ahmed İhsan'ın gayretleriyle bir süre sonra seviyeli bir edebiyat dergisi haline gelir. Recâizâde'nin aracılığıyla 7 Şubat 1896 tarihli 256. sayısından itibaren Tevfik Fikret derginin sanat ve edebiyat yöneticiliğine getirilir. Bu tarih, Edebiyât-ı Cedîde'nin itibarî kuruluş tarihi kabul edilir. Aynı edebiyat anlayışına sahip olan ve o zamana kadar değişik dergilerde yazan şair ve yazarlar bu tarihten sonra yavaş yavaş Serveti Fünûn dergisinde toplanırlar. Esasen Ahmed İhsan, Tevfik Fikret, İsmâil Safâ, Hüseyin Cahit, Halit Ziya, Mehmed Rauf, Cenab Şahabeddin gibi gençler hocalık-öğrencilik, okuyuculuk-yazarlık ve mektuplaşma gibi ilişkilerle Recâizâde'nin etrafında bir edebiyat ağı örmüş bulunuyorlardı.

Edebiyât-ı Cedîde'nin edebiyat görüşlerini yansıtan belirli bir beyannâmesi yoktur. Mensuplarının dağınık birtakım teorik yazılarından, romanlarındaki kahramanlarının -özellikle Halit Ziya'nın Mâi ve Siyah'ta Ahmed Cemil'e söylettiği-ifade ve davranışlarından, edebî ürünlerinin ortak özelliklerinden, nihayet daha sonraları kaleme alınan hâtıralarından dil, edebiyat, genel olarak sanat ve hayat hakkındaki görüş ve düşüncelerini öğrenmek mümkün olabilmektedir. Mehmet Kaplan, Edebiyât-ı Cedîdeciler'i bir araya getiren sebepleri tahlil ederken aynı zamanda onların ortak özelliklerine de işaret etmiştir. Bunların başında, yazarları yalnız ferdî meseleler üzerinde durmaya sevkeden âmil olarak devrin siyasî durumunu dikkate almak gerekir. 1877'den itibaren Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) ve mağlûbiyeti, Meclisi Meb'ûsan'ın kapatılışı, zamanla sansüre ve jurnallere dayanan bir rejimin oluşması, yazarları da siyaset ve toplum meselelerinde susmaya zorlamıştır. Bu durum edebiyatta içe kapanma, kendi ıstıraplarını dile getirme şeklinde tezahür etti. Siyasî ve sosyal problemler yerine estetik değerlerde gelişme ve derinleşme görüldü. Bu tavır Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Mahmud Ekrem neslinin de özelliklerindendir. Edebiyât-ı Cedîde bir bakıma bunların devamı sayılabilir. Nitekim Recâizâde tam anlamıyla Edebiyât-ı Cedîde'nin içinde bulunmasa da onun kurucusu ve destekleyicisi olmuştur.

Edebiyât-ı Cedîde mensuplarını bir araya getiren sebepler arasında, bunların

orta sınıf esnaf ve memur çocukları olmaları, disiplinli, programlı ve yabancı dil öğreten okullarda eğitim görmeleri gibi benzer sosyal ve kültürel çevrelerde yetişmiş bulunmaları da zikredilir. Nihayet bu sebeplere birçoğunun psikolojik olarak içe kapanık, hissî hatta marazî yaratılışlı şahsiyetler olduklarını da eklemek gerekir. Bunlardan bazıları her ne kadar hâtıralarında, nisbeten serbest bir siyasî ortamda daha farklı eserler meydana getirebileceklerini ifade etmişlerse de II. Meşrutiyet'ten sonra eser verenlerinin çoğu Edebiyât-ı Cedîde'nin hemen aynı özelliklerini devam ettirmiştir.

Bu edebiyata mensup olanların estetik değerlere önem vermeleri, en çok edebî dilin teşekkül ve gelişmesinde kendini gösterir. Şiirde olduğu gibi nesirde de uzun vokalli, âhenkli kelimeleri, Farsça terkipleri, vasf-ı terkîbîleri bol bir dil benimsemişler, bu yüzden Tanzimat'ın başlangıcından beri tedrîcî bir sadeleşmeye doğru giden yazı dilini yeniden ağırlaştırmakla suçlanmışlardır. Eski sözlüklerde mevcut olan "tîrâje, şegaf, ibtikâ, pûşîde, tekattur" gibi kelimelerle Arapça ve Farsça'da bile bulunmayan "tebeşbüş, mükevkeb, müşemmes, mukmir, nevîn" gibi kelimeleri etimoloji kurallarını zorlayarak kullanmışlardır. Şiir ve romanlarındaki kadın ve erkek kahramanların adları da Sezâ, Sühâ, Behlül, Lâmia, Bihter, Peyker, Pervîn gibi müzikal değeri olan, fakat pek kullanılmamış isimlerdir. Biri mücerret, diğeri müşahhas kelimelerden yapılmış, zihinde yeni imajlar uyandıran Farsça terkipler de bu dilin özelliklerindendir: "Leyâl-i girîzân, inkisâr-ı hayâl, teb-i ümmîd, havf-ı siyâh" gibi. Aşırı hassasiyet, heyecan ve teessür ifade eden ünlemler, yardımcı ve ara cümlelerle bazan bir sayfa uzayan, bazan çok kısa, bazan da devrik olan cümleler, çoğu Fransızca'nın tesiriyle ortaya çıkmış ifade şekilleridir.

Edebiyât-ı Cedîdeciler şiirde sadece aruzu hemen hiçbir ârıza (imâle vb.) göstermeden kullanmışlardır. Divan nazım şekilleri ise tamamen terkedilmiş gibidir. Buna karşılık Fransız menşeli soneyi ve daha ziyade kural dışı nazım şekillerini denemişlerdir. Müstezad şeklinin her vezinde ve kuralsız kullanılışlarıyla

serbest şiire yol açması, yine bu devir şiirinin şekle ait önemli özelliklerindendir. Aynı mısralarda şuurlu olarak ünsüzlerin (alliterasyon) veya ünlülerin (asonans) arka arkaya kullanılmak suretiyle âhenk

sağlanması, şiirde cümle yapısının beyitten ayrılarak değişik sayıda mısralara dağılması da (anjambman) Serveti Fünûn şairlerinde başlar. Ancak şiirin muhtevasında derinlik yoktur. Genel olarak aşk ve tabiat konuları aşırı bir hassasiyetle işlenmiştir. Önceki nesilden Abdülhak Hâmid'in metafizik temaları zorlayan şiiri yerine Recâizâde Mahmud Ekrem'in derinliksiz, sathî temalarını takip etmeyi tercih etmişlerdir. Yine Ekrem'in her şiirin vezinli ve kafiyeli olması gerekmediğini söylemesi "mensur şiir" adını verdikleri, fikirden çok duygu ve hayal yüklü kısa metin parçalarından ibaret yeni bir türün yayılmasına yol açmıştır.

Serveti Fünûn roman ve hikâyesi Türk edebiyatında önemli bir hamle teşkil eder. Vak'adan çok ruh tahlillerine, edebî bir dil kullanmaya önem verme, şuurlu olarak roman tekniğine yönelme Halit Ziya ve Mehmed Rauf'un romanlarıyla başlamıştır. Psikolojik yapı olarak hissî, bu sebeple de romantik olması gereken Edebiyât-ı Cedîdeciler, Fransız edebiyatından realist ve natüralist romancıları takip etmişlerdir. Bu durumda roman tekniği, dil ve tasvirlerde realist olan Serveti Fünûn yazarları kahramanlarını çok defa romantik, gerçek hayatı tanımayan, hislerine mağlûp insanlardan seçmişlerdir. Bu tezat, hayatın gerçekleri karşısında hayal kırıklığına uğrayan iradesiz insanların romanlarını doğurmuştur. Bu romanlarda realist-natüralist mektebin gereği olarak çevreinsan ilişkileri, biyolojik veraset problemleri başarıyla işlenmiştir. Devrin diğer bir yeniliği de roman ve hikâye türlerinin birbirinden kesin olarak ayrılması ve küçük hikâye türünün yaygınlık kazanmasıdır. Edebiyât-ı Cedîdeciler'in gerçeklerden kaçıp hayale sığınmaları hayatlarında olduğu kadar eserlerinde de ortaya çıkar. Baskı rejiminin verdiği sıkıntıyla toplumdan uzaklaşmak için önce Yeni Zelanda'ya, daha sonra Manisa'da bir çiftliğe çekilip Robenson yaşayışına özendikleri bilinmektedir. Gerçekleşmeyen bu arzuları eserlerinde küçük ütopik tahayyüllerle kendini gösterir. Pek çok şiir ve romanın adları, hayal-hakikat tezadını veya hayata karşı kırıklığı ifade eder: Hayal İçinde, Hayât-ı Muhayyel, Hayât-ı Hakîkiyye Sahneleri, Mâi ve Siyah, Kırık Hayatlar, Ömr-i Muhayyel, Rübâb-ı Şikeste gibi. Duygu bakımından böyle içe kapanık, marazî ve melankolik tavırlarına karşılık şiirde parnasyen, romanda realist mektebe bağlı olmaları tasvir ve tahlillerde onları gerçekçi olmaya sevketmiştir. Fotoğrafın yaygınlaştığı bu yıllarda (Serveti Fünûn, Ma'lûmat gibi pek çok dergi bol ve güzel fotoğraflarla doludur) edebiyatta tabiat ve çevre tasvirlerinin gerçekçiliğini,

biraz da bu yeni aletin moda oluşuna bağlamak gerekir. Nihayet yazarların resim kültürü de (Tevfik Fikret'in ressamlığı da vardır) bu konuda dikkate alınmalıdır.

Devrin siyasî baskısı sebebiyle tiyatro edebiyatında büyük bir gelişme yoktur. Cenab Şahabeddin, Hüseyin Suat ve Halit Ziya'nın birkaç tiyatro denemesi ise kayda değer nitelikte değildir.

Bu dönemde edebî tenkit büyük gelişme gösterir. Daha önce Beşir Fuad'ın, tenkidi sübjektif ve tesadüfî olmaktan çıkarıp âdeta matematik ölçüleri olan bir ilim haline getirme yolundaki gayretleri, hemen bütün Serveti Fünûncular'ı bu alanda başarılı denemelere sevketmiştir. Kültür temelini yine Batı'dan, özellikle Fransız edebiyatından alan bu devir tenkidinin en önemli şahsiyeti Ahmed Şuayb'dır. Başta Cenab Şahabeddin ve Halit Ziya olmak üzere diğer Edebiyât-ı Cedîde yazarlarının çoğunun da zengin tenkit yazıları vardır.

Ferdiyetçi bir edebiyatın taraftarı olarak ortaya çıkan Edebiyât-ı Cedîdeciler'in hem ferdiyetçiliklerinin aşırılığından, hem de Tevfik Fikret'in hırçın ve çabuk gücenir karakterinden dolayı zamanla aralarında çözülme başlamıştır. 16 Ekim 1901 tarihli Serveti Fünûn'da Hüseyin Cahit'in tercüme bir yazısından dolayı geçici olarak kapatılan dergi bir süre sonra yeniden yayımlanmaya başladıysa da topluluk dağılmış ve dergi Edebiyât-ı Cedîdeciler'in yayın organı olma karakterini kaybetmiştir.

Edebiyât-ı Cedîde'de isimleri ve eserleriyle ün yapmış başlıca şahsiyetler şunlardır: Şairler. Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin, Hüseyin Sîret (Özsever), Ali Ekrem (Bolayır), Ahmet Reşit (Rey), Süleyman Nazif, Süleyman Nesib, Faik Âli (Ozansoy), Celâl Sahir (Erozan), Hüseyin Suat (Yalçın). Roman ve hikâye yazarları. Halit Ziya (Uşaklıgil), Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit (Yalçın), Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) ve Saffetî Ziya.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet İhsan, Matbuat Hatıralarım, İstanbul 1930; Hüseyin Cahit Yalçın, Edebî Hatıralar, İstanbul 1935; Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936; Ahmet Reşit Rey, Gördüklerim, Yaptıklarım, İstanbul 1945, s. 50 vd., 319 vd.; Kenan Akyüz, Tevfik Fikret, Ankara 1947; a.mlf., Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, İstanbul 1990, s. 87-129; İsmail Hikmet Ertaylan, Tevfik Fikret, İstanbul 1963; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1965, I, 149-154; Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret, İstanbul 1971; Banarlı, RTET, II, 1011-1058; Bilge Ercilâsun, Serveti Fünunda Edebî Tenkit, Ankara 1981; Cahit Kavcar, Batılılaşma Açısından Serveti Fünun Romanı, Ankara 1985; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Naci ile Recaizâde Ekrem Arasında Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hadiseler", TM, X (1951-53), s. 159-200; İsmail Parlatır, "Serveti Fünun Edebiyatı", TDEA, VII, 528-536.

M. Orhan Okay

EDEBİYAT FAKÜLTESİ

İstanbul'da kurulan, benzerleri arasında Türkiye'nin ilk ve en büyük fakültesi.

Türkiye'nin en eski ve en büyük eğitim ve öğretim kurumu olan İstanbul Üniversitesi'ne bağlı on üç fakültenin en eskilerindendir. Osmanlı Maarif Meclisi'nin 21 Temmuz 1846 tarihli lâyihasına göre kurulması kararlaştırılan, ancak bu tarihten on dokuz yıl sonra 12 Ocak 1865'te faaliyete geçebilen Dârülfünun'da okutulacak dersler arasında halka açık fen derslerinin yanı sıra hikmeti târîh ve coğrafyanın da bulunması dolayısıyla Edebiyat Fakültesi'nin başlangıcını bir bakıma buraya bağlamak mümkündür. Arkası gelmeyen bu ilk teşebbüsten sonra, 1868'de Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın hazırladığı Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi ile yeniden kurulan ve 20 Şubat 1870'te halka açık dersler vererek öğretime başlayan Dârülfünûn-ı Osmânî'nin İlm-i Hukuk, Ulûm-i Tabîiyye ve Riyâziyyât, Hikmet ve Edebiyat adlı

üç şubesi bulunmaktaydı. Hikmet ve Edebiyat şubesinin öğretim programında şu dersler yer alıyordu: Terkîb-i vücûd-i insânî (biyoloji), ilm-i ahvâl-i nefs (psikoloji), mantık, meânî, beyân, ilm-i kelâm, ilm-i ahlâk, hukūk-ı tabîiyye, ilm-i târîh, "mükemmel Arabî, Fârisî ve Türkî", Fransızca, Yunanca ve Latince, mukayeseli sarf-ı umûmî (genel dil bilimi), ilm-i arûz, târîh-i umûmî, ilm-i âsâr-ı atîka (arkeoloji), ilm-i meskûkât (nümismatik). Edebiyat Fakültesi'nin gerçek mânada ilk taslağını bu şube meydana getirir.

1874-1875 öğretim yılında Dârülfünûn-ı Sultânî adı altında üçüncü defa faaliyete geçen Dârülfünun'un İlm-i Hukuk, Ulûm-ı Fünûn-ı Riyâziyye ve Tabîiyye ile Edebiyat adlı üç şubesi bulunmaktaydı. O zamanlar "fakülte" tabiri yerine "mekteb" adı kullanıldığından gelecekteki asıl Edebiyat Fakültesi'ne çekirdek olan bu edebiyat şubesi Edebiyyât-ı Âliye Mektebi adını taşımaktaydı. Mektebin öğretim programını edebiyyât-ı Arabiyye, edebiyyât-ı Yunaniyye, edebiyyât-ı Latiniyye, felsefe, mantık, târîh-i umûmî ve ilm-i esâtîr-i evvelîn (mitoloji), ilm-i âsâr-ı atîka dersleri

meydana getiriyordu. Eleman durumuna göre derslerin bir kısmı Türkçe, bazıları da Fransızca olarak yürütülmüştür. Felsefe ve târîh-i umûmî Fransızca, mantık hem Fransızca hem Arapça olarak okutulmaktaydı. Öğrenim süresi dört yıl olan Dârülfünûn-ı Sultânî'nin 1881'de kapanmasıyla Edebiyyât-ı Âliye Mektebi'nin de varlığı son bulmuştur.

15 Ağustos 1900'de, Maarif Nâzırı Zühdü Paşa tarafından hazırlanan Dârülfünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi ile üniversite dördüncü defa olarak kuruldu ve Edebiyat Mektebi Âlîsi yeniden açıldı. 1900-1901 ders yılında bu mektebin ikisi gayri müslim yirmi beş kayıtlı öğrencisi vardı. Öğrenim süresi üç yıl olan mektebin programını şu dersler teşkil etmekteydi: Hikmeti nazariyye, ilm-i ahvâl-i nefs, mantık, ahlâk, hikmeti bedâyi', Osmanlı edebiyatı, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, Fransız edebiyatı, Osmanlı tarihi, târîh-i düvel, coğrafya-yı umûmî ve Osmânî ve umrânî, ilm-i âsâr-ı atîka, usûl-i terbiye ve tedrîs (pedagoji). Bu derslerden bazıları öğretim üyesi yokluğundan okutulamamıştır. Okutulan başlıca dersler ve öğretim üyelerinin adları şöyledir: İslâm ve Osmanlı tarihi (Abdurrahman Şeref Efendi), Osmanlı edebiyatı (Atâ Bey), umumi coğrafya (Celâl Bey), ilm-i ahvâl-i nefs (Emrullah Efendi), Arap ve Fars edebiyatı (Abdurrahman Süreyyâ Efendi), Fransız edebiyatı (Mösyö Perard). Dersler ihtisas kısımlarına göre ayrılmadığından bütün öğrencilerce takip edilmek zorundaydı. Edebiyat Mektebi Âlîsi 1903'te yedi kişiyle ilk mezunlarını verdi. Fakültenin ihtisas bölümlerine ayrılması, İttihat ve Terakkî'nin iktidar devresinde yapılan Dârülfünun ıslahatı ile mümkün olmuştur.

Fakülte II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bir ara Ulûm-ı Şer'iyye (ilâhiyat) şubesiyle birleştirildiyse de daha sonra her iki kısım müstakil hale getirildi. Dârülfünun'u Ulûm-i Şer'iyye, İlm-i Hukuk, Ulûm-ı Tabîiyye, Fünûn ve Ulûm-ı Edebiyye adlı beş şubeye ayıran 21 Nisan 1912 tarihli yeni nizamnâmeye göre Ulûm-i Edebiyye şubesi edebiyyât-ı Türkiyye, târîh-i edebiyyât-ı Türkiyye, edebiyyât-ı Fârisiyye, edebiyyât-ı Arabiyye, felsefe ve târîh-i felsefe, târîh-i umûmî, târîh-i Osmânî, coğrafya, iktisat, ilm-i ictimâî, elsine (Fransızca, Rusça, Almanca, İngilizce) programlarını içine almaktaydı. 1903-1915 yılları arasında Edebiyat şubesi (Fakültesi), aralarında geleceğin fikir ve siyaset alanında isim yapacak Zeynelâbidîn, Osman Nuri (Ergin), Süleyman Şevket (Tanlı), Halil Ni'metullah (Öztürk), Çankırılı Ahmed Tal'at (Onay), İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), Şûrâ-yı Devlet

âzası Halil İbrâhim, Ruşen Eşref (Ünaydın), Hâmid Sâdi (Selen) gibi simaların bulunduğu 286 mezun verdi.

1913-1918 yıllarında Edebiyat Fakültesi'nde de diğer şubelerde olduğu gibi ihtisaslaşmaya doğru giden bir eğitime başlanmış, 1915-1916 ders yılından itibaren şu bölüm ve disiplinler teşekkül etmiştir: Tarih ve Coğrafya. Umumi tarih, Osmanlı tarihi, siyasî tarih ve coğrafya. Ulûm-i İctimâî. İlm-i ictimâî ve ilm-i iktisad. Edebiyat. Türk edebiyatı, Türk edebiyatı tarihi, Garp edebiyatı tarihi, mehâsin (estetik), Arap ve Fars edebiyatları. Felsefe. İlmü'n-nefs (psikoloji), ilm-i mantık ve ahlâk, felsefe-i ûlâ ve felsefe tarihi, terbiye. Bu devrede fakültenin bünyesi içinde Fransızca, İngilizce, Almanca ve Rusça öğrenimi veren bir Elsine kısmı açılmıştır.

I. Dünya Savaşı'nın bitiminde fakülte Edebiyat, Tarih, Felsefe, Coğrafya olmak üzere dört ana bölüme ayrılmış, bu bölümler fakültenin temelini teşkil etmiştir. İçtimaî ilimler Felsefe bölümüne alınmış, bu arada Etnografya ve Folklor Kürsüsü ile Türk medeniyeti tarihi dersi de ihdas edilmiştir.

1915-1918 yılları arasında Macar Gyula Meszaros (etnografya), Friedrich Giese (Ural-Altay dilleri), Hermann Jacobi (mantık-felsefe), Lehmann Haupt (antik tarih), E. Obst (Osmanlı coğrafyası-beşerî coğrafya), Anschutz (pedagoji, tecrübî psikoloji), Eckhardt Unger (arkeoloji-nümismatik), G. Bergsträsser (mukayeseli Sâmî dilleri), Richter (Alman edebiyatı), J. H. Mordtmann (ilm-i usûl-i târîh) gibi tanınmış Alman ilim adamları fakültenin öğretim kadrosu içinde yer almışlardır. Ayrıca Hâlid Ziya (Uşaklıgil), Cenab Şahabeddin, Hüseyin Dâniş, Ali Ekrem (Bolayır), Ali Muzaffer, Necmeddin Sâdık (Sadak), Ziya Gökalp ve Köprülüzâde Mehmed Fuad da bu kadronun ünlülerindendir.

Fakülte, I. Dünya Savaşı'nın en hareketli devresine isabet eden 1916-1918 yılları arasında öğrencilerin çoğu cephede olduğu için mezun verememiştir. Savaş sırasında kız öğrenciler de kabul edilmiş, 1919-1920 döneminde Coğrafya bölümünden Şükûfe Nihal (Başar) Hanım ilk kız öğrenci olarak mezun olmuştur.

I. Dünya Savaşı yıllarında ve sonrasında Edebiyat Fakültesi Dârülfünun ile

birlikte bazı ıslahata sahne olmuştur. 12 Kasım 1916'da yeni bir nizamnâme kaleme alınmış, Mütareke devrinde Hürriyet ve İtilâf hükümetleri üniversite ıslahatı meselesiyle yakından ilgilenmiş, diğer fakülteler gibi Edebiyat Fakültesi'nde de bir ıslahat komisyonu kurulmuştur. Bu komisyonda Ahmed Naim, Ali Ekrem, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Ahmed Refik (Altınay) ve Fâik Sabri de (Duran) yer almaktaydı. Bu komisyonların faaliyetleri neticesinde 11 Ekim 1919 tarihli nizamnâme ortaya çıkmış, bunu 20 Ağustos 1921 tarihli bir diğeri takip etmiştir. Bunlardan birincisi fakültedeki dersleri şu şekilde çeşitlendirip zenginleştirmiştir: Türk edebiyatı, İran edebiyatı, Arap edebiyatı, Garp edebiyatları tarihi, tedkîk-i mütûn-i edebiyye, nazariyyât-ı edebiyye, mantık, ahlâk, terbiye, rûhiyat, içtimâiyat, târîh-i felsefe, mâba'de't-tabîa, İslâm felsefesi, tabiî, beşerî ve iktisadî coğrafya, memâlik-i İslâmiyye coğrafyası, kıtalar coğrafyası, son asırlarda Avrupa ve Devleti Osmâniyye tarihi, eski Şark kavimleri tarihi, Ortaçağ Şark kavimleri tarihi, Türk lisanı tarihi. Dârülfünun bünyesinde Hukuk, Tıp, Edebiyat ve Fünun olmak üzere dört ana kuruluş tanıyan 11 Ekim 1919 tarihli bu nizamnâmenin dikkate değer bir yönü, bunlara "şube" veya "fakülte"

adı yerine "medrese" tabirini koymasıdır. Bu sebeple Edebiyat şubesi bir ara resmî muamele ve yazışmalarda Edebiyat Medresesi ismini taşımıştır. 1922-1923 ders yılında Edebiyat Fakültesi'nin dört esas bölümünde okutulan dersler ve bunları okutan öğretim üyeleri şunlardır: Tarih Şubesi. Siyasî tarih (Ali Reşad), Osmanlı Devleti ile Avrupa münâsebâtı tarihi (Temmuz 1922'ye kadar Ali Kemal, sonra Ali Muzaffer), Osmanlı tarihi (Ahmed Refik), İslâm tarihi (M. Şemseddin [Günaltay]), Ortaçağ'da İslâm kavimleri tarihi (ıYusuf] Behçet [Güçer]), kadîm Doğu kavimleri tarihi (Avram Galanti), eski Yunan ve Roma tarihi (Fâzıl Nazmi), Türk tarihi (Necib Âsım [Yazıksız]). Coğrafya Şubesi. Tabiî ve mevziî coğrafya (İbrahim Hakkı [Akyol]), Türk ve İslâm kıtaları coğrafyası ([Hâmid] Sâdi), beşerî coğrafya (Ali Mâcid [Arda]), iktisadî coğrafya (Ali Mâcid). Edebiyat Şubesi. Türk edebiyatı tarihi (Temmuz 1922'ye kadar Cenab Şahabeddin, sonra Yahya Kemal, Köprülüzâde Mehmed Fuad), Batı edebiyatı tarihi (ıYusuf] Şerif [Kılıçel], daha önce Yahya Kemal), İran edebiyatı tarihi (Temmuz 1922'ye kadar Hüseyin Dâniş, sonra Veled Çelebi [İzbudak]), metin şerhi ([Ömer] Ferid [Kam], daha sonra Ali Ekrem [Bolayır]), Türk dili (Necib Âsım), Arap edebiyatı tarihi (Şevket, daha sonra İsmail Sâib

[Sencer]), Fransız edebiyatı tarihi ([Yusuf] Şerif), Alman edebiyatı tarihi (Cemil), İngiliz edebiyatı tarihi (Temmuz 1922'ye kadar Barsamyan, bu tarihten sonra yeni kurulan Garp edebiyatı ile birleştirilmiştir). Felsefe Şubesi. Mâba'de't-tabîa (Temmuz 1922'ye kadar Rıza Tevfik, sonra Babanzâde Ahmed Naim), bedîiyyât (İsmail Hakkı [Baltacıoğlu]), İslâm felsefesi (İzmirli İsmail Hakkı), tecrübî rûhiyat (Ali Haydar [Taner]), terbiye (İsmail Hakkı), felsefe tarihi (M. Emin [Erişirgil]), rûhiyat (Mustafa Şekib [Tunç]), içtimâiyat (Necmeddin Sâdık), ahlâk (Mehmed İzzet), mantık (Babanzâde Ahmed Naim).

Edebiyat Fakültesi Cumhuriyet devrinde üniversitenin diğer fakülteleriyle birlikte mühim gelişmeler kaydetmiştir. Dârülfünûn-ı Osmânî yerine yeni adıyla İstanbul Dârülfünunu'na hükmî şahsiyet kazandıran 21 Nisan 1924 tarihli kanunun yanı sıra Maarif Vekâleti tarafından hazırlanıp yine aynı tarihte vekiller heyetince tasdik edilen tâlimatnâme doğrultusunda 1933'e kadar yapılan bazı düzenlemelerle fakültenin temel yapılanması güçlendirildi. 21 Nisan 1924 tarihli tâlimatnâmedeki düzenleme ile konulan yeni dersler fakültenin öğretim programını çok daha ileri seviyeye götürmekteydi. Fakültenin ilmî ağırlığını arttıran ve Türklük'le ilgili sahalara eskisinden daha çok yer veren bu programdaki dersler ve bunları okutan hocalar şunlardır: Edebiyat. Türk edebiyatı tarihi (Köprülüzâde Mehmed Fuad), Türk lisanı tarihi (Necib Âsım), şerh-i mütûn (Ali Ekrem), Arap edebiyatı tarihi (O. Rescher), İran edebiyatı tarihi (Ömer Ferid), Garp edebiyatı tarihi (Yusuf Şerif), Alman edebiyatı tarihi, İngiliz edebiyatı tarihi. Tarih. Umumi Türkiye tarihi (Ahmed Refik), Türk tarihi (A. Zeki Velidi [Togan]), İslâm Türk sanâyi-i nefîsesi tarihi (Albert-Louis Gabriel), akvâm-ı İslâmiyye tarihi (M. Şemseddin), Avrupa ve Türkiye münâsebâtı tarihi, akvâm-ı kadîme-i Şarkiyye tarihi (Avram Galanti), Roma ve Yunân-ı kadîm tarihi (Fâzıl Nazmi), kurûn-ı vustâ tarihi (Hâmid [Ongunsu], Behçet), asr-ı hâzır tarihi (Ali Muzaffer), târîh-i siyâsî. Felsefe. Mâba'de't-tabîa (Babanzâde Ahmed Naim), İslâm felsefesi (İzmirli İsmail Hakkı), târîh-i felsefe (Mehmed Emin), dinler tarihi ve felsefesi (M. D. Dumesnil), umumi rûhiyat (Ali Haydar), rûhiyat (Mustafa Şekib), mantık (Ni'met [Halil Nimetullah Öztürk]), ahlâk (Mehmed İzzet), bedîiyat, içtimâiyat (Necmeddin Sâdık), terbiye (İsmail Hakkı), etfâliyat. Coğrafya. İslâm ve Türk coğrafyası, tabiî coğrafya (İbrahim Hakkı), beşerî coğrafya (Ali Mâcid), mevziî coğrafya (Hâmid Sâdi).

28-30 Temmuz 1929 tarihli düzenlemeye göre fakültenin üçü edebiyat, üçü tarih, üçü felsefe ve ikisi coğrafya olmak üzere aslî on bir kürsüsü bulunuyordu. Kürsüler dışında ayrıca şu dersler okutuluyordu: Arap edebiyatı tarihi, metinler şerhi, Türk dili tarihi, mâba‘de't-tabîa, mantık, etfâliyat, Türk tarihi, Avrupa-Türkiye münasebetleri tarihi. Bunların bir kısmı bir süre sonra ilgili bölüm dersleriyle birleştirilmiştir.

31 Mayıs 1933 tarih ve 2252 sayılı Dârülfünun'un ıslahat kanunu ile, Dârülfünun 31 Temmuz 1933 tarihinden itibaren lağvedilerek yerine İstanbul Üniversitesi kurulduktan sonra 11 Kasım 1934'te vekiller heyetince kabul edilen tâlimatnâmeyle Hukuk Fakültesi'nin yanı sıra en çok değişiklik Edebiyat Fakültesi ders programlarında yapılmış, bazı dersler kaldırılırken Türk kültürüne ağırlık veren dersler konulmuştur. Öte yandan yetersiz görülen bazı öğretim üyeleri kadro dışı bırakılmıştır. Islahattan önce on dört müderris, dört muallim, altı asistandan ibaret bulunan öğretim kadrosu, kanun 1 Ağustos 1933'te yürürlüğe girdiğinde altı profesör, altı aday profesör, dört muallim ve beş yabancı profesörden teşekkül etmiştir. Esasen I. Dünya Savaşı'nı takip eden devrede İttihat ve Terakkî Partisi'ni desteklemiş öğretim üyelerinin fakülteden ayrılması ile kadroda bir azalma olmuştu.

1915-1933 yılları arasında Edebiyat Fakültesi'nden toplam 283 öğrenci mezun olmuştur. Mükrimin Halil (Yinanç), Ali Nihad (Tarlan), Ziyâeddin Fahri (Fındıkoğlu), Ahmed (Caferoğlu), Ömer Lutfi (Barkan), Ali (Tanoğlu), Besim (Darkot), Ahmed (Ardel), Nureddin Şâzi (Kösemihal), Selmin (Evrim), Ahmed Hamdi (Tanpınar) gibi ünlüler bu mezunlar arasında olup daha sonra aynı fakültede uzun yıllar görev yapacaklardır. Hasan Âli (Yücel), Agâh Sırrı (Levend), Necmeddin Halil (Onan), Bakü Üniversitesi'nden Emin Âbid, Akdes Nimet (Kurat), Abdullah Zihni (Soysal), Muzaffer Şerif (Başoğlu) gibi diğer tanınmış simalar da bu mezunlar arasındadır.

Atatürk'ün direktifleriyle Batı'ya gönderilen genç elemanlar ilim adamı olarak geri döndüklerinde fakülteyi daha da güçlendirmelerinin yanı sıra Nazi Almanyası'ndan ayrılan Hans Reichenbach, Ernst von Aster, Leo Spitzer, Hellmut Ritter, Erich Auerbach, Wilhelm Peters, Kurt-Bittel, Emin

Bosch, Walther Kranz, Hans Marchand gibi milletlerarası çapta Alman öğretim üyeleriyle birlikte öğretim üye ve yardımcıları kadrosu gittikçe gelişmiştir. II. Dünya Savaşı esnasında bu kadro Th. Bossert, Gerhardt Fricke, E. Charles Bazell, B. Blackstone, Ernst Diez, Kurt Erdmann, Philippe Schweinfurt gibi şöhretlerle daha da zenginleşmiştir. Buna paralel olarak disiplin ve kürsüler artmış, başlangıçta serbest ders ve konferanslar şeklinde görülen sanat tarihi, antropoloji gibi disiplinler geniş bölüm teşkilâtlarına yönelmiş, özellikle yabancı dil ve edebiyat bölümleri yeniden kurulurcasına gelişmiş, pedagoji, psikoloji, sosyoloji disiplinleri ayrı kürsü statüsünü kazanmıştır.

Fakülte, II. Meşrutiyet'ten bu yana -Balkan Savaşı zamanı hariç- içinde bulunduğu Zeyneb Hanım Konağı'nın 28 Şubat – 1 Mart 1942'de yanması üzerine ilkin Dolmabahçe Sarayı'nda bugün Resim ve Heykel Müzesi'nin bulunduğu kısma, 1943'te Fındıklı'daki Hatice Sultan Sarayı'na (günümüzde Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nin bulunduğu

bina) taşınmış, 1951'de de Sedat Hakkı Eldem tarafından Lâleli'de inşa edilen bugünkü binasına geçmiştir. Halen Edebiyat ve Fen fakültelerinin faaliyette bulunduğu bu bina, eski Türk öğretim kurumlarının plan şeması geleneğine uygun olarak düzenlenmiş, cephede tipik öğeler kullanılmıştır. İçte ise anfi-dershane ve koridor-salon düzeni çağdaş mimarlık anlayışını yansıtmaktadır.

Çok zengin genel kitaplığı, on yedi seminer kütüphanesi ve ihtisas laboratuvarları ile geniş bir hizmet veren fakültede 1983 yılı kayıtlarına göre 200.000'den fazla kitap, süreli yayın, el yazması ve eski yazı matbu eser bulunmaktaydı.

Edebiyat Fakültesi'nin diğer fakültelerden farklı bir özelliği, imtihan dışında öğrenciyi seçtiği ihtisas dalında bir tez hazırlayarak mezun etmesi olmuştur. Bu suretle 1924-1981 yılları arasında her biri başlı başına bir eser olan ve kendi sahalarına yeni bir katkı sağlayan binlerce çalışma meydana getirilmiştir. Sadece Türk Dili ve Edebiyatı ile Tarih bölümlerinde yapılmış mezuniyet tezlerinin sayısı 5000'i geçmektedir. Bunların büyük bir kısmı günümüzdeki yüksek lisans, hatta doktora tezlerine denk çaptadır. Pek azı

basılma imkânına kavuşabilmiş olan bu tezlerden birer nüsha fakülte genel kütüphanesiyle seminer kütüphanelerinden başka üniversite kütüphanesinde mevcuttur.

Kitap yayını 3800'e yaklaşan Edebiyat Fakültesi, bunun yanında farklı disiplinlerce gerçekleştirilen sayısı otuza ulaşmış süreli yayınlarla bünyesinde yapılan araştırmaları ilim dünyasına geniş ölçüde sunmaktadır. Üniversite bünyesi içinde bölüm sayısınca en zengin fakülte olma vasfını taşıyan Edebiyat Fakültesi, yayımladığı ilmî dergilerin çokluğu ile de aynı imtiyazlı duruma sahiptir. Başlangıçta çeşitli ihtisas alanlarına ait yazı ve çalışmalar, 1916-1933 yılları arasında çıkan Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası içinde yer alırken 1917'de yayımlanmaya başlanan İctimâiyyat Mecmuası'nın ardından zamanla fakültenin bölüm ve ihtisas alanlarının her biri şu müstakil dergilere kavuşmuştur: Türkiyat Mecmuası, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Tarih Dergisi, Tarih Enstitüsü Dergisi, Sosyoloji Dergisi, Felsefe Arkivi, Sanat Tarihi Yıllığı, Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü Dergisi, Coğrafya Araştırmaları, Coğrafya Enstitüsü Dergisi, Coğrafya Bölümü Dergisi, Review of the Geographical Institute of the University of Istanbul, Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, Şarkiyat Mecmuası, İslâm Tetkikleri Dergisi, Kütüphanecilik Bölümü Dergisi, Anadolu Araştırmaları Dergisi, Dialogues Dergisi, Litera (Fransız Filolojisi Dergisi), Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi, İngiliz Filolojisi Dergisi, Dilbilim Dergisi, Bağlam Dergisi, Pedagoji Dergisi, Pedagoji ve Psikoloji Çalışmaları Dergisi, Tecrübî Psikoloji Araştırmaları Dergisi, Tecrübi Psikoloji Çalışmaları Dergisi.

Fakülte bünyesinde on enstitü ve araştırma merkezi bulunmaktadır. İlkin 1925'te Atatürk'ün direktifleriyle M. Fuad Köprülü'nün müdürlüğünde kurulan Türkiyat Enstitüsü, uzun yıllar fakülteye bağlı olarak hizmet verdikten sonra İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlanmıştır. 2547 sayılı kanunla araştırma merkezine dönüştürülen ve faaliyetlerini fakülte bünyesinde sürdüren dokuz enstitü ve merkez şunlardır: Pedagoji Enstitüsü (1936), Şarkiyat Enstitüsü (1938), İslâm Araştırmaları Enstitüsü (1953), Antalya Bölgesi Arkeoloji Araştırmaları Merkezi (Antalya 1954), Sanat Tarihi Enstitüsü (1959), Sosyoloji Enstitüsü (1960 [İlk kuruluşu, İctimâiyat Dârülmesâisi adıyla Ziya Gökalp tarafından I. Dünya Savaşı yıllarındadır]), Van Bölgesi Tarih ve Arkeoloji Araştırmaları Merkezi (Van 1967), Tarih

Enstitüsü (1968), Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Enstitüsü (1969).

Geniş ölçüde klasik disiplinleri içine alan Edebiyat Fakültesi, yakından takip ettiği günümüz ihtiyaçları doğrultusunda son yıllarda Arşivcilik, Bilim Tarihi, Tiyatro, Çeviri, Rus Dili ve Edebiyatı ile Taşınabilir Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım bölümlerini de bünyesine katmıştır.

M. Fuad Köprülü'nün 1923'ten 1939'a kadar dekanlığı sırasında büyük bir ilmî gelişme gösteren Edebiyat Fakültesi başta Türk filolojisi ve edebiyatı tarihi, sosyoloji, Türk tarihi, şarkiyat, felsefe ve psikoloji, pedagoji, coğrafya, Batı filolojileri olmak üzere beşerî ilimlerin birçok dallarının memleketimizde kurucusu olmak gibi tarihî bir role sahip bulunmaktadır. 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu'na (1981) kadar olan devre içinde M. Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Mükrimin Halil Yinanç, Ali Nihad Tarlan, Râgıb Hulûsi Eldem, Mustafa Şekip Tunç, Halide Edip Adıvar, M. Cavit Baysun, İbrahim Hakkı Akyol, Mehmet Besim Darkot, Ahmet Ardel, Ali Tevfik Tanoğlu, Ârif Müfit Mansel, Afif Erzen, Hilmi Ziya Ülken, Halil Vehbi Eralp, Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Caferoğlu, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Ateş, İbrahim Kafesoğlu fakültenin önemli isimlerini meydana getirmişlerdir.

Edebiyat Fakültesi, 6 Kasım 1981 tarih ve 2547 sayılı kanunla üniversiteler yeniden teşkilâtlanmadan önce on dokuz disiplinde otuz dokuz kürsü uzmanlık alanlarına göre öğretim ve araştırma faaliyetinde bulunmaktaydı. Yeni akademik teşkilâtlanmada bu kürsüler, on dokuz bölüm içinde elli bir anabilim ve dört de bilim dalı meydana getirmişlerdir. Fakültenin 1992 ders yılında öğretim ve eğitim kadrosunda görev yapan 136 öğretim üyesi (profesör, doçent, yardımcı doçent), doksan dört araştırma görevlisi, yirmi yedi okutman, üç uzman ve dokuz öğretim görevlisi, toplam 269 olan öğretim elemanı sayısı günümüzde (1994) 320'ye yükselmiştir. 8500'ü bulan öğrencisiyle Edebiyat Fakültesi Türkiye'nin en büyük ve en kalabalık fakültesidir. Ayrıca yüksek lisans ve doktora

programlarına kayıtlı yüzlerce öğrencisi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 1167, 27 Şaban 1286; nr. 1184, 1 Zilkade 1286; nr. 1277, 1 Receb 1277; nr. 1307, 15 Şevval 1287; nr. 1349, 5 Safer 1288; Salnâme-i Devleti Aliyye, (1287), s. 116; (1288), s. 132; (1289), s. 225; (1290), s. 197; Düstûr, Birinci tertib, İstanbul 1290, II, 198-204; İkinci tertib (1331), IV, 460-463; VII (1336), s. 659-664; XI (1928), s. 401-409; Üçüncü tertib (1931), V, 1047-1048, 1098-1117; Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye, 4. sene, İstanbul 1319, s. 19-23; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1326; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, I, 262, 535-539, 572-580; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcraâtı, İstanbul 1338; Mehmed Ali Aynî, Dârülfünûn Tarihi, İstanbul 1927; Türkiye Maarif Tarihi (1940), II, 453-468, 581-592 (1941); III, 997-1041; Cemil Bilsel, İstanbul Üniversitesi Tarihi, İstanbul 1943, s. 24-43, 84-88 (eser birtakım yanlışları dolayısıyla ihtiyatla kullanılmalıdır); Fuad İzgü, "Edebiyat Fakültesi", AA, III (1946), s. 824-826; İstanbul Üniversitesi Öğrenci Rehberi, İstanbul 1952, s. 113-117; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 49-57; Cengiz Orhonlu, "Edebiyat Fakültesi'nin Kuruluşu ve Gelişmesi (1901-1933) Hakkında Bazı Düşünceler", Cumhuriyet'in 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed.Fak.), İstanbul 1973, s. 57-70; Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi (haz. İstanbul Üniversitesi), İstanbul 1973, s. 435-463; F. Neumark, Boğaziçi'ne Sığınanlar (trc. Şefik Alp Bahadır), İstanbul 1982, s. 64-67; Edebiyat Fakültesi 1993-1994 Ders Yılı Öğrenci Kılavuzu, İstanbul 1993.

M. Taner Tarhan – Ömer Faruk Akün

EDEBİYAT TARİHİ

Edebî eser ve şahsiyetleri kronolojik ve sistematik olarak inceleyen bilim dalı.

Dünya ve Avrupa edebiyat tarihi gibi çok geniş coğrafya alanlarını ihtiva eden nâdir örneklere karşılık daha ziyade milletlerin (Türk Edebiyatı Tarihi), belirli devirlerin (XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi), hatta edebî akımların (Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi) ve türlerin (Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi) edebiyat tarihleri daha yaygındır.

Edebiyat tarihinin bu ad altında sistemli bir bilim alanı olarak ele alınıp incelenmesi geç devirlerde ortaya çıkmıştır. Batı'da XV-XVI. asırlardan itibaren özellikle şiir alanında teori, tenkit, antoloji, biyografi ve bibliyografya ağırlıklı çalışmalar görülmeye başlar. Değişik türleri ihtiva etmeleri ve kronolojik-sistematik bir prensibe bağlanmaları söz konusu olmadığından bunlar birer edebiyat tarihi olarak düşünülemez. Bu mânada ilk edebiyat tarihlerinin XVIII. yüzyıl sonlarına doğru yayımlandığını kabul etmek daha doğru olur. Böylece Fransa dışında Batı'da 1772'de İtalyan, 1795'te Alman, 1822'de Rus, 1861'de İspanyol, 1864'te de ilk İngiliz edebiyatı tarihlerinin yazıldığı görülmektedir. Bazı eserlerin edebiyat tarihi olarak kabul edilip edilmeyeceği tereddüdü bu tarihleri bir miktar ileri veya geri kaydırabilir.

Her ne kadar edebî tenkitle edebiyat tarihi birbirinden farklı iki ayrı alan olarak düşünülmekteyse de edebiyat tarihinin kuruluşu ile edebî tenkit teorileri arasında paralellikler vardır. Tenkit münferit ve tahlilcidir, edebiyat tarihi ise genelleşmeye ve terkibe temayül eder. Edebiyat tarihçisi çok defa aynı zamanda tenkitçidir. Bir edebiyat tarihçisinin edebî esere yaklaşmasındaki felsefesi edebiyat tarihinin de esasını oluşturur. Böylece dogmatik, determinist, izlenimci, tarihçi, sosyolojist, fizyolojist, evolüsyonist, pozitivist ve Marksist tenkit teorilerine bağlı edebiyat tarihi anlayışları ortaya çıkmıştır. Bir edebiyat tarihi tertibinde bu görüşlerden biri veya birkaçı esas alınarak farklı planlarda gelişmeler düşünülebilir. Buna göre edebî eser ve şahsiyetlerin birbiriyle olan ilişkileri, fikir akımları,

edebî eserden hareketle çağının kültürü, medeniyeti ve estetik zevki, edebî eseri doğuran psikolojik, sosyolojik faktörler, edebî nesillerin ve akımların birbiriyle ilişkisi, farklı milletlerin edebiyatlarının mukayeseleri gibi değişik edebî anlayışlara dayanan edebiyat tarihleri yazılmıştır.

Edebiyat tarihi ve sistemleri üzerine disiplinli çalışmalar yapan, zamanla ortaya çıkan farklı görüşleri dikkate alarak bunları fikir temellerine dayandıran, böylece diğer milletlerin bu alandaki çalışmalarına öncü olan ilk edebiyat tarihçileri büyük nisbette Fransızlar'dan çıkmıştır. İlk ciddi İngiliz edebiyatı tarihini Fransız Hippolyte Taine, İtalyan edebiyatını Ginguené yazmıştır. Türk edebiyatı tarihleri de hemen tamamen Fransızlar'ın sistemlerine bağlı olarak gelişmiştir. Antoloji, biyografi, bibliyografya ve münferit tenkitlerin üzerine çıkabilen ilk edebiyat tarihi örnekleri XVIII. yüzyıl sonunda Fransa'da görülür. François Granet'nin on iki ciltlik Réflexion sur les ouvrages de littérature (Edebî eserler üzerine düşünceler [1736-1740]) adlı büyük çalışması modern edebiyat tarihçiliğinin başlangıcı sayılmıştır. Bunu takip eden yüzyıl içinde birbirine benzer veya az çok farklı, Fransız edebiyatının çeşitli devirlerini konu edinen pek çok edebiyat tarihi yazılmıştır. Villemaine'in eseri (Cours de littérature française, 1828) çağının edebî zevkini ve formasyonunu aksettiren gerçek bir edebiyat tarihi olup kendisinden sonraki pek çok edebiyat tarihçisinin takip edeceği ve geliştireceği tarihî metodun edebiyata uygulanmasını başlatmıştır. Villemaine edebî eserlerin siyasî, fikrî ve dinî akımlarla ilgisini araştırdı. Nisard'ın edebiyat tarihi (1844), kabul edilmiş ve benimsenmiş usta yazarları esas alan dogmatik bir anlayış getirdi. Sainte-Beuve, çeşitli eserlerinde edebî şahsiyetlerin hayatlarına ve psikolojilerine önem verdi. Hippolyte Taine edebiyat tarihi teorisini ırkî karakter, çevre ve çağ gibi üç temel ilişki üzerine kurdu. Edebî eserlerin toplumun mânevî değerlerinden ve dehaların eseri olarak doğduğunu, böylece bir çeşit determinizmin mahsulü olduğunu ileri sürdü. Brunetière, Darwin'in nazariyesinden hareket ederek edebî türlerin gelişmesi ve birbirine intikalini esas alan bir metot uyguladı. Edebiyatı daima tarihî bir çerçeve içinde düşünmüş olan Lanson edebî eseri de sosyal hayatın bir tezahürü olarak benimsedi. Ona göre edebiyat tarihi medeniyet tarihinin bir parçasıdır. Lanson edebî esere yaklaşımda hem bu temel prensibi hem de izlenimci tenkidi kabul etti.

XX. yüzyılın başlarında ve özellikle iki dünya savaşı arasında tenkit anlayışıyla beraber edebiyat tarihçiliğinde de yeni görüşler ortaya çıktı. Mukayeseli edebiyat çalışmaları ve edebiyat sosyolojisi üzerine araştırmalar çoğalarak bu istikamette edebiyat tarihlerinin yazılmasına yol açıldı. Fransa'da Thibaudet bir biyolojist gibi davranarak edebî eserlerin iç gelişmeleri ve tahlilleri üzerinde durdu. Eserin tekevvünî (genèse) tarihini yazdı. Bergson sezgiciliğine bağlı olan Thibaudet edebiyatı fikirler, zevkler, örfler ve aydın çevreleri etrafında değerlendirdi. Rus Plekhanov ve Jdanov, Marksist felsefeyi edebiyata uygulayarak edebî eseri sosyal ve ekonomik bir hadise olarak kabul ettiler.

Bütün bu teorilerin hemen hepsi yanlış veya eksik bulunarak tenkide uğramış, böylece edebiyat tarihi de yeni teorilerle zenginleşmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere ve Amerika'da görülmeye başlanan "yeni tenkit" edebiyat tarihçiliğine de değişik bir ufuk açmıştır. Wellek'in sistemleştirdiği bu

görüşe göre birbirinden farklı gibi görünen önceki teorilerin ortak özelliği, hepsinin edebî eseri kendi dışındaki vâkıalara yani sosyoloji, psikoloji, tarih, ekonomi gibi edebiyat dışı alanlara taşırmalarıdır. Edebiyat tarihini modern çağın bağımsız bilim alanları arasında görmek isteyen Wellek, her sanat eseri gibi edebî eserin de yalın olarak ve kendi bütünlüğü içinde incelenmesi gerektiğini, gerçek edebiyat tarihinin edebî metinlerin tarihi olacağını ileri sürmüştür.

Osmanlılar'da edebiyat tarihi denemeleri, Batı'daki benzerlerini örnek alarak ancak onlardan bir buçuk asır kadar bir gecikmeyle ortaya çıkar. Bazılarına göre bir çeşit edebiyat tarihi olarak kabul edilen tezkireler ise sadece biyografi ve antoloji mahiyetinde çalışmalardır. Bunların da bir edebiyat tarihi için malzeme teşkil edeceği şüphesizdir. Oldukça yaygın ve örnekleri bol olan tezkire ve diğer terâcim-i ahvâl kitaplarının yanı sıra bibliyografya (Keşfü'z-zunûn ve zeyilleri), teori (belâgat vb.), antoloji (mecmua, güldeste) gibi eserlerin de aynı şekilde daha sonraki devirlerin edebiyat tarihleri için malzeme olarak kullanıldığı muhakkaktır.

Bu geleneğin dışında edebiyat tarihi denilebilecek çalışmalar Tanzimat'tan da epey sonra başlar. Ziyâ Paşa'nın Mukaddime-i Harâbât'ının (1291/1874)

bir bölümü, divan şairleri hakkında çok muhtasar değer hükümleri ihtiva eden manzum bir özetten ibarettir. Yine de Osmanlı şairlerini "kudemâ, evâsıt, evâhir" gibi tasnife tâbi tutması onu tezkire geleneğinden uzaklaştırır.

Osmanlılar'da edebiyat tarihi adını taşıyan ilk kitap, Abdülhalim Memduh'un Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'sidir (1306/1889). Küçük boyda 134 sayfadan ibaret olan bu eser, edebiyat hakkında genel bilgiler verdikten sonra Âkif Paşa'yı değişme sınırı kabul ederek Türk edebiyatını iki devrede, şahsiyetlerle ilgili bazı değerlendirme ve örnek metinler halinde verir. Şehabeddin Süleyman'ın Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'si (1328/1912) hacimli (383 sayfa) ve oldukça ayrıntılıdır; Osmanlı edebiyatını Âşık Paşa'dan başlatarak Serveti Fünûn sonuna kadar getirir. Bunu takip eden yıllarda basılan Fâik Reşad'ın Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'si (taş bs. 1327/1330 [1909/1911], 1913), Ali Ekrem'in (Bolayır) Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'si (taş bs. 1328/1912, 1923), şair ve yazarların bir temel fikre bağlı olmaksızın tasnif değişikliklerinden başka bir yenilik göstermezler. M. Fuad Köprülü'nün ilk edebiyat tarihi denemesi, Dârülfünun'da okutulmak üzere ders notları halinde basılan Türk Târîh-i Edebiyyâtı Dersleri (taş bs. 1329/1914), Osmanlı öncesi ve Osmanlı sınırları dışındaki Türk edebiyatının varlığından ilk defa bahsetmesi bakımından önem taşır. Nitekim aynı müellifin Şehabeddin Süleyman'la beraber kaleme aldığı Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı (1332/1914), özellikle Köprülü tarafından yazıldığı anlaşılan oldukça uzun mukaddimesi (s. 3-63), edebiyat tarihi anlayışı ve metodu bakımından önemli meseleleri ortaya koyan ilk ilmî çalışmadır. Bu mukaddime toplum edebiyat ilişkileri, edebî eserlerin ortaya çıkışı ve sosyolojik, psikolojik, fizyolojik kaynakları, edebiyatın diğer güzel sanatlarla münasebeti, coğrafyanın, ekonominin, sosyal ve siyasî durumların, sanayinin edebiyat üzerine tesiri hakkında devrin Osmanlı okuyucusuna dikkate değer bilgiler vermiştir. Böylece ilk defa bir edebiyat tarihinin kaynak ve metotları hususunda, kendisinden sonra hazırlanacak edebiyat tarihlerinin ufkunu genişletmiştir. Ortaya konulan görüşlerden ve yapılan iktibaslardan bu bilgilerin esasının Emile Faguet, Paul Bourget, Hennequin ve özellikle Hippolyte Taine'in nazariyelerine dayandığı anlaşılmaktadır (Taine'in teori, tenkit ve edebiyat tarihi anlayışı üzerine fikirleri Serveti Fünûn yıllarında bilhassa Ahmed Şuayb'ın makaleleriyle geniş olarak tanıtılmıştır). Ancak hemen her bölüm

Türk edebiyatının meseleleriyle açıklanmış, böylece millî ve yerli bir istikamete sevkedilmiştir.

Mehmed Hayreddin'in Târîh-i Edebiyyât Dersleri (Konya 1330 r./1914), şahsiyetler ve eserler hakkında oldukça sübjektif görüşler ihtiva eden küçük bir kitaptır. Fuad Köprülü'nün ilk basımı 1921'de yapılan, 1926'da değişiklik ve ilâvelerle son şeklini almış olan Türk Edebiyatı Tarihi ise halen önemini koruyan ilmî ve akademik hüviyette ilk edebiyat tarihi olarak kabul edilmektedir. Türkler'in İslâmiyet'i kabulü ve Batı medeniyetine yönelmesi gibi iki önemli hadiseyi nirengi noktaları telakki ederek bu tarihlerin öncesi ve sonrasını büyük edebî devirler olarak benimseyen bu çalışma, Türkçe'nin yayıldığı bütün coğrafya ile tarihî devirlerin ve bütün sosyal tabaka edebî mahsullerinin bir terkip halinde düşünülmesi, edebiyat tarihinin de her ilim alanı gibi bir metodunun olacağı fikri, diğer alanlarla ilişkileri, nihayet edebiyat tarihçisinin de her ilim adamı gibi âzami derecede objektif davranması gerektiğini ortaya koymuştur. Köprülü'nün edebiyat tarihi XV. yüzyıla kadar olan gelişmeleri ihtiva etmektedir. Bu kitaptan sonra yazılan edebiyat tarihleri metot bakımından onu aşamamış, yalnız yeni bilgiler istikametinde ve daha yakın devirlere kadar uzanmakla kalmıştır. Nitekim Köprülü'nün kitabının iki basımı arasında iki büyük cilt olarak yayımlanan İbrahim Necmi'nin Târîh-i Edebiyyât Dersleri de (1922) bu metotla, ancak siyasî hadiseleri azaltıp edebiyata daha ağırlık vererek ve başlangıçtan Serveti Fünûn sonuna kadar yarımşar asırlık bölümlerle tertip edilmiştir.

Eski harflerle basılan son edebiyat tarihi, İsmail Hikmet'in (Ertaylan) dört büyük cilt halindeki (1454 sayfa) Türk Edebiyatı Tarihi'dir (Bakü 1925-1926). Eser XIX. yüzyılın başından 1920'lere kadar olan konuları ihtiva eder. Bu arada aynı yıllarda öncekilerden farklı bir edebiyat tarihi dikkatleri çeker. İsmail Habib'in (Sevük) Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi (1924) adını taşıyan bu eser, devirlerin tasnifinde Köprülü'ye bağlı kalmakla beraber Fransız edebiyatı ile ilişkiler kurması, böylece bir çeşit mukayeseli edebiyata yer verişiyle, bir de sübjektif değer yargılarıyla öncekilerden ayrılır. Eser az çok değişikliklerle Edebî Yeniliğimiz (1932) ve Yeni Edebî Yeniliğimiz (1940) adlarıyla tekrar basılmıştır.

1928'den itibaren edebiyat tarihçiliği büyük bir metot değişikliği

göstermeksizin günümüze kadar gelir. Bunların başlıcaları ilk basım tarihleriyle şunlardır: Agâh Sırrı Levend, Edebiyat Tarihi Dersleri (1932); Sadettin Nüzhet (Ergun), Tanzimata Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Numuneleri (1931); Mustafa Nihat Özön, Metinlerle Muâsır Türk Edebiyatı Tarihi (1943); Nihal Atsız, Türk Edebiyatı Tarihi (1943); Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi (1948); Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi (1964); Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1969); Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı (1965).

Bu arada Ahmet Hamdi Tanpınar'ın XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi'ne (1949, düzeltme ve ilâvelerle 1956), tek bir metoda bağlı kalmadan yazılmış yeni bir terkip anlayışının mahsulü olarak bakmak gerekir. Önsözünde Brunetière'in

türlerin gelişmesi, Thibaudet'nin nesiller, Taine'in zaman ve çevre teorilerinden faydalandığını ifade eden yazar, aslında bütün bu nazariyelerin edebiyat tarihine ancak bir giriş kapısı teşkil ettiğini, daha sonra tarihin ve konuların gereğinin kendini duyurmaya başladığını söyler. Böylece Tanpınar'ın dar bir zaman çerçevesine sıkıştırdığı (Tanzimat'tan 1885'lere kadar) eserinin orijinalliği belirir. Zaman, mekân, çevre, ırk, ekol, kültür, medeniyet gibi faktörlerin hepsi veya her biri sanatkârın ve eserinin oluşumunda farklı roller oynar. Bu rolleri, sınırlandırılmamış bir metot anlayışı eserin ve çalışmanın tabii akışı içinde belirleyecektir. Eski edebiyat üzerine uzun bir girişten sonra "Garplılaşma Hareketlerine Umumi Bir Bakış" adlı bölümle medeniyet-edebiyat ilişkilerine dikkatleri çeken Tanpınar, Tanzimat'a yakın yıllarda divan ve halk şiiriyle nesri üzerinde de durur; edebî şahsiyetlerin kategorileşmesinde diğer edebiyat tarihlerinden ayrılır. Tanpınar'ın edebiyat tarihi, bir taraftan şahsiyetleri birbirine yaklaştıran bağları keşfederken türlerin gelişmesini de kitap boyunca bir fon konusu olarak takip etmiştir. Kronolojik sırayla son olarak Agâh Sırrı Levent'in altı cilt halinde tasarladığı, ancak sadece ilk cildi yayımlanabilen Türk Edebiyatı Tarihi'nde ise (1973) Türk edebiyatı tarihine malzeme olacak belli başlı bütün kaynakların bazı gruplar halinde derlendiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Şuayb, “Ten ve Âsârı”, Hayat ve Kitaplar, İstanbul 1317, s. 1-196; G. Lanson, Edebiyat Tarihi (trc. Yusuf Şerif), İstanbul 1937; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 3-47; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 478-493; Cemil Meriç, “Edebiyat ve Sosyoloji”, Umrandan Uygarlığa, İstanbul 1974, s. 269-296; R. Escarpit, “Edebiyat Tarihinin Tarihi” (trc. Cemil Meriç), Kırk Ambar, İstanbul 1980, s. 221-259; G. Pospelov, Edebiyat Bilimi (trc. Yılmaz Önay), Ankara 1984; Nazım H. Polat, Şahabeddin Süleyman, Ankara 1987, s. 131-152; Nurullah Çetin, Tanzimattan Fuad Köprülü’ye Kadar Bizde Edebiyat Tarihçiliği (yüksek lisans tezi, 1988), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. W. Warren, Edebiyat Teorisi (trc. Ö. Faruk Huyugüzel), İzmir 1993; Philippe van Tieghem, “Edebiyat Tarihinde Usûl” (trc. Cevdet Perin), TDED, III (1949), s. 163-176, 307-332; Sabri Esat Siyavuşgil, “Psikoloji ve Edebiyat”, a.e., s. 449-476; Ali Nihad Tarlan, “Edebiyat Tarihi Hakkında”, a.e., XIII (1965), s. 12-18; İnci Enginün, “Edebiyat Tarihi”, TDEA, II (1977), s. 443-444; Ömer Faruk Akün, “Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?”, Dergâh, I/1, İstanbul 1990, s. 12-13, 18.

M. Orhan Okay

EDEBİYYÂT-ı UMÛMİYYE MECMUASI

أدبيات عموميه مجموعسى

1916-1919 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan haftalık siyasî, edebî ve ilmî dergi.

Yayımına 22 Teşrînievvel 1332'de (4 Kasım 1916) başlanan ve son sayısı Mart 1919'da çıkan derginin imtiyaz sahibi Celâl Nuri (İleri), mesul müdürleri de değişik sayılarda Mehmed Celâleddin, Celâl Nuri ve Giridî Ahmed Sâkî idi. Orta boyda basılan dergi birkaç sayısı dışında on altı sayfa halinde ve cumartesi günleri çıkmıştır.

I. Dünya Savaşı'nın buhranlı günlerinde yayın hayatına giren dergi, bir defa hariç muntazam olarak yayımlanmıştır. Başlangıçta daha düzenli ve hatta bazı sayıları resimli iken sonradan tertip ve kâğıdı bakımından kalitesinde düşüş görülmüş, 2 Haziran 1917 tarihli 31. sayısından sonra yayımına üç ay süreyle ara verilmiş, 32. sayısı 8 Eylül 1917'de yeni bir sayı numarası verilerek çift numarayla çıkarılmıştır. 86. sayıdan itibaren tekrar eski numarası ile yayımlanan dergi toplam olarak 110 sayı çıkmıştır.

Tarihî, siyasî, dinî, coğrafî ve içtimaî konulara oldukça geniş yer verilen mecmuanın ağırlığını daha çok edebî konular teşkil etmiştir. Başlangıçta hemen her sayıda Celâl Nuri'nin o günkü edebî, kültürel veya siyasî olayları değerlendiren başmakale mahiyetinde bir yazısı yer almıştır. Ayrıca ilk sayıdan başlayarak 64. sayıya kadar yine her sayıda, "Bir Haftalık Târîh-i Harb" başlığı altında ve "hey'et-i tahrîriyye" imzasıyla, o hafta Avrupa ve Osmanlı cephesindeki savaşlarla ilgili önemli gelişmeler hakkında bilgi verilmiştir. Birçok sayıda Ahmed Refik'in Osmanlı tarihiyle ilgili yazıları bulunmaktadır.

25. sayının sonunda bir fihrist ve ayrıca iç kapakta "hey'et-i hâmiye ve kalemiyyemiz" ibaresi altında yazar kadrosunun yer aldığı bir liste

verilmiştir. Bu liste dışında dergide başka bazı şair ve yazarlara da rastlanmaktadır. 62. sayıdaki diğer bir listede ise şu isimler yer almaktadır: Şehzade Abdülmecid Efendi, Fatma Âliye Hanım, Abdülhak Mihrünnisâ Hanım, Nigâr Hanım, Washington sefîr-i kebîri Ahmed Rüstem, Haydarzâde İbrâhim, Ahmed Sâkî, Hüdâvendigâr Valisi İsmâil Hakkı, Cebelilübnan mutasarrıfı İsmâil Hakkı, İsmâil Subhî, mütekaid Erkân-ı Harbiyye feriki Enver, Tahsin Nâhid, Sâmizâde Süreyyâ, Celâl Nuri, Cenab Şahabeddin, Cevad Rüşdî, Hüseyin Dâniş, Hüseyin Rahmi, Reşad Fuad, Rıza Tevfik, Sâmih Rifat, Sâmipaşazâde Sezâi, Sedad Nuri, Süleyman Nesib, Süleyman Nazif, Sabah'ın eski başmuharriri Sâlih, Ali Ekrem, Abdülcebbar Dehlevî, Abdülhak Hâmid, Ali Emîrî, Ali Nâci, Faik Âli, Mehmed Zeki, Faruk Nâfiz, İsmâil Hâmi, Hâfız Mehmed Refik, Muhsin Naîm, Mahmud Esad, Süleyman Şevket, M. Rüşdî, Mehmed Ali Tevfik, Mehmed Ali Aynî, Reşad Nuri, Abdülhak Şinasi ve Yûsuf Râzî.

Genel yayın siyaseti bakımından İslâmiyet'le Türklüğün birbirinden ayrılmaz iki unsur olduğu ve İslâmiyet'in gelişmeye engel teşkil etmediği, aksine gelişmeyi teşvik ettiği fikrini savunan mecmuanın ilk sayısında "Besmele" başlığıyla yazılan makalede mecmuanın takip edeceği yol özetle şu şekilde belirtilmektedir: "Muhârebe-i hâzıra ile Türkler'in tarihinde bir rönesans devri açılıyor... Harb-i umûmî uyanmamıza sebep oldu... İşte bu inkılâplar arasında fikrî gelişmeye ortak olmak, an'anelerimiz dahilinde yenileşmeyi kolaylaştırmak, mütefekkirlerimize ve kalem erbabımıza bir tartışma sahası açmak maksadıyla bu Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nı tesis ediyoruz. Gayemiz İslâmî esaslar ve ırkımızın faziletlerine bağlı kalmak, dinimizin yüce gerçeklerini araştırmak, Osmanlılar'ın meziyetlerini muhafaza ve asrımıza göre takviye etmektir. Hiç

bir devletten geri kalmamak İslâmî bir mecburiyettir. İşte mecmuamız bu yolda hizmet edecektir".

Devri içinde kültürel ve edebî açıdan belli bir ağırlığı olan dergide 9. sayıdan başlayarak 15. sayıya kadar tefrika halinde Âmedî Galib Efendi'nin Sefâretnâme'si yayımlanmış, Celâl Nuri'nin Türkçemiz (İstanbul 1917) adlı kitabıyla Abdülhak Hâmid'in Tayflar Geçidi (İstanbul 1917) piyesi hakkında eleştiri yazılarına da yer verilmiştir. Bazı sayılarda Sâmipaşazâde Sezâi'nin Abdülhak Hâmid ve Celâl Nuri'ye hitaben İsviçre'den gönderdiği

mektuplara yer verilirken (nr. 11, 12) yine Sâmipaşazâde'nin "İsviçre Hâtıratı" başlığı altında Avrupa intibaları yayımlanmış (nr. 14, 15), ilk sayılarda Abdülhak Hâmid'in İbn Mûsâ (İstanbul 1917) adlı piyesinden bazı bölümler iktibas edilmiştir. Cenab Şahabeddin, Fâik Âli, Hâlid Fahri, Mehmed Emin, Vedat Örfî ve Nigâr binti Osman'ın daha çok şiirleriyle göründüğü dergide zaman zaman sanayi, demiryolu, ticaret ve ziraatla ilgili yazılar da yayımlanmıştır. Bunlardan başka "Çin Müslümanları ve Çin'de İslâm İhtilâlleri" (nr. 14, 15), Reşad Nuri'nin milliyet kavramı ile Millî edebiyat arasındaki münasebeti ele alıp incelediği ve Türk edebiyatının aktüel bir meselesine açıklık getirmeye çalıştığı "Edebiyyât-ı Milliyye Meselesi" (nr. 4, 9, 17) adlı makale serisi, Rıza Tevfik'in "Kümmeliyyet-i Beşeriyye Tasavvurunda Şark ile Garbın Farkı" (nr. 21, 23) başlıklı makalesi, derginin dikkati çeken diğer yazıları arasında yer almaktadır.

Dönemin önemli fikrî münakaşalarından biri kabul edilen ve Rıza Tevfik ile Sâmih Rifat arasında cereyan eden Medler'in menşei ve Zerdüşt'ün Türk asıllı olup olmadığı konusundaki meşhur "Zerdüşt" tartışması önce Âtî (nr. 77, 18 Mart 1334/1918) gazetesinde başlamış, daha sonra Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nda devam etmiştir (nr. 36/67, 11 Mayıs 1918-nr. 40/71, 8 Haziran 1918). Dergi 1 Ocak 1918'den itibaren yine Celâl Nuri'nin idaresinde ve hemen hemen aynı yazar kadrosuyla Âtî adlı günlük bir gazete çıkarmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası Koleksiyonu; Sadettin Nüzhet [Ergun], Sâmih Rifat, İstanbul 1934, s. LX-LXV; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, s. 422; Hasan Duman, Katalog, s. 98; Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar Toplu Katalogu, Ankara 1987, I, 62; TDEA, II, 446-447.

Ekrem Bektaş

EDEBÜ’d-DÜNYÂ ve’d-DÎN

أدب الدنيا والدين

Mâverdî’nin (ö. 450/1058) ahlâka dair eseri.

Şâfiî fıkhının önde gelen âlimlerinden, devlet ve siyaset konularına dair eserleriyle tanınan Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî’nin günümüze ulaşmış eserleri içinde en tanınmışlarından biridir. Kitap genellikle bu adla anılırken bazı yazma nüshalarında el-Bugyetü’l-ʿulyâ fî edebi’d-dîn ve’d-dünyâ olarak da geçer. Muhtemelen eser ilk defa bu adla yazılmışken sonradan müstensihler tarafından Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn şeklinde kısaltılmış ve bu isimle şöhret bulmuştur. Telif tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmayan eserin, metin içinde geçen müellifin biyografisiyle ilgili bir pasaja bakarak (s. 81-82) 429’da (1038) Mâverdî’nin kadılığa getirilmesinden sonra yazılmış olduğu söylenebilir.

Mâverdî kısa mukaddimesinde, insanın bütün faaliyetleri arasında en önemlisinin din ve dünya işlerini iyileştiren çalışmalar olduğunu belirterek bu eserde dinî ve dünyevî açıdan hayatın ölçü ve kurallarını (âdâb) araştırdığını ifade etmektedir. Kitabını hazırlarken kaynak olarak Kur’an ve Sünnet’ten, bilgelerin özlü sözleri, edebiyatçıların edebî ifadeleri ve şairlerin şiirlerinden faydalandığını belirtmekte, bu şekilde değişik ve zengin kaynaklara başvurmanın daha eğitici ve öğretici olduğuna dikkat çekmektedir.

Beş bölümden (bab) oluşan Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’in ilk bölümü, geleneksel İslâm ahlâkının ana konularından olan akıl-hevâ çatışmasıyla ilgilidir. Bu münasebetle aklın tarifi ve mahiyeti, akıltecrübe ilişkisi gibi konular üzerinde durulmuştur.

“Edebü’l-ilm” başlığını taşıyan ikinci bölümde bilginin değeri, ilim-din münasebeti, insanların ilme ve ilim adamlarına bakışı, eğitim ve öğretim metotları, kuralları, öğrenci-öğretmen münasebetleri, ilim-amel ilişkisi, ilim adamlarının ahlâkî görev ve yükümlülükleri gibi konular işlenir. Bu

açıklamalar arasında dikkati çeken hususlardan biri Mâverdî'nin kesin bir dille bilimde hürriyeti savunması, aklî ve ilmî temellerden yoksun olan iddialara dayanarak ilmî konuları kabul veya reddetmenin yanlışlığını vurgulamasıdır. Mâverdî her konuda taklidi ve taklitçiliği reddederken özellikle bir düşüncenin doğru veya yanlışlığını ortaya koymak için belli bir otoriteye sığınanları eleştirir. Ona göre yeterince aydınlanmamış bir konu hakkında sorular sormak küstahlık sayılmamalıdır; akıl tarafından doğrulanan bir bilgi de taklit olarak görülmemelidir.

Eserin "Edebü'd-dîn" başlığını taşıyan üçüncü bölümünde genel olarak görev ve yükümlülük problemleri incelenmiştir. Buradaki "din", yalnızca Allah-kul ilişkisini düzenleyen bir kurum olmanın ötesinde insanların gerek Allah'a gerekse diğer varlıklara karşı olan bütün yükümlülüklerini, münasebetlerini düzenleyen bir kanunlar sistemi olarak ele alınmıştır. Bu yükümlülüklerin temeli Kur'an'dır; Peygamber'in sünneti Kur'an'ın koyduğu ilkelere gerekli yorumları getirmiş, ilim adamları da ictihad yoluyla yükümlülüklere açıklık kazandırmışlardır. Bu bölümde başlıca ibadetlerin hikmetleri üzerinde durulmakta, nefsin eğitimi konusu işlenirken insanın dünyaya aşırı bağlılığını yenmesi için takip etmesi gereken yol hakkında bilgi verilmekte ve bununla ilgili hadislerle diğer edebî ve hikemî sözlerden örnekler aktarılmaktadır.

"Edebü'd-dünyâ" adlı dördüncü bölüm eserin en önemli ve orijinal yönünü oluşturur. İnsanın sosyal bir varlık olduğu düşüncesi üzerine kurulan bu bölümde tecrübelere dayalı, tutarlı ve yaşanılabilir bir ahlâk anlayışı ortaya konmuştur. Mâverdî, sosyal uyum ve dayanışmayı insanlar arasındaki imkân farklılıklarına bağlamakta, mutlak eşitliğin ihtiyaç-yardım ilişkisini ortadan kaldıracağını, dolayısıyla toplumu yıkıma götüreceğini düşünmektedir. Dünya düzeninin tam olarak sağlanabilmesi başlıca altı şartın bulunmasına bağlıdır: Saygı ile uyulan din, güçlü bir siyasî otorite, kapsamlı adalet, genel güvenlik, yaygın refah, büyük bir ümit ve emel. Din kişide bir iç otorite fonksiyonuna sahip olup ahlâkî şuur halinde nefsin dizginlenmesini sağlar. Ancak herkes akıl ve din ölçülerine göre davranmayabilir. Bu eksikliği siyasî otorite doldurur. Hem dış dünyada hem de kişinin ahlâkî yapısında düzenin sağlanması için adalete ihtiyaç vardır. Her durumda adalet, ifrat ve tefrit şeklindeki aşırı tutumlardan uzak bir davranış biçimidir. Çünkü itidalden sapan adaletten sapmış olur. Mâverdî bu

münasebetle, Aristo’dan beri sürüp gelen ve İslâm filozoflarınca da kabul edilen

“vasat” ve “itidal” esasına dayalı faziletler tasnifini aynen tekrarlamaktadır. İnsanların huzurlu yaşaması, gayretlerinin verimli olması, suçsuzun emniyet içinde bulunması, zayıfın rahat etmesi genel güvenliğe bağlıdır. Refahın yaygınlaşması geçimi kolaylaştırır, kıskançlıkları azaltır, ilişkileri güçlendirir. Nihayet insanların gelecek için ümit ve emel taşımaları sayesinde dünya mâmur olmakta ve dünyanın imarı işi nesilden nesile intikal etmektedir. Diğer birçok ahlâkçının kötülediği emelin sosyal ve ekonomik gelişmenin itici gücü olarak değerlendirilmesi, Mâverdî’nin realist ahlâk anlayışının en açık ifadelerinden biridir. Aynı bölümde, dünya hayatının düzenli ve huzurlu kılınmasının şartları arasında gösterilen toplayıcı sosyal kaynaşma konusu işlenirken o döneme kadar yazılmış olan ahlâk kitaplarında görülmeyecek mükemmellikte bir sosyal ve iktisadî ahlâk anlayışı ortaya konmuştur.

“Edebü’n-nefs” başlığını taşıyan son bölümde, ahlâk eğitiminde başkalarının bilgi ve tecrübelerinden faydalanma ve kişisel çaba (riyâzet) şeklinde olmak üzere başlıca iki yol bulunduğu kabul edilerek geleneksel İslâm ahlâkında fazîlet ve rezîlet sayılan duygu ve davranışlar bu iki başlık altında geniş bir şekilde incelenmiştir.

Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, müellifin fakih, kadı, mütefekkir ve edebiyatçı kişiliğinin zengin bir ürünü olup kazuistik bir metotla ve oldukça iyi hazırlanmış bir sistem içinde işlenmiş, bütün teorik ve pratik ahlâk konularının öncelikle âyet ve hadisler ışığında ele alınmasına özen gösterilmiştir. Bununla birlikte eser Abdullah b. Mübârek’in ez-Zühd ve’r-rekāʾiḳ’ı, Buhârî’nin el-Edebü’l-müfred’i, Tabersî’nin Mekârimü’l-ahlâḳ’ı tarzında, âyet ve hadislerin konularına göre tasnif edilerek alt alta sıralandığı bir ahlâk kitabı değildir. Mâverdî, birçok selef ulemâsının âyet ve hadislere getirdiği yorumlar yanında bizzat kendisi de önemli tefsir ve te’viller yapmıştır. Öte yandan Mâverdî eserin edebî ve didaktik bir karakter kazanmasına özen göstermiş, bu maksatla İslâmî kaynakların yanında ahlâk, sanat ve estetik alanında insanlığın ortak değerlerini yansıtan yabancı kültür ürünlerinden de geniş ölçüde faydalanmıştır. Başta Hz. Ali olmak üzere birçok sahâbî ve diğer selef ileri gelenlerinden; Ebü’l-Atâhiyye,

Ferazdak, Buhtürî gibi şairlerden; İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, İbn Kuteybe gibi edip ve hakîmlerden nakiller yapmış; Büzürgmihr, Enûşirvân, Sâbûr (Şappur) b. Erdeşîr gibi İslâm öncesi İran ediplerine de sık sık atıfta bulunmuş; öte yandan birkaç yerde İskender, Aristo ve Kindî'nin görüşlerine yer vermiş, hukemâdan pek çok anekdot aktarmıştır. Bununla birlikte eser, meselâ İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-ahbâr'ı, İbn Miskeveyh'in Câvîdânhıred'i gibi edebî ve hikemî alıntılardan oluşan bir derleme mahiyetinde değildir. Ancak, daha sonra Gazzâlî'nin yaptığı gibi Mâverdî de eserine aldığı hadislerin doğruluk derecesi üzerinde durmamıştır. Nitekim kitapta sahih hadisler yanında zayıf veya mevzû olanlar da çoktur.

Eserde ahlâk ile din, felsefe veya geniş anlamda hikmet, siyaset ve hukuk arasında sıkı bir ilişki kurulmuş olup bu bakımdan dar anlamda bir ahlâk kitabından çok antropolojik bir mahiyet arzeder. Din ahlâkın birinci derecede kaynağı olarak görülürse de bunun yanında hem akla hem de ferdî ve sosyal hayatın gerçeklerine uygun bir ahlâk düşüncesi geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple müellif "Peygamber'in risâleti" yanında bir fakih olarak bilginlerin ictihad ve istinbatına da değer vermektedir. Ayrıca müellifin mesleği dolayısıyla ahlâkla ilgili görüşlerinin oluşmasında sosyal olaylara dair tecrübelerinin de büyük payı vardır. Özellikle eserin sonundaki şu ifadeler, Mâverdî'nin İslâm ahlâkçılarının en realistlerinden biri olduğunu göstermeye yeterlidir: "Ey akıllı kişi! Kendi kişiliğine önem ver. Zamanından memnun olmaya bak. Çağının geleneklerine uy. İnsanlarla zıtlaşarak onlardan uzak kalmaktan sakın ki sana düşman olmasınlar. Sevilmeyen huzur bulamaz, düşmanı olan rahat edemez".

Tasavvufî ve felsefî görüşlere kapalı olmayan Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, bilhassa Edebü'd-dîn" bölümünde nefis terbiyesi hakkındaki açıklamalarda tasavvufî bir yaklaşım sezilir. Aynı şekilde aklın önemi, temel faziletlerin itidal ve adaletle ilişkisi gibi konularda filozoflardan faydalandığı, özellikle dostluğa ve genel olarak sosyal münasebetlerin önemine ilişkin açıklamalarının İbn Miskeveyh'in Tehzîbü'l-ahlâḳ'ını hatırlattığı görülmektedir. Hatta belki de bu sebeple olacak ki Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'in yanlışlıkla İbn Miskeveyh'e nisbet edildiği de olmuştur (Hansârî, I, 255, dipnot 1). Fakat eserin genelinde çizilen hayat üslûbu, bilhassa ahlâkî hayatın amacı olarak gösterilen mutluluk anlayışı ve ideal ahlâkî şahsiyet olarak çizilen insan tipi felsefî ve tasavvufî ahlâktakinden oldukça farklıdır.

Eser, gerek konuların seçimi ve tertibi, gerekse bunlara getirilen açıklamalarda tasavvufî ve felsefî eserlere göre İslâmî anlamda daha muhafazakâr ve gelenekçi bir mahiyet taşır. Meselâ Grek felsefesinden gelen ve başlıca felsefî ve tasavvufî ahlâk kitaplarında az çok İslâmîleştirilerek işlenen "ma'rifetü'n-nefs" konusu Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'de bulunmamaktadır. Şüphesiz bu eserde de akıl-hevâ antinomisi gibi psikolojik tahliller bulunmaktadır; ancak bunlara genellikle Kur'an ve Sünnet perspektifinden bakılmıştır. Kitapta sûfiyye ve filozofların mutluluk konusundaki idealist spekülasyonlarına, ittisal, cem', ittihat, vahdet gibi metafizik veya mistik öğretilerine en küçük bir ilgi duyulmaksızın dine ve tecrübî hayatın gerçeklerine dayalı olarak müslümanın dünya ve âhirette mutlu olmasının yolları gösterilmiştir. Bu sebeple Muhammed Arkoun'un da belirttiği gibi (RÉI, XXXI, 15) Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'de tasavvuf ve felsefedeki "kâmil insan" veya "melekleşmiş insan" yerine Kur'an ve Sünnet'teki "müslüman insan" tipi esas alınmıştır. Eserdeki birr, ülfet, mürüvvet gibi İslâmî kaynaklardan alınmış terimlere getirilen geniş açıklamalar ve özellikle "geleneksel edep kuralları" bölümü, müellifin İslâm toplumunda yerleşmiş ahlâk kaidelerine verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.

Eserin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde birçok yazma nüshası vardır (bk. Brockelmann, GAL, I, 483; Suppl., I, 668). İlk defa İstanbul'da basılan eser (1299), uzun yıllar Mısır'da orta öğretim kurumlarında müracaat kitabı olarak kabul edilmiş ve bu maksatla ilki 1309'da (Kahire) olmak üzere yirmiden fazla baskısı yapılmış, ayrıca Bahâeddin el-Âmilî'nin el-Keşkûl'ünün kenarında iki defa basılmıştır (Hindistan 1315; Kahire 1316). İlk ilmî neşri ise Mustafa es-Sekkā tarafından yapılmıştır (Kahire 1950). Daha sonra birkaç defa baskısı yenilenen bu neşirde nâşirin genişçe bir tanıtma yazısı da bulunmaktadır. Burada müellifin hayatı, ilmî şahsiyeti ve başlıca eserleriyle Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn hakkında bilgi verilmiştir. Mustafa es-Sekka eseri yayıma hazırlarken Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Tasavvuf, nr. 118 M) ve el-Hizânetü't-Teymûriyye'de (Edeb,

nr. 778) bulunan yazmaları karşılaştırdığını, ayrıca Hanzâde'nin şerhinden de faydalandığını belirtmektedir. Eserin Teymûriyye nüshasına dayalı yeni bir neşri daha yapılmıştır (Beyrut 1407/1987).

Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Hanzâde diye tanınan Erzincanlı Üveys Vefâ b. Muhammed b. Ahmed tarafından Minhâcü’l-yakın şerhu Edebi’d-dünyâ ve’d-dîn adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1328). Şârih, basılmış ve basılmamış beş nüshayı karşılaştırdığını, tefsir, hadis, ahlâk ve divan türündeki kitaplara başvurarak kaynak ve usul düzeltmeleri yaptığını belirtmektedir. Şerhte gramer tahlilleri, terimlere getirilen tarifler ve genel açıklamalar yanında asıl metinde adları geçen bütün sahâbî, edip, şair, filozof ve diğer kişilerin kısa biyografileri verilmiştir. Sayfa kenarlarına düşülen birkaç not dışında nüsha farklarına işaret edilmemiştir. Şerhte ayrıca çeşitli âlim ve edebiyatçılardan nakiller yapılmış, Abdurrahman-ı Câmî ve Sa‘dî-i Şirâzî gibi bazı İran şairlerine ait Farsça manzumelere ve Türkçe beyitlere de yer verilmiştir. Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’in, Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in hocalarından İbn Liyûn et-Tücîbî tarafından yapılmış kısmî bir şerhi ve Ma῾rifetü’l-fezâ᾿il adlı müellifi meçhul bir hulâsası da vardır (İA, VII, 409).

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekka), Beyrut 1978, nâşirin önsözü, s. 2-16; Hansârî, Ravzâtü’l-cennât, Tahran 1390, I, 255; Hanzâde, Minhâcü’l-yakın şerhu Edebi’d-dünyâ ve’d-dîn, İstanbul 1328; M. Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1369/1950, s. 231-232; Brockelmann, GAL, I, 483; Suppl., I, 668; a.mlf., “Mâverdî”, İA, VII, 409; Mohammed Arkoun, “L’èthique musulmane d’après Māwārdī”, REI, XXXI (1963), s. 1-31; M. Receb el-Beyyûmî, “el-İmâmü’l-Mâverdî”, ME, XLIV/10 (1973), s. 967-968.

Mustafa Çağrıcı

EDEBÜ’l-İMLÂ’ ve’l-İSTİMLÂ’

أدب الإملاء والاستملاء

Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî’nin (ö. 562/1166) imlâ usulüne dair eseri.

Hadis yazdıran hoca ile hadis yazan talebenin uymaları gereken kuralları ele alan eser imlâ* konusunda günümüze ulaşan tek müstakil kitaptır. Müellif, bir arkadaşının isteği üzerine kaleme aldığı kısa ve özlü eserini bir girişle üç fasla ayırmıştır. Girişte hadis ilminin önemi, hadisleri lafzan rivayet etmenin gereği, sahih hadisin ancak sahih senedle rivayet edileceği, hadis öğrenme usulleri içinde en makbulünün imlâ usulü olduğu, bu usulün Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebeü’t-tâbiîn (selef) dönemlerinde uygulanıp yaygınlık kazandığı belirtilmekte, daha sonraki devirlerde çeşitli beldelerde imlâ yoluyla hadis rivayet eden âlimlerin isimleri zikredilmektedir.

Birinci fasıl hadis yazdıran hocanın (mümlî) uyması gereken âdâb hakkında olup burada hocanın hadis rivayetine iyi hazırlanması, camilerde imlâ meclisleri düzenlemesi, rivayete başlamadan önce Kur’an’dan bir sûre okuması, hadisleri kitabından rivayet etmesi, sika* olan hocalardan rivayette bulunması, halk için faydalı olacak ibadet ve muâmelâta dair hadisler rivayet etmesi, hadislerin sağlamlık derecesini belirtmesi, rivayeti gereğinden fazla uzatıp dinleyenleri bıktırmaması ve yazılan hadislerin hocanın nüshası ile karşılaştırılması gibi konular üzerinde durulmaktadır.

İkinci fasıl, kalabalık meclislerde hocanın söylediklerini uzaktakilere nakleden kimse (müstemlî) ve onun uyması gereken âdâb hakkındadır. Burada müstemlînin yüksek bir yerde oturması veya ayakta durması, gür sesli ve dikkatli bir kişi olması, ders başlamadan önce Kur’an’dan bir sûre okuması, hadis yazdıracak hocayı kısaca tanıttıktan sonra ondan rivayete başlamasını usulüne uygun olarak istemesi, hocanın söylediği şeyleri aynen tekrarlaması gibi hususlar ele alınmaktadır.

Üçüncü fasıl hadis yazan kimsenin uyacağı esaslara dairdir. Bu bölümde talebenin Hz. Peygamber’in sünnetine uyması, mütevazi ve ağır başlı olması, hadis meclislerine erken gelmesi, daha önce gelenleri rahatsız etmeden oturması ve hocaya karşı saygılı davranması gibi hususlar işlenmektedir. Bunun ardından hadislerin yazılmasının câiz olup olmadığı meselesi ele alınmakta ve yazma âdâbı ile yazı malzemeleri üzerinde durulmaktadır. Müellif burada hokka, kalem, kalemlik, bıçak, mürekkep ve kâğıt hakkında bilgi vermektedir. Hadislerin güzel bir şekilde yazılmasını isteyen Sem‘ânî başa besmele yazılması, besmelenin altındaki satıra kendisinden hadis yazılacak hocanın tam adının kaydedilmesi, hadisin doğrudan hocadan duyulup yazılması, müstemlînin tekrarı sırasında gerekli düzeltme ve noktalamaların yapılması, hadislerin arasına ayırıcı bir işaretin konulması gibi hususlara temas etmektedir.

Kitabın sonunda, imlâ ve istimlâ âdâbı konusunda daha geniş bilgi edinmek isteyenlere Tırâzü’z̠-z̠eheb fî edebi’t-taleb adlı kitabını tavsiye eden Sem‘ânî, 10 Receb 541’de (16 Aralık 1146) tamamladığı eserindeki bilgileri kendisine senedleriyle birlikte ulaşan rivayetlere dayandırmakta ve bu rivayetleri hangi şehirlerde elde ettiğini de belirtmektedir. Bundan anlaşıldığına göre müellif eserini İsfahan, Bağdat, Belh, Cürcân, Dımaşk, Serahs, Merv, Herat, Nîşâbur başta olmak üzere sekseni aşkın beldeyi gezerek derlediği malzeme ile meydana getirmiştir. Bazı hocalarının hocası sıfatıyla birkaç yerde adı geçen Hatîb el-Bağdâdî’nin (bk. s. 48, 67, 86, 117) eserlerinden veya onunla aynı kaynaktan faydalandığı anlaşılan (krş. Edebü’l-imlâ, s. 42, 84, 88, 108, 163, 168; el-Câmiʿ li-ahlâkı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ, I, 142, 257, 261; II, 60, 65, 66) Sem‘ânî, naklettiği haberlerin sağlamlığı konusunda nâdiren görüş belirtmektedir (bk. s. 45, 119, 125, 129, 135, 152).

Eserin İstanbul’da Millet Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, nr. 1557) bulunan tek nüshası Max Weisweiller tarafından, muhtevanın özetlendiği elli bir sayfalık Almanca bir girişle birlikte Die Methodik Des Diktatkollegs (Adab al-Imlâ’ wa’l-Istimlâ’) von ‘Abd-Âl-Karîm İbn Muhammad As-Sam’ânî adıyla yayımlanmıştır (Leiden 1952). Ayrıca özet halinde bir tercümesi de Abdullah Aydınlı tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Semʿânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiller), Leiden 1952 → Beyrut 1401/1981; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 142, 257, 261; II, 60, 65, 66; Abdullah Aydınlı, "İmlâ Usûlü ve es-Semʿânî'nin Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'ı", EAÜİFD, sy. 5 (1982), s. 175-188.

Abdullah Aydınlı

EDEBÜ’l-KĀDÎ

أدب القاضي

İslâm muhakeme hukukunun ve bu alanda yazılan eserlerin genel adı.

Kelime olarak edeb, dinin ve aklın güzel görüp tavsiye ettiği bütün söz ve davranışları ifade eder. Bu sebeple mendup, müstehap ve nâfilelerle bazı sünnet ve

vâcipler de kelimenin kapsamı içindedir. Edeb ve çoğulu olan âdâb bir iş ve sanata, hal ve davranışa nisbet ve izâfe edildiği zaman o alana ait özel kuralları, incelikleri, o konuda uyulması gerekli dinî, ahlâkî ve meslekî esasları ifade eder (bk. ÂDÂB). Edebü’l-kādî tamlaması dar anlamda hâkimin uyması gereken kuralları, hâkimden beklenen güzel davranışları ifade etmekle birlikte İslâm hukuk literatüründe giderek kadı, yargılama usulü ve adliye teşkilâtıyla ilgili konuların ele alındığı özel bir ilim dalının adı olmuştur. Ancak bu ilim dalının oluşumu fıkhın genel teşekkül seyrinden farklı değildir.

Kur’an’da yargılama hukukuna genel ilkeler çerçevesinde, sünnette ise daha ayrıntılı biçimde birçok emir ve tavsiye ile temas edilmiştir. Hz. Peygamber’in, ilk dönem halife ve kadılarının hukukî ihtilâfları sonuca bağlamada ortaya koydukları zengin uygulama örnekleri, Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye yazdığı ve İmam Muhammed’in “kitâbü’s-siyâse” adını verdiği konuyla ilgili mektup, yargılama hukuku alanındaki mevcut hukuk nazariyesinin önemli kaynaklarını teşkil ederler (mektubun kaynakları ve değerlendirilmesi için bk. Muhammed Hamîdullah, s. 425-436). Hukuk ekollerinin oluşumu ve fıkıh kitaplarının tedvîniyle birlikte hâkimlerin tayini, görev ve sorumlulukları, hak ve yetkileri, yargılama usul ve esasları (bk. KAZÂ), hâkimi ve tarafları ilgilendiren genel ve özel tavsiyeler çok defa “edebü’l-kadî, edebü’l-kazâ” gibi başlıklar altında incelenmiş, yargılama hukukunun şahitlik, yemin, ikrar gibi bazı alt konularına ayrı bölümler açıldığı da olmuştur. Fıkıh ilminin, hayatı her yönüyle bir bütün olarak ele alması sebebiyle onun alt bölümünü teşkil eden edebü’l-kādîde

hâkimin kişiliği, insanlarla ilişkileri, söz ve davranışları, giyim ve kuşamı da dahil olmak üzere özel hayatı, beşerî münasebetleri ve resmî göreviyle ilgili hususlar yol gösterici ve düzenleyici bir şekilde ele alınmış (bk. KADI), bu konuda belli bir gelenek oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü hâkimin kişiliğinin ve özel hayatının, yargılamanın başarısı ve verilen hükmün saygınlığı ile yakın ilişkisi vardır. Bu açıdan bakıldığında, konunun fıkıh kitaplarında hukukî statüsünün yanında dinî ve ahlâkî yönleriyle bir bütün halinde ele alınmasının isabetli olduğu görülür. Konu başlığının "ahkâm" değil de "edep-âdâb" kelimesiyle ifade edilmesi de bu amaca yöneliktir.

Yargılama hukukunun toplum hayatı ve kamu düzeniyle olan yakın ilgisi ve pratik hayatta duyulan ihtiyaçlar sebebiyle konunun fıkıh kitaplarında ayrı bir bölüm halinde ele alınmış olmasıyla yetinilmemiş, çoğu "edebü'l-kādî" veya "edebü'l-kazâ"' başlığını taşıyan müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmış, giderek İslâm yargılama hukuku ve adliye teşkilâtıyla ilgili zengin bir hukuk nazariyesi ve literatürü oluşmuştur. İslâm hukuk ekollerinin bölgesel planda da olsa yargı birliğini ve yargı önünde eşitliği sağlama gibi önemli bir fonksiyon icra etmekte oluşu, kadıların bu amaçla belli mezhep disiplini içinde yetişmiş hukukçulardan tayin edilmesi, edebü'l-kādî türündeki eserlerin mevcut hukuk ekollerine göre yazılmasını gerektirmiştir. Bu eserler, fıkıh kitaplarındaki ilgili bölümlere nisbetle daha hacimli olmalarının yanı sıra, yargılama usulü ve adliye teşkilâtıyla ilgili bütün aslî ve tâli konulara bütünlük içinde yer vermeleriyle ve uygulamaya yönelik pratik bilgi ve örneklendirmelerle de dikkati çekerler.

Hâkim, dava, mahkeme, taraflar, deliller ve prosedür gibi yargılama hukukunun temel konularını ayrıntılı ve sistematik bir tarzda ele alan edebü'l-kādî türünün ilk örneğini Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) yazdığı kaydedilir (Keşfü'z-zunûn, I, 46; Sezgin, I/3, s. 54). İmam Muhammed, Hasan b. Ziyâd, Muhammed b. Semâa, Kādî Ebû Hâzim Abdülhamîd b. Abdülazîz, Ebû Ca'fer Ahmed b. İshak el-Enbârî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsıhî'nin Edebü'l-kādî, Tahâvî'nin Edebü'l-hükkâm adlı eserlerinden de söz edilmekle birlikte Hanefî ekolünde Hassâf'ın (ö. 261/875) Edebü'l-kādî* adlı eseri ve bu eserin Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz tarafından yapılan şerhi ilk ve önemli kaynaklardan sayılmıştır (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-IV, Bağdad 1977-1978). Hanefî

ekolünde bu konuda telif edilen Ebü'l-Mühelleb Heysem b. Süleyman'a (ö. 275/888) ait Edebü'l-kādî (nşr. Ferhân ed-Deşrâvî, Tunus 1970), Ebü'l-Kasım Ali b. Muhammed es-Simnânî'ye (ö. 499/1106) ait Ravzatü'l-kudât ve tarîku'n-necât (nşr. Selâhaddin en-Nâhî, I-IV, Beyrut 1970, 1984), Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Halîl et-Trablusî'ye (ö. 844/1440) ait Muʿînü'l-hükkâm (Bulak 1300; Kahire 1310), Ebü'l-Velîd Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne'ye (ö. 882/1477) ait Lisânü'l-hükkâm (İskenderiyye 1299; Kahire 1310) adlı eserler bu türde yazılan matbu kitaplardandır. Mâlikî hukuk ekolünde Ebû Abdullah Asbağ b. Ferec (ö. 225/840), Kādî İyâz (ö. 544/1149) gibi âlimlerin konuyla ilgili eserlerinin yanı sıra İbnü'l-Münâsif el-Ezdî'nin (ö. 620/1223) Tenbîhü'l-hükkâm ʿalâ meʾâhizi'l-ahkâm (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Tunus 1988), İbn Selmûn el-Kinânî'nin (ö. 767/1365) el-ʿİkdü'l-munazzam li'l-hükkâm (Kahire 1301) ve Burhâneddin İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) Tebsıratü'l-hükkâm (Kahire 1301, 1958) adlı eserleri zikredilebilir. Şâfiî hukuk ekolünde bu dalda ilk eseri İmam Şâfiî'nin yazdığı yönündeki ifadeleri (Brockelmann, III, 297) şüphe ile karşılamak ve bunu, el-Üm'de "Edebü'l-kādî" başlığını taşıyan ayrı bir bölümün bulunmasından kaynaklanan bir yanılgı olarak düşünmek mümkündür. Şâfiî hukuk ekolünde Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Saîd Hasan b. Ahmed el-İstahrî, Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî, İbnü'l-Haddâd el-Mısrî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Basrî, Ebû Âsım el-Abbâdî (ö. 458/1066) gibi birçok âlimin bu dalda telif ettiği eserlerin yanı sıra, Ahmed b. Ebû Ahmed'in (İbnü'l-Kās, ö. 335/946-47) Edebü'l-kadî (nşr. Hüseyin Halef el-Cebûrî, Tâif 1989), Mâverdî'nin (ö. 450/1058) Edebü'l-kādî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-II, Bağdad 1971-1972), Ebû İshak İbn Ebü'd-Dem'in (ö. 642/1244-45) Kitâbü Edebi'l-kazâʾ (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, Dımaşk 1982; nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-II, Bağdad 1984; nşr. Muhammed Abdülkādir Atâ, Beyrut 1987), Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Minhâcî'nin (ö. 880/1475) Cevâhirü'l-ʿukūd ve muʿînü'l-kudât ve'l-muvakkıʿîn ve'ş-şühûd (I-II, Kahire 1955) ve Zekeriyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) ʿİmâdü'r-rızâʾ bi-beyâni âdâbi'l-kazâʾ adlı eseri ile Abdürraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622) buna Fethu'r-raʾûfi'l-kādir li-ʿabdihî hâza'l-ʿacizi'l-kāsir (nşr. Abdurrahman Abdullah Avaz Bekîr, I-II, Cidde 1406/1986) adıyla yaptığı şerh sayılabilir. Hanbelî hukuk ekolünde ise İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkı, Kahire 1372/1953) adlı eseri

zikredilebilir (edebü'l-kādî türünde yazılmış eserler hakkında geniş bilgi için bk. İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-kādî [nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî], s. 718-724; a.e. [nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân], nâşirin önsözü, I, 51-62). İslâm yargılama hukukunun genelini veya belli konularını farklı açılardan ele alan yeni ilmî çalışma ve yayınlar da klasik döneme ait edebü'l-kādî türündeki

eserlerin çağımızdaki devamı ve örnekleri olarak görülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsût, XVI, 59; Sadrüşşehîd, Şerhu Edebi'l-kādî li'l-Hassâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, I-IV; Kâsânî, Bedâʾi, VII, 3; İbn Kudâme, el-Mugnî, IX, 42 vd.; İbn Ebü'd-Dem, Kitâbü Edebi'l-kazâʾ (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî), Dımaşk 1982; a.e. (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1984, I-II; Nevevî, el-Mecmûʿ, XX, 125; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr, VII, 251 vd.; Keşfü'z-zunûn, I, 46-47; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 306; Tehânevî, Keşşâf, I, 53; Bilmen, Kamus2, VIII, 219-220; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 297; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 54-203; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1983, s. 424 vd.; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara 1990, s. 26-30, 46, 73, 94, 102; Tanzil -urRahman, "Adab al-Qādī", IS, V (1966), s. 199-208; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, "Melâmihu't-tanzîmi'l-kadâʾî fi'l-İslâm", Mecelletü Külliyeti'ş-şerîʿa, II, Mekke 1977, s. 111-112; Mv.Fİ, IV, 157-161.

Salim Öğüt

EDEBÜ’l-KĀDÎ

أدب القاضي

Hanefî fakihi Ebû Bekir el-Hassâf’ın (ö. 261/875) İslâm muhakeme usulüne dair eseri.

Hanefî mezhebinde muhakeme usulü (edebü’l-kadâ, edebü’l-kādî) alanındaki eserlerden bugüne ulaştığı bilinen en eskisi ve en meşhurudur. Genel anlamda muhakeme sırasında uyulması gereken usul ve kaidelerin ele alındığı eser toplam 120 bab olarak düzenlenmişse de bunları sırasıyla kadılık görevi, yemin, kefalet, şikâyet, hapis, hacir, borçlunun takibi, hak iddiası, kadılarla yazışma, vasiyet, vekâlet, nesep ve borç ispatı, ayıp dolayısıyla akdin feshi, şüf‘a, hakem tayini, ikrar, gayri müslimlerin muhakemesi, miras taksimi, nikâh, nafaka, şahitlik gibi ana bölümlere ayırmak mümkündür.

Hemen hemen her bab, râvileriyle birlikte verilmesine özen gösterilen ilgili hadis veya sahâbe ve tâbiîn sözleriyle başlamakta olup bu husus rivayetler arasında tercih yapabilme açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bazı babların başında ise örnek olarak fıkıh meseleleri zikredilmiş, böylece kazâî açıdan önceki hukukçuların (selef) vardığı çözüm şekilleri gösterilmiştir. Eser bu yönüyle tarihî bir vesika özelliğine sahiptir. Çeşitli meselelere dair İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’den nakledilen bazı görüşlere diğer hiçbir eserde rastlanmaması kitabın başvuru kaynağı olarak değerini arttırmakta, belli bir mesele üzerinde, Hanefî mezhebince amel edilmeyenler de dahil olmak üzere pek çok rivayet ve çözüme yer vermesi de esere ayrı bir zenginlik kazandırmaktadır. Muhtevasının genişliği yanında konularının çeşitliliği ve dilinin sadeliği diğer önemli özelliklerindendir. Bundan dolayı en meşhur Hanefî kaynaklarından el-Hidâye, el-Mebsût, Ravzatü’l-kudât, Bedâ᾽iu’s-sanâ᾽iʿ, Câmiʿu’l-fusûleyn, Reddü’l-muhtâr, el-Fetâva’l-Hindiyye, Fetâvâ Kādîhân, el-Fetâva’l-Bezzâziyye gibi eserlerde Edebü’l-kādî’den sık sık alıntılar yapılmıştır (Sadrüşşehîd, nâşirin mukaddimesi, I, 58-60).

Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 546/2), meşhur Hanefî fakihi İtkānî (ö. 758/1357) tarafından istinsah edilmiş bir nüshanın sonunda (vr. 124[a]) müstensihin, 255'te (869) Hassâf'ın huzurunda okunmuş bir nüshadan istinsahta bulunduğuna dair notundan eserin bu tarihten önce kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır.

Edebü'l-kādî'nin, bir kısmı günümüze ulaşmış onu aşkın şerhi mevcut olup (Keşfü'z-zunûn, I, 46-47; Sezgin, I, 437-438) bunlardan en meşhurları Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) ve özellikle Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 536/1141) şerhleridir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser bugüne kadar neşredilmemişse de Cessâs (Kahire 1980) ve Sadrüşşehîd (I-IV, Bağdad 1397-1398/1977-1978) tarafından yapılan şerhleri yayımlanmıştır (metin ve şerhlerin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 437-438; Sadrüşşehîd, nâşirin mukaddimesi, I, 63-64, 68-72). Abdülvehhab Öztürk, Hassâf ve Edebü'l-kādî üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sadrüşşehîd, Şerhu Edebi'l-kādî li'l-Hassâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397/1977, nâşirin mukaddimesi, I, 57-72; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 277, 600; Keşfü'z-zunûn, I, 46-47; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 103; Brockelmann, GAL, I, 181; Suppl., I, 292; Sezgin, GAS, I, 437-438; Abdülvehhab Öztürk, İslâm Hukukunda el-Hassâf'ın Yeri ve Edebü'l-Kādî Adlı Eseri (doktora tezi, 1982), AÜ İlahiyat Fakültesi; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî ve masâdirü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Cidde 1403/1983, s. 403-404.

Abdülvehhab Öztürk

EDEBÜ’l-KÂTİB

أدب الكاتب

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) devlet hizmetinde görev alan kâtip sınıfı için kaleme aldığı Arap diline dair eseri.

Son Emevî halifesi II. Mervân’ın kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib’in (ö. 132/750) kâtiplere çeşitli tavsiyelerde bulunan birkaç sayfalık risâlesiyle (metni için bk. Cehşiyârî, s. 73-79) Ebû Mûsâ Abdullah b. Abdülazîz el-Bağdâdî’nin (ö. 250/864 [?]) Kitâbü’l-Küttâb ve sıfati’d-devât ve’l-kalem ve tasrîfihâ adlı risâlesinden (nşr. Dominique Sourdel, BÉO, XIV, 129-153) sonra aynı amaçla kaleme alınan Edebü’l-kâtib, Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın veziri Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkan’a takdim edilmiş olup bu tarz eserler arasında bu hacim ve tertipte yazılan ilk kitaptır. İbn Kuteybe, Edebü’l-küttâb adıyla da anılan eserin mukaddimesinde iyi yetişmemiş kimselerin cehaletlerinden dolayı edipleri sevimsiz hale getirdiklerini, âlim olarak bilinen, ancak cahilliklerinin esiri olan insanların gururları yüzünden fazilet kavramına gölge düşürdüklerini, şeref ve haysiyetin ilimde değil servet ve gösterişte aranır hale geldiğini, iyilik ve yardım severliğin hor görüldüğünü, bilgili ve şahsiyet sahibi olmaları gereken kâtipler için sadece yazı güzelliğinin, edipler için de güzel sesli bir câriyeyi öven veya içki kadehini tasvir eden birkaç şiir ezberlemelerinin yeterli görüldüğünü, az çok astroloji bilenlerin âlim, biraz mantık okuyanların filozof sayıldığını, cehaletlerinin farkında bile olmayan bu kişilerin Allah’ın kitabına ve Hz. Peygamber’in hadisine dil uzatma cüretini gösterdiklerini söyler. Daha sonra da devrindeki kâtip ve ediplerin bu makama ulaşmayı hak etmediklerini, böyle cahil kimseleri kâtip tayin eden halifelerin karşılaştıkları güçlükleri, onların yaptıkları dil yanlışları sebebiyle içine düştükleri gülünç durumları örnekler vererek anlatan İbn Kuteybe eserini kâtipleri bu üzücü durumdan kurtarmak için telif ettiğini belirtir.

Edebü’l-kâtib dört bölümden meydana gelmiştir. İbn Kuteybe eserin ilk

bölümünde (Kitâbü'l-Marife) daha çok, yanlış anlaşılan ve yanlış kullanılan kelimelerle kelime türetme kuralları gibi konular üzerinde durmuş, ikinci bölümde (Kitâbü Takvîmi'l-yed) kâtiplerin doğru yazmak ve düzgün konuşmalarını sağlamak maksadıyla imlâ meseleleri, bazı sarf konularının tasnif ve izahıyla imlâ-telaffuz münasebeti gibi hususlara yer vermiş, üçüncü bölümde ise (Kitâbü Takvîmi'l-lisân) konuşma dilindeki yanlışlar ve bunların doğru şekillerini ele almıştır. Dördüncü bölümde de (Kitâbü'l-Ebniye) sülâsî fiillerle mezîd fiillerin yapıları, kazandıkları farklı anlamlar, isim ve sıfatların vezin ve mânaları, çeşitli masdarlar gibi konuları incelemiştir.

Edebü'l-kâtib ve bu türden diğer eserler yazıldıkları devrin toplum hayatı, tarihi, kültür ve teşkilât tarihi bakımından çok önemli birer kaynak mahiyetindedir. Bir ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta devlet kademelerinde önemli görevlere gelecek kimselerin başta dil olmak üzere çeşitli yönlerden yetiştirilmesi için yazılan Edebü'l-kâtib, devrinin edebî Arapça'sının esaslarını yanlışlarla doğruları bir arada vererek ele almış olması bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.

Birçok defa yayımlanan Edebü'l-kâtib'in (Kahire 1300, 1312, 1328, 1347, 1354) ilk ilmî neşri Max Grünert tarafından yapılmıştır (Leiden 1900). Bu neşirde Grünert eserin yazma nüshalarıyla birlikte bazı şerhlerinden de faydalanmıştır. Kitap daha sonra, bazı güç kelimeler harekelenip anlaşılması zor olan yerleri açıklanarak Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1355/1936, 1377/1958, 1383/1963), notlar ve çeşitli indeksler ilâvesiyle Muhammed ed-Dâlî (Beyrut 1402/1981, 1405/1985) ve Ali Fâûr (Beyrut 1408/1988) tarafından yayımlanmıştır. Eser üzerinde Hüseyin Varol bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Edebü'l-kâtib üzerine IV. (X.) yüzyıldan itibaren birçok şerh yazılmıştır. Bunların en önemlisi, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb adlı üç ciltlik eseridir. Batalyevsî eserin I. cildinde Edebü'l-kâtib'in mukaddimesini şerhetmiş, II. ciltte İbn Kuteybe ve râvilerin hatalarını ele almış, III. ciltte de eserdeki beyitleri açıklamıştır. el-İktidâb, Abdullah el-Bustânî (Beyrut 1900, 1901, 1905) ve Mustafa es-Sekka ile Hâmid Abdülmecîd tarafından (I-III, Kahire 1981-1983) yayımlanmıştır. Edebü'l-kâtib'in Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī (ö.

540/1145) tarafından yapılan şerhi Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin bir mukaddimesiyle birlikte neşredilmiştir (Şerhu Edebi'l-kâtib, Kahire 1350/1931; Edebü'l-kâtib'in diğer şerhleri ve üzerinde yapılan çeşitli çalışmalar için bk. Varol, I, 102, 104).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1408/1988; Abdullah b. Abdülazîz el-Bağdâdî, "Kitâbü'l-Küttâb: Le Livre des secrétaires de 'Abdullāh al-Bagdādī" (nşr. Dominique Sourdel), BEO, XIV (1952-54), s. 119, 126-157; Cehşiyârî, el-Vüzerâ˒ ve'l-küttâb, s. 73-79; Batalyevsî, el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekkā – Hâmid Abdülmecîd), I-III, Kahire 1981-83; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, Şerhu Edebi'l-kâtib, Kahire 1350/1931; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1277-1278; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 225-226; Serkîs, Mu˓cem, I, 211; Sezgin, GAS, IX, 154-158; Seyyid Ya'kūb Bekir, Nusûs fî fıkhi'l-lugati'l-˓Arabiyye, Beyrut 1970, s. 21-24; Hüseyin Varol, Edebü'l-kâtib: İbnu Kuteybe (doktora tezi, 1980), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, I-II; Abdullah el-Cebûrî, "Dirâse fî kütübi İbn Kuteybe", Mecelletü Âdâbi'l-Müstansıriyye, III, Musul 1978, s. 234-239; Jaakko Hämeen-Anttila, "Lexical Ibdal (Ibn Qutayba and his Adab al-Kātib)", SO, LXXI (1993), s. 49-51; I. Goldziher, "Edeb", İA, IV, 106; Muhammed Halefullah Ahmed, "Edebü'l-kâtib", Tİ, IV, 321; Âzertâş Âzernûş, "İbn Kuteybe", DMBİ, IV, 457; C. E. Bosworth, "Adab al-Kateb", EIr., I, 446.

Zülfikar Tüccar

el-EDEBÜ’l-MÜFRED

الأدب المفرد

Buhârî’nin (ö. 256/870) ahlâka dair hadisleri topladığı eseri.

el-Câmiʿu’s-sahîḥ’teki “Kitâbü’l-Edeb” bölümünde güzel ahlâka ve görgü kurallarına dair hadislerden 249’unu 128 babda toplayan Buhârî, el-Edebü’l-müfred’de 1329 (veya 1322) ahlâk hadisini 644 bab altında bir araya getirmiştir. Yarıya yakın kısmını el-Câmiʿu’s-sahîḥ’inin “Kitâbü’l-Eṭʿime”, “Kitâbü’l-Eşribe” ve “Kitâbü’l-Libâs” gibi edep ve ahlâk konularıyla ilgili bölümlerinde de zikrettiği bu hadislerin altmış üçü dışında hepsinin Kütüb-i Sitte’de mevcut olması, müellifin el-Edebü’l-müfred’deki hadisleri de titizlikle seçtiğini göstermektedir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî, bu esere Buhârî’nin es-Sahîḥ’i dışındaki kaynaklardan alınan hadislerin, sağlamlık bakımından Müslim’in el-Câmiʿu’s-sahîḥ’i kadar olmasa bile diğer Kütüb-i Sitte mecmualarındaki rivayetlerden daha güvenilir olduğunu belirtmektedir.

Buhârî’nin el-Câmiʿu’s-sahîḥ’te muallak* olarak zikrettiği bazı hadislerin senedlerini bu eserde vermesi, bazı muhaddislerce müphem bırakılmış isim ve kelimeleri belirgin hale getirmesi ve başka kitaplarda bulunmayan bazı bilgileri

nakletmesi el-Edebü’l-müfred’in hadis ilmi bakımından önemini arttırmaktadır.

el-Edebü’l-müfred Buhârî’nin diğer eseri el-Câmiʿu’s-sahîḥ kadar ilgi görmemiş, bu yüzyılın başlarına kadar metin ve senedleri üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Eser Hindistan’da (Şahâbâd 1304/1887), Agra’da (1306/1889), kenarında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Câmiu’s-sagır’i olduğu halde İstanbul’da (ts., Muhammed Efendi el-Bosnevî Matbaası), kenarında Ebû Hanîfe’nin el-Müsned’i olduğu halde yine İstanbul’da (1306/1889, 1309/1892) yayımlanmıştır. Daha sonra Kahire’de (1346/1927, 1349/1930) ve Muhammed Fuâd Abdülbâkı’nin tahkikiyle

yine Kahire'de (1375/1955, 1378/1958), Ebûzabî'de (nşr. Muhammed Hişâm el-Burhânî, 1402/1981) ve Beyrut'ta (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, 1404/1984) yeni baskıları yapılmıştır. Ayrıca Haydarâbâd el-Câmiatü'l-Osmâniyye hocalarından Fazlullah el-Cîlânî tarafından matbu ve yazma nüshaları karşılaştırılıp hadislerin metin ve sened tenkidi yapılarak Fazlullāhi's-samed fî tavzîhi'l-Edebi'l-müfred adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1364/1945, 1378/1958). Eser üzerinde Taybe bint Yahyâ'nın Kurratü ʿayni'l-müsʿad bi-tertîbi etrâfi'l-Edebi'l-müfred (Küveyt 1986), Muhammed Hüseynî Afîfî'nin hadislerin senedlerini ve mükerrer olan rivayetleri çıkarmak suretiyle hazırladığı Sahîhu'l-Edebi'l-müfred (Riyad 1409/1988) adlı çalışmaları vardır. Hassân Ali eserden seçtiği 300 hadisi The Priceless Gemsor the Three Hundred Sayings of the Great Arabian Prophet adıyla İngilizce'ye çevirmiş (Madras 1895), Ali Fikri Yavuz da kitabı Ahlâk Hadisleri adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1974).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, el-Edebü'l-müfred (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1404/1984; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 321-322; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, Beyrut, ts., s. 493; Keşfü'z-zunûn, I, 48-49; Serkîs, Muʿcem, I, 534; Fazlullah b. Seyyid Ahmed el-Cîlânî, Fazlullāhi's-samed fî tavzîhi'l-Edebi'l-müfred, Kahire 1378/1958, I-II; Sezgin, GAS, I, 133; Hüseynî Abdülmecîd Hâşim, el-İmâmü'l-Buhârî: muhaddisen ve fakıhen, Kahire, ts. (Mısrü'l-Arabiyye), s. 278-280; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, İstanbul 1986, s. 53.

İbrahim Canan

EDEP

الأدب

Bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi anlamında kullanılan terim.

Edep (edeb) kelimesinin etimolojisi ve en eski mânaları hakkında farklı görüşler vardır. “Ziyafete davet etmek” anlamındaki edb veya “zarif ve edepli olmak” anlamındaki edeb masdarından isim olan kelimenin sözlüklerdeki başlıca mânaları “davet, iyi tutum, incelik ve kibarlık, hayranlık ve takdir” şeklinde gösterilir (Lisânü’l-ʿArab; “edb” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü’l-muhît, “edb” md.). Bütün Arap dilcileri edep kelimesinin edb kökünden geldiğini kaydederken müsteşrik Vollers ve C. A. Nallino, kelimenin aslının “sünnet”le eş anlamlı olan de’b olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Nallino, eskilerin bu kelimeden sadece sünneti, yani sonraki nesiller için birer kural olan gelenekleri anladıklarını belirtir. Başka bir deyişle edep, Câhiliye Arapları’na göre kişinin takip etmek zorunda olduğu eski geleneklerin toplamıdır. İslâm’dan önceki şiirde de’b kelimesi “sünnet” ve “edep” anlamında sıkça kullanılmaktaydı. Şu var ki edep de’bden değil bunun çoğulu olan âdâbdan türetilmiştir, yani âdâb kelimesinin asıl tekili de’b olmakla birlikte zamanla Araplar de’bi unutarak onun yerine aynı anlamda edebi kullanmışlardır (Nallino, s. 12-14). Ancak en eski ve güvenilir Arapça sözlüklerin hiçbirinde edebin aslının de’b olduğuna dair bir bilgi bulunmadığı gibi çağdaş Arap araştırmacıları ve edebiyat tarihçileri de herhangi bir belge ile teyit edilemeyen bu görüşü isabetsiz bulmuşlardır (meselâ bk. Şevkı Dayf, I, 7-8; Tâhâ Hüseyin, I, 25). İbn Manzûr edep kelimesinin kökünün edb olduğunu söyler ve bunun “davet etme” mânasına geldiğini belirtir. Nitekim aynı kökten gelen üdbe, me’debe (me’dübe) kelimeleri “ziyafet yemeği, düğün yemeği” anlamında sıkça kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “edb” md.; İbn Kuteybe, s. 162, 558).

Kur’ân-ı Kerîm’de edep veya bundan türetilmiş herhangi bir kelime geçmez. Ancak dört âyette (Âl-i İmrân 3/11; el-Enfâl 8/52, 54; Gāfir 40/31) “âdet, alışkanlık, eskilerin uygulamaları” anlamında de’b, bir âyette (Yûsuf

12/47) aynı mânada deeb, başka bir âyette de (İbrâhim 14/33) “sürekli” anlamında dâibeyn kelimeleri yer almaktadır. Hadislerde ise hem edep hem de çoğulu âdâb ile aynı kökten fiil ve isimler kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “edb” md.). Abdullah b. Mes‘ûd’un rivayet ettiği ve sözlük yazarlarının edebin kökündeki “davet” anlamı ile sonradan kazandığı “iyi alışkanlıklar” anlamı arasında münasebet kurmak için faydalandıkları bir hadiste, “Gerçekten bu Kur’an Allah’ın bir sofrasıdır (me’dübetullâh); O’nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın” denilmektedir (Dârimî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 1). Başka bir hadiste ise yine Kur’an’dan “Allah’ın edebi” diye söz edilmesi (Dârimî, “Fezâʾilü’l-Kurân”, 1) ilgi çekicidir. Bu şekilde etimolojik bakımdan ortak bir kökten gelen me’debe ve edep kelimelerinin, her iki hadiste aynı şeye (Kur’an’a) nisbet edilmek suretiyle anlam olarak da ortak oldukları, böylece hadis dilinde edebin hayırlı ve yararlı bilgilerle davranış alışkanlıklarını ifade ettiği, Kur’an’ın bu bilgi ve davranışları sergileyen bir ilâhî edep kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.

Câhiliye devriyle İslâmî dönemin başlangıcında edep ve aynı kökten türetilen diğer kelimelerin -pek seyrek olarak”davet, incelik, kibarlık, beğenme, alışkanlık, âdet” gibi daha çok din dışı alanda ve bir ölçüde ahlâkî muhtevada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim muhadramûn*dan Sehm b. Hanzale adlı şairin bir beytinde edebin “âdet, geleneksel tutum” anlamında kullandığı

bilinmektedir (Abdülkādir el-Bağdâdî, IX, 434). Daha sonra edep eski mânaları yanında “bir şey hakkındaki bilgi”, aynı kökten gelen te’dîb “birini bir konuda bilgilendirme”, edîb ise “bir şey hakkında bilgilendirilmiş kişi” anlamında kullanılmaya başlandı (Nallino, s. 11). Hz. Peygamber’in, çeşitli kabilelerin lehçelerini nasıl anlayabildiği şeklindeki bir soruya karşılık, “Beni rabbim eğitti (eddebenî) ve eğitimimi (te’dîbî) en iyi şekilde yaptı” (hadisin sıhhati hakkında bk. Aclûnî, I, 70) anlamındaki hadisinde te’dîb kelimesi “eğitme, bilgilendirme” karşılığı olarak kullanılmıştır.

Edep kelimesinin, nisbeten maddî ve zâhirî durumları ifade eden ilk sözlük anlamlarıyla sonradan kazandığı ve daha çok dinî, ahlâkî ve nihayet edebî unsurlar ihtiva eden anlamları arasındaki ilişki eski dilcilerin dikkatini

çekmiştir. Nitekim Abdülkādir el-Bağdâdî (Hizânetü'l-edeb, IX, 432-433) nahiv, şiir vb. Arap ilimlerine "ulûmü'l-edeb", bu ilimlere sahip olan kişiye de "edîb" denilmesinin yeni bir gelişme olduğunu, bu ilimlerin İslâm'dan sonra doğduğunu belirtir ve edebin İslâmî dönemdeki terim mânasının ne şekilde oluştuğunu anlamaya imkân sağlayan açıklamalar yapar. Buna göre edep farklı anlamları olan iki ayrı kökten gelmektedir. a) "Hayret etme, çok beğenme" anlamındaki edb köküne göre edep "güzelliği dolayısıyla insanı şaşırtan, takdirini kazanan şey" demektir. Bir kimsenin sahip olduğu meziyet ve fazilet başkalarında hayranlık ve takdir hissi uyandırdığı için edep diye adlandırılmıştır. b) "Davet etme" mânasındaki edb masdarından türetilen edep ise insanları takdire değer ve meziyet sayılan hususlara davet eden, bilgisizlik ve kötü davranışlardan alıkoyan şeyi ifade eder.

Edebin, özellikle İslâmî tesirlerle giderek dinî ve ahlâkî anlamlara teşmil edildiğini gösteren en geniş bilgi Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs'unda bulunmaktadır ("edb" md.). İbn Manzûr gibi Zebîdî de kelimenin asıl anlamının "davet" olduğuna işaret ettikten sonra terim olarak "insanlar içinde eğitilmiş kişinin (edîb) eğitimle (te'dîb) kazandığı durum" demek olduğunu belirtir ve başka dilcilerin tariflerini nakleder. Müellifin hocası Muhammed b. Tayyib el-Fâsî edebi, "ona sahip olan kişiyi küçük düşürücü durumlardan koruyan meleke" diye tarif etmiştir. Tehânevî bu sonuncuyu edebin en iyi tarifi saymıştır (Keşşâf, "edeb" md.). Yine Zebîdî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Zeyd el-Ensârî edebi, "söz veya hareket olarak takdire değer kabul edilen davranış tarzlarını uygulamak" şeklinde açıklamıştır. Ahmed b. Muhammed el-Mukrî'nin "nefsin eğitimi ve huy güzellikleri" anlamındaki edep tarifi tamamıyla İslâmî anlayışı yansıtmaktadır. Buna benzer ifadeler başka kaynaklarda da görülür. Nitekim İslâm'da edep kültürünün en eski kaynaklarından olan İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib (Edebü'l-küttâb) adlı eserinde bir "dilin edeplendirilmesi", bir de "nefsin edeplendirilmesi"nden söz edilerek kişinin dilini edeplendirmeden, yani edebiyat ve dil bilimlerinde eğitilmeden önce nefsini edeplendirmesi, ahlâkını güzelleştirmesi gerektiği (s. 14), nefsin edeplendirilmesinin de iffet, hilim, sabır, gerçeğe saygı, vakar, merhamet gibi erdemlerle mümkün olduğu (s. 20) anlatılır. Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) Âdâbü'n-nüfûs (Beyrut 1987) adlı kitabı, bilhassa ahlâk ve tasavvufa dair sonraki çalışmalarda geniş ilgi görecek olan nefsin edeplendirilmesi konusunda yazılan eserlerin ilki olmalıdır.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan edep kitaplarında bu terimin iyi bir eğitimle kazanılmış karakter disiplini, takdire değer hareketler, toplum içinde çeşitli kesimlerin birbirlerine karşı takınmaları gereken ve daha sonra “âdâb-ı muâşeret” denilecek olan medenî ve ahlâkî davranış tarzları ve bu hususlarda gerekli olan pratik bilgiler hakkında kullanıldığı görülür. Bu şekilde edep, genellikle “ilim” ana başlığı altında anılan şer‘î ilimlerden ve bu ilimlerin konusu olan ibadet yahut muâmelât gibi uygulamalardan farklı olarak geniş ölçüde ahlâkî ve sosyal içerikli bir kavram haline gelmiştir. Nitekim ilimle edep arasındaki bu kapsam farkına sonraki bazı müellifler de işaret etmişlerdir. Meselâ Tehânevî, “Edep örfî, ilim şer‘îdir; birincisi dünyevî, ikincisi dinîdir” der (Keşşâf, “edeb” md.). Terimin böyle bir muhteva kazanmasında II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Grek, Hint ve bilhassa İran gibi İslâm dışı kültürlerden aktarılan bilgilerin, başta Abdullah b. Mukaffa‘ olmak üzere İran asıllı yazarlara ait eserlerdeki edep ve hikmet unsurlarının önemli ölçüde tesiri olmuştur. Nitekim İbnü’l-Mukaffa‘ın el-Edebü’l-kebîr ve el-Edebü’s-sagır adlı risâleleri, İslâm kültür tarihinde “edep” başlığı altında yazılmış ilk eserler olup kişinin başarılı ve mutlu olabilmesi, başkalarıyla sağlıklı ilişkiler kurabilmesi için faydalı öğütler veren ve umumiyetle iyi bir ahlâk eğitimini amaçlayan bilgiler ihtiva eder. Aynı müellif el-Edebü’l-vecîz’de (GAL Suppl., I, 236) ve Kelîle ve Dimne adlı ünlü tercümesinde, diğer ahlâkî konular yanında bilhassa hükümdar-halk ilişkisinin ne tarzda sürdürülmesi gerektiğine dair görüşleriyle daha sonra “Âdâbü’l-mülûk”, “Âdâbü’l-vüzerâ”, “Siyâsetnâme” gibi başlıklarla teşekkül edecek bir ahlâk-edebiyat türünün hazırlayıcısı olmuştur.

Arap-İslâm literatürü yanında yabancı kültürlerden, özellikle İran edebiyatından nakledilen malzemelerle beslenen III. (IX.) yüzyıl edep literatürünün en büyük temsilcisi Câhiz’dir. Câhiz ve onun öğrencisi olmuş yahut eserlerinden faydalanmış olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Ali et-Tenûhî gibi ediplerin geliştirdiği edep literatürü özellikle entellektüel kesim için renkli ve ilgi çekici bir bilgi alanı haline geldi. Bu alan saf ilimden çok bütün nitelikleri, duyguları, davranışları, kendisini kuşatan maddî ve mânevî değerlerle insanı merkez alan bilgi ve hikmeti kapsar. Böylece gelişen edep kültürünü her seviyedeki insana hitap eden ahlâkî-edebî hikmetler; seçkin ve münevver zümrelerin duygu, düşünce ve hayat

tarzlarına güzellik ve incelik kazandıran kültürel edep; yöneticilerle diğer üst kademelerdeki meslek erbabının yönetim ve meslekleriyle ilgili kuralları, âdâb ve erkânı, özel davranış tarzlarını gösteren kılavuz kitaplar şeklinde üç bölüme ayırmak mümkündür. III. (IX.) yüzyılda edebin bu türleriyle ilgili eser veren ve en az Câhiz kadar edep literatürüne hâkim olan diğer önemli bir müellif de İbn Kuteybe'dir. Onun ʿUyûnü'l-ahbâr'ı, İslâm edep ve ahlâk kültürünün her seviyedeki insana hitap eden en eski ve en zengin kaynaklarındandır. Aynı müellifin dil ağırlıklı Edebü'l-kâtib adlı eseri, üst kademelerdeki devlet memurları için yazılmış eserlerin ilki ve en geniş kapsamlı örneği olup bu türde "Edebü'l-vüzerâ", "Edebü'n-nedîm", "Edebü'l-kazâ" veya "Edebü'l-kādî", "Edebü'l-müftî", "Âdâbü'l-mülûk", "Âdâbü's-siyâse" gibi başlıklar taşıyan eserlerin telifi sonraki yüzyıllarda da sürdürülmüştür. Yine bir III. (IX.) yüzyıl müellifi olan İshak b. Ali er-Ruhâvî'nin Edebü't-tabîb'i, edep kavramının daha o dönemlerde meslek ahlâkını da ifade etmek için kullanıldığını göstermesi bakımından önem taşır.

Edep terimi erken dönemlerden itibaren dinî literatürde de geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Buhârî'nin el-Câmiʿu's-sahîḥ'inin bir bölümü "Kitâbü'l-Edeb" başlığını taşır. Yine onun, özellikle geniş anlamda ahlâka dair derlediği hadis ve haberleri ihtiva eden eserinin adı el-Edebü'l-müfred'dir. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin el-Âdâb adlı eseri de ahlâk ve muaşeret konularına dair hadislerden oluşur. Diğer birçok hadis mecmuasında da edep bölümleri bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinde müekked ve zevâid sünnet dışında kalan davranışlar fıkıh literatüründe genel olarak edep terimiyle ifade edilmiş olup fıkıh kaynaklarında ait olduğu konunun farz, vâcip ve sünnetlerinden sonra "âdâb" başlığı altında ele alınmıştır (bk. ÂDÂB).

Dinî-ahlâkî mahiyetteki edep kitaplarının en dikkate değer olanlarından biri, Edebü'l-vezîr (el-Vizâre, Kahire 1976) ve et-Tuhfetü'l-mülûkiyye fi'l-âdâbi's-siyâsiyye (İskenderiye 1978) başlıklı iki eser daha yazmış olan Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn adlı eseridir. Giriş mahiyetindeki bir bölümle "Edebü'l-ilm", "Edebü'd-dîn", "Edebü'd-dünyâ" ve "Edebü'n-nefs" bölümlerinden oluşan eser, dinî ve din dışı konulardaki edep kültürünün en olgun ürünlerinden biridir. Ancak, gerek ilmî ve fikrî bakımdan gerekse sistematik yönden bu alanın en değerli örneği

Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'idir. Eserde öğrenci-öğretmen münasebetleri, ibadetler, dua ve Kur'an okuma gibi dinî faaliyetlerin mânevî ve ahlâkî cephesi, yeme-içme, evlenme ve aile hayatı, iş hayatı, uzlaşma (ülfet), kardeşlik, muaşeret ve arkadaşlık gibi sosyal ilişkiler; uzlet, sema ve vecd gibi tasavvufî hal ve hareketler "Adâb" ana başlığı altında incelenmiş ve bu suretle edep terimine dinî, dünyevî, tasavvufî, ahlâkî ve sosyal uygulamaları sistematize eden ilke ve kuralları içine alacak şekilde kapsam zenginliği kazandırılmıştır.

Edep terimi "gelenek, görenek, ahlâk" gibi ilk anlamları yanında İslâm kültürünün tarihî gelişimi içinde çeşitli mevkiler, meslek ve sanatlar; eğitim ve öğretim; tasavvuf ve tarikat; ilmî araştırma ve tartışmalar; ibadet, dua ve Kur'an okuma gibi dinî faaliyetler; yeme içme, giyim kuşam, temizlik vb. günlük meşguliyetler; her türlü sosyal ilişki ve hayatın diğer bütün alanlarına dair bilgiler ve en uygun davranış tarzları için kul lanılan son derece geniş kapsamlı bir terim haline gelmiştir. Şüphesiz bütün bu konularda en ideal örnek Hz. Muhammed kabul edildiği için İslâm ahlâk ve edep literatürüne giren eserlerin çoğunda "Âdâbü'n-nebî" veya benzer başlıklar altında Hz. Peygamber'in ahlâkî kişiliği ilk örnek olarak sunulmuştur.

Edep kavramı baştan beri ahlâkî-dinî kurallar, gelenek ve görenek, muaşeret kuralları gibi anlamları yanında aydın olabilmek için gerekli bilgileri ve genel kültürü ifade eden bir terim olarak da kullanılmış, bu şekilde özellikle Arap-İslâm kültüründe edebin Türkçe'deki "edebiyat", Batı dillerindeki "littérature" anlamında kullanımı giderek yaygınlık kazanmıştır. Nitekim bugün Arapça'da edebiyat için sadece edep kelimesi kullanılmaktadır.

Edep kavramı zaman içerisinde kazandığı çeşitli anlamlarıyla Türk-İslâm kültür tarihine de girmiş, ayrıca Batı dillerindeki "littérature"ün karşılığı olarak XIX. yüzyıla kadar edep, ilmü'l-edeb veya ulûm-i edebiyye tabirleri görülürken bu yüzyılın sonlarından itibaren edebiyat kelimesi kullanılmaya başlanmıştır (bk. EDEBİYAT).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “edb” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü’l-muhît, “edb” md.; Tehânevî, Keşşâf, “edeb” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “edb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “edb” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “deb” md.; Dârimî, “Fezâilü’l-Kurân”, 1; İbnü’l-Mukaffa‘, el-Edebü’l-kebîr, Kahire 1330; a.mlf., el-Edebü’s-sagır, Kahire 1332; İbn Kuteybe, Edebü’l-kâtib, Beyrut 1405/1985, s. 14-20, 162, 558; İbn Hibbân, Ravzatü’l-ʿukalâʾ ve nüzhetü’l-fuzalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 219-223; Batalyevsî, el-İktidâb fî şerhi Edebi’l-küttâb (nşr. Mustafa es-Sekkā – Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1981, s. 49-50, 100-101; Keşfü’z-zunûn, I, 38-49; Abdülkādir el-Bağdâdî, Hizânetü’l-edeb, IX, 431-435; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, I, 70-71; Brockelmann, GAL Suppl., I, 236; III, 790-791; C. A. Nallino, La Littérature arabe (trc. Ch. Pellat), Paris 1950, s. 7-26; Şevkı Dayf, Târîhu’l-edeb, I, 7-8; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 15; Tâhâ Hüseyin, Min Târîhi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1981, I, 24-33; I. Goldziher, “Edeb”, İA, IV, 105-106; F. Gabrieli, “Adab”, EI² (Fr.), I, 181-182; Ch. Pellat, “Adab”, EIr., I, 439-444; Nihad M. Çetin, “Arap (Edebiyat)”, DİA, III, 294-295.

Mustafa Çağrıcı

TASAVVUF.

“Esas, kural, âyin, hüküm, şart, ahlâk, saygı, terbiye ve nezaket” gibi anlamlara gelen edep terimi üzerinde tasavvufun doğuş döneminden itibaren önemle durulmuş, tanımları, yorumları ve tasnifleri yapılmıştır. İlk sûfîlerden İbn Atâ edebi “hep güzel şeylerle birlikte olma”, Abdullah b. Mübârek “kendini tanıma” şeklinde tarif etmişlerdir (Kuşeyrî, s. 559, 562). Ebû Hafs el-Haddâd tasavvufu tanımlarken onun edepten ibaret olduğunu söyler. Sûfîler edebin tanımından çok gayesi, faydası ve çeşitleri üzerinde durmuşlardır. Ebû Ali ed-Dekkāk’a göre insan ibadetiyle cennete girer, ibadetteki edebiyle de Allah’a erer. Zünnûn el-Mısrî, edep gözetmeyen bir müridin bu yolda mesafe alsa bile başlangıç noktasına döneceği görüşündedir. Sehl b. Abdullah da Allah’a ihlâsla ibadet etmek için nefsin edeple kahredilmesi gerektiğini belirtir (a.e., s. 559, 562, 563).

Sûfîler tasavvufun genel esaslarına uygun olarak edebi zâhirî ve bâtınî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Zâhirî edep beden ve şeriatla, bâtınî edep ise kalp ve Hak'la ilgilidir. Her ikisine de önem verilmekle birlikte esas olan bâtınî edeptir. Zira edebin bu şekli mutlaka bedene de yansır. Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdâdî, hacca giderken Bağdat'a uğrayan müridlerinin son derece saygılı ve nazik davrandıklarını görünce Ebû Hafs'a, "Müridlerini saray mensupları gibi edeplendirmişsin" demiş, Ebû Hafs da, "Hayır, onların bâtınlarındaki edep zâhirlerine yansımıştır" diye cevap vererek müridlerinin gösterişçi bir davranış içinde olmadıklarını anlatmak istemiştir. Nitekim bir hadiste, "Kalbi huşû içinde olanın bedeni de öyle olur" denilmiştir (Sülemî, s. 122).

Ebû Nasr es-Serrâc dünya ehline, dindarlara ve âriflere mahsus olmak üzere üç türlü edepten bahseder. Güzel konuşma, şiir ezberleme, bilgi zenginliği, siyaset kültürü dünya ehlinin; nefis terbiyesi, ruhun bedene hâkim kılınması, haddini bilme ve bayağı arzulardan kurtulma dindarların; gönül temizliği, ruhu koruma, ahde vefa, mânevî hallere dikkat etme gibi hususlar da âriflerin edebidir (el-Lüma, s. 195).

Çeşitli kesimlere mensup insanların kendilerine has edepleri bulunduğunu düşünen mutasavvıflara göre genellikle edep şeriat, hizmet, Hak ve hakikat edebi olarak dörde ayrılır. Şeriat edebi Allah tarafından vahiy ve ilhamla öğretilir. Allah Peygamber'ini, Peygamber de ümmetini bu edeple terbiye etmiştir. Allah'ın Peygamber'ine öğrettiğine "ilâhî edep", Peygamber'in ümmetine öğrettiğine "Muhammedî edep" denir. Bu

ikisini içeren şeriat edebi şer'î hükümlerin titizlikle uygulanmasından ibarettir. Hizmet edebi padişahların ve devlet adamlarının huzurunda gözetilen edeptir. Sûfîlere göre hakiki hükümdar Allah'tır. Hükümdarlara karşı gösterilen edebin hakikati Hakk'a gösterilen edeptir. Hizmet edebi şeriat edebinin özel bir kısmını teşkil eder. Hizmet edebinde edepten maddî bir fayda umulursa kişi aslında kendine hizmet etmiş olur. Hakk'a karşı edep nerede, ne zaman ve kimde zâhir olursa olsun Hakk'ı kabul edip O'na boyun eğmek, O'ndan geleni asla reddetmemek ve her vakit O'ndan razı olmaktır. Hakikat edebi, insanın Hak'ta fâni olup kendini ve edebi görüp gözetmemesidir. Burada edepten söz etmek dahi edebe uymaz. Sûfîlere göre belli hal ve makamlarda edep gereği olarak edep terkedilir. Edep daha çok

resmiyetin olduğu yerlerde söz konusudur. Samimiyet, dostluk ve sevginin bulunduğu yerde edep gözetmek edebe uymaz. Bunun için Cüneyd, “Sevgi tam, dostluk mükemmel olursa edebe riayet etmek gerekmez”; İbn Atâ da, “Edepliler arasında edebi terketmek edeptir” (Kuşeyrî, s. 563) demişlerdir. Ayrıca emirlere uymak edepten üstün görüldüğü için emrin gereğini yapmak edebin gereğine göre davranmaktan daha faziletli kabul edilmiştir.

Birçok hayır ve faziletin kaynağı olan edebe uygun davranış tasavvufî hayatta çok geniş bir uygulama alanı bulmuştur. İlk sûfîler, camiye girmenin edebinden helâya girmenin edebine kadar bütün davranışlarını belirli kurallar çerçevesinde düzenlemişlerdir. Daha sonra tarikatlar döneminde bu kurallar “âdâb”, “âdâb ve usul”, “âdâb ve erkân” tabirleriyle ifade edilmiştir. Tasavvuf ve tarikat terbiyesinin amacı da sâliki Hakk’a ve halka karşı hem zâhir hem de bâtın itibariyle edepli hale getirmektir. Sûfîler, zarafet ve nezaketin kaynağı olan bu anlayışı çok sık kullandıkları “Edeb yâhû!” sözüyle ifade etmişlerdir.

Tasavvuf ve tarikat ehli arasında üzerinde önemle durulan edep şekillerinin başlıcaları müridlerin şeyhe, şeyhin müridlere karşı göstermesi gereken edep; müridlerin kendi aralarında uymaları gereken edep; sohbet, sefer, sofra, evlenme, fakirlik ve zenginlik âdâbı; tarikata girme, hırka giyme, tekke, semâ, devran ve zikir âdâbı; inzivâ ve çile âdâbı; uyku âdâbı; kabir ve türbe ziyaretinin âdâbı şeklinde sıralanabilir. Tarikat mensuplarının edep kurallarına verdikleri bu önem bazı hallerde özden uzaklaşma ve ruhî değerlere yabancılaşma gibi bir sonuç doğurmuş, bu da şekilden çok öze, bedenden fazla ruha, dıştan ziyade içe ehemmiyet vermesi gereken tasavvufun merasimcilik ve gelenekçilik haline dönüşmesine sebep olmuştur. Bu anlayış ve uygulamaya karşı ilk ciddi tenkitler Melâmîler’den gelmiştir. Melâmîler, tasavvufun ruhunu ve özünü kuvvetli bir şekilde vurgulamak için tarikat âdâb ve erkânını reddederek şekilci ve merasimci olmayan sade bir sûfîliği savunmuşlardır. Ancak zaman zaman kalenderîler, abdallar gibi çeşitli zümreler Melâmîliğin bu anlayışını istismar ederek zâhirî edebe riayetsizliği hiçbir kural tanımamaya ve İbâhîliğe kadar götürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâris el-Muhâsibî, Âdâbü’s-sûfiyye, Beyrut 1987; a.mlf., Kitâbü Teʾdîbi’l-mürîd (er-Riʿâye li-hukūkıllâh içinde, nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Âbideyn 1970, s. 607-627; a.mlf., Âdâbü’l-fakr ve şerâʾituh, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2650, s. 37-92; Serrâc, el-Lüma, s. 141, 194-195; Sülemî, Tabakāt, s. 52, 53, 69, 122, 189, 207, 225; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 558-572, 731-752; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Jukovski), s. 432; Herevî, Menâzil, s. 26; a.mlf., Tabakāt, s. 114, 251-258, 358; Gazzâlî, İhyâʾ, Kahire 1939, II, 2, 251; Abdülkādir-i Geylânî, el-Gunye, Beyrut 1928, II, 137-175; Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn (nşr. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1404/1984; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 275, 281-443; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, I, 178, 604; II, 375, 633, 638; IV, 60; Necmeddîn-i Dâye, Mirsâdü’l-ʿibâd, Tahran 1366 hş., s. 256, 286; Mevlânâ, Mesnevî, II, 333 (beyit nr. 1764); Azîz Nesefî, Kitâbü’l-İnsâni’l-kâmil, Tahran 1403/1983, s. 119-130; İbnü’l-Hatîb, Ravzatü’t-taʿrîf, Kahire 1387/1968, s. 485, 669; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 89-103; II, 438, 575; Aziz Mahmud Hüdâyî, “Risâle fi’t-tarîkati’l-Muhammediyye ve Tarîkatnâme” (Külliyyât-ı Hazreti Hüdâyî içinde, nşr. Mehmed Gülşen), İstanbul 1341, s. 15-24; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 528; Eşrefzâde, Müzekki’n-nüfûs, İstanbul 1328, s. 255; Aclûnî, Keşfü’l-hafâʾ, I, 70; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü’s-seniyye, İstanbul 1989, s. 14-37; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevi Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963.

Süleyman Uludağ

EDHEM BEY CAMİİ

Arnavutluk'un başşehri Tiran'da XVIII. yüzyılda yapılmış cami.

Şehrin merkezindeki meydanda, belli başlı bütün Osmanlı şehir ve kasabalarında görülen saat kulesinin yanında bulunmaktadır. Kitâbesine göre 1208'de (1793-94) tek kubbenin örttüğü kare bir mekândan ibaret olarak inşa edilmiştir. Revaklar ise tesbit edildiğine göre 1238'de (1822-23) caminin iki dış cephesine bitişik şekilde yapılmıştır. Kitâbesinde yapının bânisi olarak Molla Bey gösterilmektedir: "Cenâb-ı mîr-i a'zam sâhibü'l-hayrât Molla Bey/Edip tarh-ı esâsıyla ibâdetgâh-ı can-bahşâ/...Şeref-yâb oldu itmâmıyla işbu kubbenin lâkin/Muvaffak olmadı itmâmına minârenin ammâ". Ekrem Hakkı Ayverdi ise bir vakıf kaydına dayanarak caminin bânisinin Şâban oğlu olduğunu yazar. Molla Bey 1808'de ölmüş, oğlu Hacı Edhem Bey camiyi 1238'de (1822-23) tamamlatmıştır. Caminin yapım tarihçesini anlatan ve tamamlanması hususunda bilgi veren manzum ikinci kitâbesi şair Sûzî Çelebi tarafından yazılmıştır. Edhem Bey Camii, Arnavutluk'ta Enver Hoca'nın Mao'nun sert komünist rejimini uygulamaya başladığı yıllarda ibadete kapatılmışsa da (1966) ülkenin başka yerlerinde olduğu gibi tahrip edilmemiştir. 1968 yılı Martında güçlükle ziyaret izni alınarak görülen mâbed daha sonra müze olarak kullanıldığı için korunmuştur. Arnavutluğun demokrasiye geçtiği 1990'lı yıllarda ise tekrar cami olarak ibadete açılmıştır.

Edhem Bey Camii'nde kare mekândan kubbeye geçiş köşe trompları ile sağlanmıştır. Normal Osmanlı camilerinin giriş kısmındaki kubbeli son cemaat yerine sahip değildir. İlâve olarak inşa edilen ahşap çatılı, revaklı iki dehliz caminin giriş cephesiyle bir yan cephesini sarmaktadır. Bu revakların sütun başlıkları, belirli bir üslûba uymayan ve Türk sanat geleneğine uygun düşmeyen bir biçimde işlenmiştir. Sütunların taşıdığı kemerler de yarım yuvarlaktır. 1944'te Alman işgali sona ererken yapılan çarpışmalarda yarısına kadar yıkıldığı halde daha sonra onarılan minaresi genellikle Rumeli'nin her tarafında rastlandığı gibi aşırı derecede yüksek olup gövdesi yivli, şerefe çıkması basittir.

Edhem Bey Camii'nin en ilgi çekici tarafı, gerek esas namaz mekânını gerekse dışarıdaki galerilerin iç yüzeylerini hemen hemen hiç boş yer bırakmayacak şekilde kaplayan kalem işi nakışlardır. Ancak Makedonya ve Bulgaristan'da olduğu gibi Rumeli'nin pek çok yerinde camilerin içlerinin, hatta dış yüzeylerinin çeşitli nakışlar ve resimlerle süslendiği görülmektedir. Kubbe göbeğindeki yazı, salyangoz kabuğu şeklinde basit spiral bir çerçeve içine yazılmış, etrafı barok üslûpta motiflerle süslenmiştir. Pek zevkli bir sanat eseri tesiri bırakmayan bu nakışların aralarında çeşitli meyve resimleri de yer almıştır. Ayrıca cami içinde kubbeyi taşıyan kemerlerin dolgularında, caminin dışında giriş cephesi ve yan duvarıyla kemer içlerinde değişik manzara resimleri vardır. Bunların nereleri tasvir ettiği anlaşılamamaktaysa da bazılarında çifte minareli camiler resmedilmiştir. Caminin içinde çok nakışlı ahşap bir minber ve mahfil de bulunuyordu.

Edhem Bey Camii, mimarisi bakımından Osmanlı dönemi Türk yapı sanatı usullerine uygun olmakla beraber içi ve hatta dışındaki aşırı kalem işi renkli bezemelerle Balkanlar'da çok yaygın olan bir sanat anlayışı ve zevkine işaret eden bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Monuments d'architecture en Albanie, Tirana 1973 (içinde Arnavutluk'taki İslâmî eserlerin resimleri bulunan bu kitap görülemedi); E. Hakkı Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 387-388; M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania, İstanbul 1990, s. 251-259, 264-265; L. Rey – Hasan Ceka, "La mosquée de Ethem Bey", Albania, V, Paris 1935, s. 65-75 (görülemedi).

Semavi Eyice

EDHEM EFENDİ, Hezarfen

(ö. 1829-1904)

Nakşibendî şeyhi, fen ve sanat adamı.

Üsküdar Sultantepe'deki Nakşibendiyye tarikatına bağlı Özbekler Dergâhı'nda doğdu. Babası adı geçen dergâhın şeyhi Sâdık Efendi'dir (ö. 1846). Mahalle mektebini bitirdikten sonra babasından, amcasından ve dergâha gelen Buharalı âlimlerden özel ders alarak yetişti. Üstün yeteneği sayesinde mimari, hendese, kozmografya ve teknik konularda devrin akademik seviyesine erişen İbrahim Edhem Efendi Çağatayca, Arapça, Farsça ve Ermenice'nin yanı sıra teknik kitaplardan faydalanabilecek kadar Batı dillerini öğrendi. Amcası Abdürrezzak Efendi'nin ölümünden sonra dergâhın şeyhi oldu (1271/1855). Ancak el sanatlarına ilgisinden dolayı bu makamı oğlu Sâdık Efendi'ye bırakarak meraklı olduğu konularla uğraşmayı tercih etti. İnce marangozluk, doğramacılık, oymacılık, hakkâklık, dökmecilik, tornacılık, tesviyecilik, demircilik, makinecilik, dokumacılık, matbaacılık sahalarında ihtisas sahibi olan Edhem Efendi, Midhat Paşa tarafından kurulan Mektebi Sanâyi'in imalât müdürlüğüne tayin edildi. Burada birçok talebe yetiştirdi; ancak kendisini çekemeyenlerin faaliyetleri sonucu bir süre sonra tâmirât-ı âliyye müdürlüğü göreviyle Hicaz'a gönderildi. Kâbe'nin içinde ve dışında işçilerle beraber bizzat çalışırken kullandığı malayı başka hiçbir yerde kullanmayıp saklamış, "mûcib-i şefâat olur" ümidiyle öldüğü zaman kendisiyle birlikte gömülmesini vasiyet etmiş ve bu vasiyeti yerine getirilmiştir. Ayrıca ziyaretçilerin içine düşmelerini önlemek maksadıyla Zemzem Kuyusu'nun üstünü kafes şeklinde yekpâre kurşun dökerek kapatmıştır. Edhem Efendi Ravza-i Mutahhara'nın tamiriyle de uğraştı. İstanbul'a döndüğünde resmî bir görev almayıp dergâh mensuplarını ve Buharalı misafirleri geçindirmek için bildiği el sanatlarını icra ederek hayatını kazandı. Oldukça ileri bir yaşta Çarşambalı Ârif Bey'den ta'lik hattını öğrenip icâzet aldı. Babasından öğrendiği ebruculuğu da devam ettirmiş ve bu sanat talebesi M. Necmeddin Okyay yoluyla zamanımıza gelebilmiştir.

Türkiye'de ilk kurşun boruyu döken Edhem Efendi dergâhtaki derin kuyudan su çeken bir tulumba yapmış, imal ettiği sünnet aleti Almanya'da takdirnâme almıştır. Bazı eserleri Paris sergisinde teşhir edilmiş (1867) ve kendisine madalya verilmiştir. Yaptığı bir buharlı makineyi Üsküdar Şemsipaşa'da sandala takarak sandalı pervane kuvvetiyle Kuzguncuk'a yakın Paşalimanı'na kadar yürütmüştür. Eserlerinde imza olarak Kâmî mahlasını kullanan Edhem Efendi, bunları dergâhın mescidi altındaki iş odasında imal eder, tezyinat ve teknik resim çizmeyi de bildiği için yapacağı alet ve eşyanın modelini, dökümünü, tornasını, perdahtını bizzat kendisi yapardı. Son derece mütevazi, hoşsohbet bir insan olan Edhem Efendi'nin zamanında Özbekler Tekkesi bir ilim ve sanat akademisi haline gelmiştir. Devrin âlim ve sanatkârları ondan feyiz almak için ziyaretine gelirlerdi. Gençliğinde okçuluğa merak sarıp bu sporda da başarı gösteren Edhem Efendi, 93 Harbi'nde Üsküdar'da teşkil edilen millî taburun (Mevkib-i Hümâyun) kumandanlık görevinde bulunmuştur.

Edhem Efendi'nin eserlerinden pek azı, bugün torun çocuklarının oturduğu Özbekler Tekkesi'nde korunmaktadır. Bunların saklandığı dolabın üstüne metni kendisine ait olan, "Nakışlar dolapta saklıdır, bunları yapan da toprakta gömülüdür" anlamındaki Arapça beytin yazdırılmasını vasiyet etmiş, bu vasiyeti ebru talebesinden hattat Aziz Rifâî Efendi tarafından yerine getirilmiştir.

20 Şevval 1321 (8 Ocak 1904) Cuma gecesi tekkenin mescidinde yatsı namazı esnasında vefat eden Edhem Efendi ertesi gün tekkenin hazîresine defnedilmiştir. Kabir kitâbesindeki manzume Rıza Tevfik Bölükbaşı'ya aittir. Eski Washington büyükelçisi Münir Ertegün (ö. 1944) Edhem Efendi'nin torunudur.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 213-214; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 76; M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977, s. 32-40; a.mlf., "İbrahim Edhem", TA, XIX, 505; Necmeddin Okyay'ın

neşredilmemiş hâtıraları (M. Uğur Derman özel kütüphanesi); Süheyl Ünver, Dosya, Süleymaniye Ktp., nr. 24.

M. Uğur Derman

EDHEM EFENDİ, Müştakzâde

(ö. 1862-1933)

Kādirî şeyhi, mûsiki muallimi, bestekâr.

İstanbul Fatih'te Hoca Hayreddin Paşa mahallesinde doğdu. Babası İbrâilli Kadı İsmâil Hakkı Efendi, annesi Hatice Hayriye Hanım'dır. İlk öğrenimini aynı semtteki Hâfızpaşa İbtidâî Mektebi'nde yaptıktan sonra Fâtih Rüşdiyesi'ne devam ettiyse de rüşdiyeden mezun olamadı. Daha sonra Bahriye Haddehânesi'ne girdi. Bu arada 1874 yılında babasının vefatı üzerine Şeyhülislâm Kara Halil Efendi onu himayesine aldı. 1876'da Muzıka-i Hümâyun'a girdi ve aynı yıl askerî fırka dîvânıharbinde jurnal çavuşluğu ile görevlendirildi. Daha sonra Yemen'e gönderilmek üzere teşkil edilen nişancı taburuna mülâzım rütbesiyle tayin edildiyse de annesinin arzusu üzerine askeriyeden ayrıldı.

Bu dönemde zamanın tanınmış âlimlerinden ders alarak kendisini yetiştirmeye başladı. Hocaları arasında, Fâtih Camii'nde İslâmî ilimlerle ilgili derslerine devam ettiği Karınâbâdlı Ömer Efendi, Ödemişli İbrâhim Efendi ve Şumnulu Hâfız İbrâhim Efendi'yi bilhassa zikretmek gerekir. Ayrıca yine Fâtih Camii'nde derslerine devam ederek kendisinden feyiz aldığı Köprülülü Mahmud Hoca'nın onun hayatında ayrı bir yeri olmuştur. 5 Şubat 1881 tarihinde Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti Muhasebe Kalemi'nde göreve başladı. 1883'te buradan Bahriye Nezâreti'ne geçti. 1892 yılında hacca gitti ve üç buçuk ay Medine'de kaldı. Özellikle burada okuduğu Türkçe mevlid çok beğenilmiş ve hâfızalarda derin iz bırakan bir icra tarzı olarak kaynaklara geçmiştir. 21 Eylül 1900 tarihinde rütbe-i sâlise ile taltif edildi. 1905'te Erkân-ı Harbiyye Dairesi Kalemi'ne tayin edildi. 1914 yılında emekliye ayrıldı ve hemen ardından girdiği Defteri Hâkānî İstanbul Kayıt Kalemi'nde uzunca bir süre görev yaptı.

Edhem Efendi'nin tasavvufî hayatı, bir Kadirî halifesi olan babasının vefatından sonra hocası Köprülülü Mahmud Efendi'ye intisabı ile başlar. Seyrü sülûkünü tamamladığı 1891 sonlarında hocasının vefatı üzerine Said

Efendi adlı Bağdatlı bir zata biat etti ve ondan Nakşibendiyye icâzeti aldı. Hac dönüşü oturduğu mahallede Kadiriyye'den Çenezâde Dergâhı şeyhi Bağdatlı Mehmed Emin Efendi'ye intisap etti ve bu dergâhtaki müridlerin mânevî terbiyesiyle görevlendirildi. Emin Efendi'nin vefatı üzerine dergâhtan ayrıldıktan sonra 1916'da Fethiye civarında Kefevî Tekkesi'ne Kādirî Şeyhi Arap Said Efendi'nin halifesi olarak vekâleten, bir müddet sonra da asâleten tayin edildi ve tekkelerin kapatılmasına kadar (1925) bu görevde kaldı. 1918'deki meşhur Fatih yangınında evi yanınca Çarşamba'daki Murad Molla Tekkesi'nde oturmaya mecbur oldu. 21 Şevval 1351 (17 Şubat 1933) tarihinde vefat etti ve Edirnekapı dışındaki mezarlığa defnedildi.

Edhem Efendi tasavvufî hüviyetinin yanında asıl şöhretini mûsiki hocalığı ve bestekârlığı ile kazanmıştır. Mûsikideki temel bilgilerini Muzıka-i Hümâyun'da iken aldı. Burada ilk hocaları sayılabilecek Sıdkı ve Kolağası Aziz Mahmud beylerden dinî ve din dışı eserler meşketti. Daha sonra devrin diğer üstatlarından ders alarak kısa zamanda kendini yetiştirdi ve ilk bestesini on yedi yaşında iken yaptı. Bir ara Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nde gınâ ve ilâhi muallimliği görevinde bulundu. Önceleri Malta kahvesinde, daha sonra da Hâfızpaşa Camii karşısındaki meşkhânesinde haftanın belirli günlerinde verdiği dersler Yıldız Sarayı'na verilen bir jurnal üzerine tatil edildi. Bu meşkhânede yetiştirdiği birçok ünlü mûsikişinas arasında Hâfız Sâmi, Hâfız Kemal, Hâfız Mecid (Sesigür), hânende Arap Hüsnü, hânende Arap Cemal (Câlân) en önemlileridir. Resmî görevlerinden ayrıldıktan sonra Murad Molla Tekkesi'ndeki ikameti esnasında da mûsiki derslerini sürdürdü. Hâfız Cevdet (Soydanses) ve neyzen Süleyman Erguner bu devrede yetiştirdiği tanınmış talebelerindendir.

Muzıka-i Hümâyun'a intisabından dolayı Hânende Edhem, Bahriye Nezâreti'ndeki memuriyeti sebebiyle Bahriyeli (Tersaneli) Edhem, Hicaz'a gittiği için Hacı Edhem, nihayet şeyh olması

münasebetiyle de Şeyh Edhem Efendi adlarıyla çeşitli mecmualarda ismine rastlanan Edhem Bey ayrıca üslûp sahibi bir şarkı bestekârı olarak tanınmıştır. Klasik tarzda karcığar makamında bir beste ile bu besteye yaptığı ağır ve yürük semâilerin dışında bestelediği günümüze ulaşan şarkılarının sayısı 158'dir. Ayrıca otuzun üzerinde ilâhi ve tevşîh

bestelemiş, ancak bunlardan zamanımıza sekizinin notası gelebilmiştir. Edhem Efendi şiirle de uğraşmış, ilk şiirlerinde Zârî mahlasını kullanmış, daha sonra şeyhi M. Emin Efendi tarafından kendisine İlhâmî mahlası verilmiştir. Ancak şiirlerini topladığı mecmua Fatih yangınında yanmıştır. Bestelediği dinî ve din dışı eserlerinden bir kısmının güftesi kendisine aittir. Bergüzâr-ı Edhem yahut Ta'lîm-i Usûl-i Mûsikî adıyla neşrettiği (İstanbul 1307), bazı mûsiki bilgilerinin de bulunduğu güfte mecmuasında diğer güfteler yanında yirmi sekiz yaşına kadar bestelediği şarkılarına da yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müştakzâde Edhem Efendi, Bergüzâr-ı Edhem yahut Ta'lîm-i Usûl-i Mûsikî, İstanbul 1307; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 273; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), s. 62; Ezgi, Türk Musikisi, V, 449-451; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 177-178; Selâhattin Gürer, Âşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 88-89; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 25-33; Şengel, İlâhîler, II, 12-13; III, 22-23; V, 172-173; Töre, İlâhîler, VI, 58; VII, 113; Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri (haz. Ahmet Hatiboğlu), Ankara 1993, s. 50-51; Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Yûnüs'ün Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu", TY, sy. 319 (1966), s. 138; Halil Can, "Edhem Efendiler", MM, sy. 243 (1969), s. 4-8, 16-17; "Arşiv Vesikaları: İbrahim Edhem Efendi'nin Resmî Tercüme-i Hâl Sûreti", a.e., sy. 265 (1970), s. 16; Hayri Yenigün, "Şeyh Edhem Efendi", Musiki ve Nota, sy. 29, İstanbul 1972, s. 13; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 184-185; R. Ekrem Koçu, "Edhem Efendi (Şeyh Hacı)", İst.A, IX, 4910; Öztuna, BTMA, I, 247-249.

Nuri Özcan

EDHEM EFENDİ, Santûrî

(ö. 1855-1926)

Türk bestekârı ve virtüozu.

İstanbul Beyazıt'ta Soğanağa mahallesinde doğdu. Babası kaptan Ali Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra on üç yaşlarında Enderun'a alındı. Burada güzel sesi ve mûsikiye olan kabiliyetiyle kısa zamanda dikkati çekince meşkhânede mûsiki meşkine başlatıldı. Ünlü mûsikişinaslardan ders alarak kendini yetiştirdi. Daha sonra Maliye Nezâreti'nde tereke memuru olarak görev aldı ve 1913'te emekliye ayrılıncaya kadar bu görevde kaldı. 1871'de Tophane'deki Firuzağa'da kendi açtığı bir dershanede ve 1908-1913 yılları arasında Dârülmûsikı-i Osmânî'de santur dersleri vererek birçok öğrenci yetiştirdi. Bir ara Hidiv İbrâhim Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a gitti. 1911'de Göksu'daki yalısı bir sel felâketine uğradı. Burada nota koleksiyonu ile değerli yazma eserlerin bulunduğu kütüphanesi yok oldu. İki yıl sonra sağ tarafına felç geldi ve hayatının sonuna kadar felçli olarak yaşadı. 14 Eylül 1926 tarihinde evinde çıkan bir yangında yanarak öldü ve Anadoluhisarı'ndaki Göksu Mezarlığı'na defnedildi.

Türk mûsiki tarihinin en büyük santur virtüozlarından kabul edilen Edhem Efendi, icracılığı yanında bestekârlığı ve hocalığı ile de devrinin ünlü mûsikişinasları arasında yer almıştır. ilk mûsiki bilgilerini Enderun'da başta Hacı Ârif Bey ve Müezzinbaşı Rifat Bey olmak üzere zamanın meşhur hocalarından edindi. Faydalandığı hocalar arasında santur dersleri aldığı Miralay Hilmi ve Hasib beylerle Batı mûsikisi ve armoni hocası Şefik Bey'i özellikle belirtmek gerekir. Başlangıçta keman öğrenmek istediği halde hocalarının ısrarı üzerine santurda karar kıldı ve zamanla bu sazda eşsiz bir icracı olarak kendini kabul ettirdi. Tavrında lirizmin hâkim olduğu, fevkalâde müzikalite sahibi bir icracı olup santur çalışı, Tanbûrî Cemil Bey'in tanbur icrası ile aynı seviyede tutulmuştur. Santurda pirinç tel kullanan Edhem Efendi'nin katıldığı bir fasılda piyano veya santurdan hangisinin çalındığını sadece sesinden anlamak güçtü. Edhem Efendi ayrıca

saraydan ve devlet ricâlinden de itibar görmüştür. Bunlar arasında, saray ve konaklarına devam ettiği Şehzade Vahdeddin (VI. Mehmed), Cemâleddin, Seyfeddin, Mehmed Ziyâeddin efendiler gibi mûsikişinas hânedan mensupları ile Prens Abdülhalim Paşa ve bestekâr Ziyâ Paşa gibi tanınmış kişiler vardır. Uzun yıllar Kasımpaşa Mevlevîhânesi'ne santûrî olarak devam etti ve aynı zamanda Neyzen Aziz Dede, Kemençeci Vasilaki, Kanûnî Şemsi ve Âmâ Nâzım gibi devrinin meşhur sâzendeleriyle saz arkadaşlığı yaptı.

Güçlü bir mûsiki hâfızasına sahip ve çok iyi bir notist olan Edhem Efendi, felçli halinde iken sol eliyle başta kendi eserleri olmak üzere hâfızasından nota koleksiyonunu yeniden yazmıştır. Kendi eliyle yazdığı Külliyyât'ı İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'ndeki Arel Kütüphanesi'ndedir. Ayrıca bir şarkı ve saz eserleri bestekârı olarak da tanınan Edhem Efendi bu sahada peşrev, saz semâisi, beste, ağır semâi, yürük semâi, şarkı, longa, sirto, oyun havası, polka, marş, köçekçe ve türkü formlarında 400'e yakın eser bestelemiştir. Öztuna'nın (bk. bibl.) listesini verdiği toplam 375 eserinden 259'u şarkı formundadır. Şarkılarında Hacı Ârif ve Şevki beylerin, büyük formdaki sözlü eserlerinde ise Tanbûrî Ali Efendi'nin etkisi sezilir. Eserlerinden en tanınmışları şehnaz ve sultânîyegâh longalardır. Ayrıca terkip ettiği çehârâgazîn ve hicazkâr-bûselik makamları ile de nazariyat konusundaki gücünü ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Canlı Tarihler: Lem'i Atlı Hâtıraları (nşr. Türkiye Yayınevi), İstanbul 1947, s. 115, 119-120; Vecdi Seyhun, Santûrî Edhem Bey, İstanbul 1948; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 261; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Mûsikîsi, İstanbul 1970, s. 34-40; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), II, 26-28; R. Ekrem Koçu, “Edhem Bey (Santûrî İbrahim)”, İst.A, IX, 4906-4907; Öztuna, BTMA, I, 243-247.

Nuri Özcan

EDHEM PAŞA, Gazi

(bk. GAZİ EDHEM PAŞA)

EDHEM PAŞA, İbrâhim

(ö. 1818-1893)

Osmanlı sadrazamı.

Sakız'da doğdu. Rum asıllı olduğu, 1821 Rum ayaklanmaları sırasında Sakız âsilerinin isyanları bastırılırken çok küçük yaşta İstanbul'a getirildiği ve

Kaptanıderyâ Koca Hüsrev Paşa tarafından satın alınıp evlât edinildiği söylenir. İlk öğrenimini Hüsrev Paşa'nın konağına gelen hocalardan gördü. Paşanın diğer çocukları olan Hüseyin, Ahmed ve Abdüllatif ile birlikte tahsilini tamamlamak üzere 1830'da Paris'e gönderildi. 1835'te Barbet Enstitüsü'nü, 1839'da da Yüksek Maden Mektebi'ni bitirdi.

Teknik gözlemlerde bulunmak maksadıyla bir süre Avrupa'da dolaştıktan sonra İstanbul'a döndü. Miralay rütbesiyle devlet hizmetine girdi ve Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'ye memur oldu. Ardından Sarıyer bakır madeni ve Gümüşhacıköy madeni müdürlüklerinde bulundu. 1845'te Keban ve Ergani madenleri başmühendisi oldu. Aynı sene, yeni kurulan Erkân-ı Harbiyye Dairesi'ne, kısa bir müddet sonra da Rikâb-ı Hümâyun'a memur edildi. 1849'da mirlivâlığa, 1851'de Mâbeyn-i Hümâyun ferikliğine yükseldi. Sarayda bulunduğu esnada Sultan Abdülmecid kendisinden Fransızca dersleri aldı. Bu sırada kurulan Encümen-i Dâniş ve Tanzimat Meclisi üyeliklerine getirildi.

Kırım Harbi esnasında bazı meselelerin halli için Sırbistan'a, ardından Kırım'a gönderildi. Bir müddet sonra Mâbeyn ferikliğinden çıkarılınca uhdesinde yalnızca Tanzimat Meclisi üyeliği kaldı. Mustafa Reşid Paşa'nın yardımıyla 24 Kasım 1856 tarihinde vezirlik rütbesi ve 75.000 kuruş maaşla Hariciye nâzırı oldu. Fakat dış meselelerdeki yetersizliği ve bilgisizliği sebebiyle 2 Mayıs 1857'de azledildi. 1858 yılında yine bazı tahkikatta bulunmak maksadıyla ikinci defa Sırbistan'a gönderildi ve başarılarından dolayı birinci rütbe Mecîdî nişanı ile taltif edildi. Komşu devletlerin

hükümdarlarının sınıra yakın yere gelmesi dolayısıyla devletler arası nezaket kuralları gereği uygulanan ziyaret merasimi çerçevesinde, sefâret heyetiyle 1859'da Rus Çarı II. Aleksandr'ı selâmlamak için Karadeniz kıyısında Rus çarlarının yazın kaldıkları sayfiyelerden biri olan Hocabey'e gönderildi.

1859 yılında 49.675 kuruş maaşla Mahmud Nedim Paşa'nın yerine Ticaret nâzırı olan Edhem Paşa, meselelere gereği gibi vâkıf olmadığı gerekçesiyle 1861'de azledildi. Bunun ardından Meclisi Vâlâ âzalığına seçildi. 1863'te 30.000 kuruş maaşla, Maarif ve Nâfia nezâretleri de uhdesinde olmak üzere ikinci defa Ticaret nâzırı olduysa da aynı yıl görevden alındı. Bir süre sonra Ticaret Nezâreti önceden olduğu gibi Nâfia Nezâreti ile birleştirilerek yine Edhem Paşa'ya verildi, ancak bu defa uhdesindeki Maarif Nezâreti ayrıldı. 1866'da Ticaret Nezâreti'nden de azledilerek Tırhala ve 1867'de Yanya valiliğine getirildi. 1868 yılında Şûrâ-yı Devlet üyesi olan İbrâhim Edhem Paşa, iki yıl sonra Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırlığına, 1871'de tekrar Nâfia Nezâreti'ne tayin edildi ve bir müddet sonra Ticaret Nezâreti de bu görevlerine eklendi. 1872'de 10.000 kuruş maaşla azledildi. Ertesi yıl tekrar Şûrâ-yı Devlet âzası ve 1874'te Nâfia nâzırı oldu, fakat bir süre sonra görevden alındı. 1876'da Berlin sefirliğiyle Almanya'ya gönderildi.

23 Aralık 1876'da İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı'nda ikinci murahhas olarak Osmanlı Devleti'ni temsil eden Edhem Paşa, asabî mizacı sebebiyle, müzakereler sırasında Fransa murahhasının Osmanlı Devleti'ne karşı söylediği hakaretâmiz sözlerine karşılık vermekten çekinmedi. Aynı yıl Şûrâ-yı Devlet başkanı oldu ve Midhat Paşa'nın azli üzerine 5 Şubat 1877'de 50.000 kuruş maaşla sadâret makamına getirildi. Bu arada murassa‘ Osmânî nişanı ile taltif edildi. Onun sadâreti esnasında cereyan eden en mühim hadise 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşlarıdır. Bu sıkıntılı dönemde karşılaştığı siyasî meselelerin hallinde asabî mizacı yüzünden yetersiz kaldı ve ağır baskılar sonucu 11 Ocak 1878 tarihinde azledildi. On dört ay kadar mâzul kaldıktan sonra 1879'dan 1883'e kadar Viyana sefiri olarak görev yaptı. Daha sonra 26 Şubat 1883'te Dahiliye nâzırı tayin edildi. Şarkî Rumeli'nin Bulgaristan tarafından ilhakı ile meydana gelen olaylar sebebiyle Küçük Said Paşa kabinesinin düşmesi üzerine 24 Eylül 1885 tarihinde bu görevden ayrıldı. Paris sefiri olarak tayini kararlaştırıldıysa da bundan vazgeçildi. Kendisine 3000 kuruşluk mâzuliyet

maaşı bağlanan Edhem Paşa 2 Ramazan 1310'da (20 Mart 1893) vefat etti ve Üsküdar'da bulunan Mihrimah Sultan Camii civarına defnedildi.

İbrâhim Edhem Paşa, asabî mizacına ve devlet meselelerindeki yetersizliğine rağmen namuslu, dürüst, devlete sadık bir kişiydi. Bu sebeple II. Abdülhamid'in hususi himayesine mazhar olabilmişti. İlk Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı onun sadâreti zamanında açılmıştı. Ancak sadrazamlığında yeterli derecede etkili olamamış ve alınan kararlarda daha ziyade padişahın tesiri görülmüştür. Maden mühendisliği konusunda olduğu gibi tabii ilimlerde de derin bilgi sahibiydi. Çok iyi derecedeki Fransızca'sının yanı sıra Almanca'ya da âşina idi. Mecmûa-i Fünûn'da tabii ilimlere dair makaleler yazmış, 1869 yılında ölçüler hakkında bir nizamnâme neşretmiş, rasathâne ve Matbaa-i Âmire'nin ıslahında, Dârüşşafaka'nın kurulmasında büyük gayret göstermiştir. Ondalık sisteminin tanınmasında ön ayak olmuş, yazdığı Yeni Mikyaslara Dair Risâle adlı eseri oğlu İsmâil Galib'in adıyla yayımlanmış, "Mesâhat, Ekyâl ve Evzân-ı A'şâriyye Nizamnâmesi"ni hazırlayarak yürürlüğe koymuştur. 1873 Viyana sergisi için Usûl-i Mi'mârî-i Osmânî adıyla üç dilde neşredilen eseri Ahmed Vefik Paşa ile birlikte hazırlamış, ayrıca Endülüs Tarihi adlı eserin I. cildini kaleme almış, diğer kısımlarını ise Ziyâ Paşa tamamlayarak kendi adına neşretmiştir (I-II, İstanbul 1280). Yazıda sade ve kısa cümleler kullanmayı tercih eden ve muhalifleri tarafından "Deli Corci" lakabıyla anılan İbrâhim Edhem Paşa dindarlığı ile de tanınmıştır. Çok iyi yetiştirdiği oğulları Osman Hamdi, Halil Edhem (Eldem) ve İsmâil Galib Türk kültür ve sanat tarihinde önemli yerlere sahip olmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Fuad Türkgeldi Evrakı, nr. 3/68, 3/83; Cevdet, Tezâkir, III, 92; IV, 168, 170; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 171, 190; Mir'at-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 240 vd.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 600-635; Pakalın, Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1942, II, 403-477; Danişmend, Kronoloji2, VI, 88-90; İ. H. Uzunçarşılı,

“İbrahim Edhem Paşa Ailesi ve Halil Edhem Eldem (1681-1938)”, Halil Edhem Hâtıra Kitabı, Ankara 1948, II, 67-70; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987, II, 6, 18, 22, 32; İ. Parmaksızoğlu, “Edhem Paşa”, TA, XIV, 330-331; XV, 489-490; E. Kuran, “Ibrahım Edhem Pasha”, EI^{2} (İng.), III, 993.

Mahir Aydın

EDHEM PERTEV PAŞA

(ö. 1824-1873)

Devlet adamı, yazar ve şair.

Erzurum'da doğdu. Asıl adı İbrâhim Edhem iken şiirde kullandığı Pertev mahlası dolayısıyla Edhem Pertev olarak tanınmıştır. Aslen Erzurumlu Söylemezzâdeler'den olup Kiğı beylerine hazinedarlık yapan Mehmed Timur Efendi ile Fatma Dursun Hanım'ın oğludur.

II. Mahmud'un, âyan ve beylerin Anadolu'daki nüfuzlarını kırma hareketleri üzerine Erzurum'a dönen babası, ardından Rus işgali (1829) karşısında ailesiyle beraber Şarkîkarahisar, Gümüşhane ve Canik taraflarında dolaştıktan sonra vazifesi gereği Trabzon'a yerleşti. Edhem çocukluğunda, Fennî mahlasıyla şiirler yazan ve basılmamış mürettep divanı bulunan babasından ve gezdiği yerlerdeki ulemâ ve şairlerden faydalanarak yetişti. 1845'te babasının ölümü üzerine Trabzon Valisi Abdullah Paşa onu himaye etti ve divan kâtibi olarak yanına aldı. Ayrıca ileriki yıllarda duygulu şiirleriyle tanınacak olan Abdullah Paşa'nın kızı Fıtnat Hanım'a (ö. 1911) küçük yaşlarında şiir ve inşâ dersleri verdi. Abdullah Paşa'nın vefatından sonra yeni vali Halil Rifat Paşa bu zeki ve dürüst genci vilâyet mektupçusu yaptığı gibi (1846) kaptanpaşalıkla İstanbul'a giderken onu da yanına aldı ve Sadâret Mektûbî Kalemi'ne tayin ettirdi (1847).

Edhem Pertev'in bundan sonraki görevleri, kendisini himaye edenlerin yükselip düşüşleriyle değişmiştir. Kaptan-ı deryâ mesnedinde İzmir, Cezâir-i Bahr-i Sefîd, Hüdâvendigâr valiliklerinde memuriyet yaptı. Sefâret kâtibi olarak üç yıl Berlin'de kaldı (1853-1855). Bâbıâli Tercüme Odası'nda, Siroz ve Drama kaymakamlıklarında, Dîvân-ı Muhâsebât üyeliğinde (1864), Halep merkez kaymakamlığında (1865), Kandiye (Girit) mutasarrıflığında bulundu. Hariciye Nezâreti mektupçusu (1869) ve serasker müsteşarı (1871) oldu. Son defa Kastamonu valisi iken 6 Ocak 1873'te burada vefat etti. Mezarı aynı yerde Şeyh Şâbân-ı Velî

hazîresindedir.

Devrinin hemen bütün kaynakları, Rumeli beylerbeyiliği ile paşalık unvanı da bulunan Edhem Pertev'in mevki ve rütbe hırsı olmayan, kendisine verilen görevleri dikkatle yerine getiren dürüst bir idareci olduğunda birleşirler. Ebüzziyâ Tevfik açık sözlülüğünden, oldukça serbest fikirli oluşundan dolayı Nâmık Kemal'le ilk karşılaşmalarında iyi anlaştıklarını yazar. Bununla beraber devrinin siyasî olaylarına karışmamıştır.

İzmir'de Fransızca, Berlin'de Almanca öğrenen Edhem Pertev Paşa nesir ve şiirle de meşgul olmuş, bu alanlarda bazı yenilikler getirmişse de idarî görevleri dolayısıyla fazla eser bırakmamıştır. Mizaç olarak latifeyi seven paşanın bir kısım eserlerinde mizaha temayülü görülür. Pertev mahlasıyla yazdığı eski tarz şiirlerinde herhangi bir yenilik yoktur. Tercüme şiirlerinde ve hece ile yazdıklarında ise daha başarılıdır. Nesih hattını güzel bir şekilde yazdığı, bir Delâilü'l-hayrât istinsah ettiği bilinmekte ve bazı meşklerinden hatla ciddi bir şekilde meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. A) Kitap ve Makaleleri. 1. Hâbnâme (baskı yeri ve tarihi yok). Lâhikasıyla beraber otuz üç sayfa hacmindeki bu risâle, rüyada yapılmış bir konuşma tarzında doğrudan doğruya masonluğun tenkidini ihtiva eder. Ebüzziyâ Tevfik'in "Farmasonluk" (Mecmûa-i Ebüzziyâ, cüz 100 [7 Cemâziyelâhir 1329], s. 681-682) adlı meşhur makalesinde Edhem Pertev Paşa'yı devrin ünlü masonları arasında zikretmesi, aynı dönemde yaşayarak nâzırlık ve sadrazamlık yapmış bulunan diğer İbrâhim Edhem Paşa ile karıştırmış olmasından kaynaklanmıştır. Esasen bu risâle de dikkate alındığında Ebüzziyâ'nın görüşünün pek isabetli olmadığı anlaşılır. Hâbnâme'nin üzerinde herhangi bir tarih bulunmamakla beraber o devirde L'Union d'Orient locasının üstadı Cleanti Scalieri'nin Grand Orient'a gönderdiği bir mektuptan eserin 1872'de yayımlandığı anlaşılmaktadır. 2. Emrü'l-acîb fî târîhi ehli's-salîb (İstanbul, ts.). Fransız tarihçisi Joseph François Michaud'dan (ö. 1839) Ali Fuad ve Ârifî Ahmed ile ortaklaşa çevrilmiş, Antakya'nın zabtına kadar olan Haçlı seferleri tarihidir. 3. Itlâku'l-efkâr fî akdi'l-ebkâr (İstanbul 1285, 1304). Çok evliliğin aleyhinde bulunan Batılılar'a karşı tabiat kanunlarına dayanarak yapılan bir müdafaadır. Sorulu cevaplı karşılıklı konuşma şeklinde olan kitaba, Voltaire ve Montesqieu'nün konu ile ilgili iki yazısı da eklenmiştir. Eserin son

sayfasında “Lisân-ı ecnebîye tercüme olunmuştur” ibaresi yer almaktadır. Ancak hangi dile tercüme edildiği ve basılıp basılmadığı tesbit edilememiştir. 4. “Medh-i Sa‘y ve Zemm-i Betâlet” (Mecmûa-i Fünûn [Şaban 1281], s. 281-289). Çalışmanın fazileti hakkında Kemalpaşazâde’nin Arapça bir risâlesinin tercümesidir. 5. “Bekayı Şahsî ve Nev‘îye Hizmet” (Mecmûa-i Fünûn, nr. 33 [Ramazan 1281], s. 329-346; nr. 34 [Muharrem 1283], s. 8-18). İntiharın yanlışlığı ve tasvip edilemeyeceği konusunda J. J. Rousseau’dan yapılmış bir tercümedir. 6. “Av‘ave” (Mecmûa-i Fünûn, nr. 42 [1283], s. 229-240). Kelbiyyûn mezhebinden bir filozofla kanaat sahibi Kıtmîr arasında geçen mizahî bir diyalogdur. Şinâsi’nin Tasvîr-i Efkâr gazetesinde (nr. 192, 28 Zilkade 1280), sahipsiz köpeklerin İstanbul’dan uzaklaştırılmasını teklif eden makalesini tehzil mahiyetinde yazılmıştır. 7. “Kırmızı Bayrak” (Hakayiku’l-vekayi‘, nr. 237 [14 Safer 1288]). Fransa’daki komün hareketleri dolayısıyla sosyalizme yazılmış bir reddiyedir.

B) Şiirleri. Edhem Pertev Paşa’nın epeyce şiir yazdığı ifade edilmekteyse de kütüphanesi Koska’daki yangında eviyle birlikte yandığından bunların sadece dokuz tanesi bilinmektedir. Bu şiirlerinin bir kısmı eski tarzın devamıdır ve herhangi bir orijinalliği yoktur. Türkçe’ye nazmen çevirdiği Voltaire’den “Münâcât”, Rousseau’dan “Beka-yı Hayât”, Victor Hugo’dan “Tıfl-ı Nâim” adlı şiirler şekil ve muhteva bakımından yenilik

gösterir. Mahmud Nedim Paşa’ya kaside olarak takdim ettiği şiir ise hece vezniyle olup yirmi yedi kıtadır ve Bektaşî nefesleriyle halk destanlarını andırır. Sultan Abdülaziz için yazdığı “Destan” ile kızına gönderdiği manzum mektup hece vezninin ilk güzel örneklerinden sayılır. Pertev Paşa’nın bu az sayıda şiiri, Şinâsi’ninkilerle beraber tanzimat şiirinde şekil, dil ve muhteva olarak yenileşmenin ilk başarılı denemeleri arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Tevfik, Kāʾile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 74-75; Recâizâde Ekrem, Kudemâdan Birkaç Şâir, İstanbul 1305, s. 57-58; Abdülhalim Memduh, Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 78-84; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1311, I, 180-186; Ebüzziyâ Tevfik, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1329, s. 197-225; a.mlf., Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973, II, 104-106; Osmanlı Müellifleri, II, 114-115; İbrahim Necmi [Dilmen], Târih-i Edebiyyat Dersleri, İstanbul 1338, II, 68-73; İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 100-107; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1325-1337, 3141-3142; Mustafa Nihat [Özön], Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941, s. 55-56; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 239-241; Banarlı, RTET, II, 954-955; Metîn Kayahan Özgül, Türk Edebiyâtında Siyâsî Rûyâlar, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 31-39; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1495; TA, XV, 491; TDEA, II, 448-449.

M. Orhan Okay

EDHEMÎ TAÇ

(bk. EDHEMİYYE; TAÇ)

EDHEMİYYE

الأدهميّة

İbrâhim b. Edhem’e (ö. 161/777-78) nisbet edilen bir tarikat.

Tarikatların teşekkül ettiği dönemden önce yaşayan meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem’in bir tarikat kurucusu olmadığı bilinmekle beraber ona nisbet edilen, ancak babasının adıyla anılan Edhemiyye’nin kimin tarafından nerede kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. Vâhidî (ö. 1528), Anadolu’daki çeşitli tasavvufî zümreler hakkında bilgi veren Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân adlı eserinde Edhemîler’i sünnete uydukları için bıyıkları kısa, sakalları uzun, sırtlarında yeşil hırka, boyunlarında tesbih, ilâhi okuyup coşan bir zümre olarak tasvir eder; Edhemîler’in Belh’ten geldiklerini, şeyhlerinin adının Hâmid-i Kerhî olduğunu, içlerinde Derviş Abdülmecid adlı bir de halifeleri bulunduğunu bildirir. Vâhidî’nin verdiği bilgilere göre insanı âlemle mukayese eden Edhemîler âlemde bulunan her şeyin insanda da var olduğuna inanırlar. Onlara göre “Edhem” (أدهم) kelimesinin birinci harfi olan “elif” (ا) Allah’a işaret eder. Bu da bir Edhemî’nin bütün söz ve davranışlarının ilâhî nitelikte olduğunu, bu sebeple onun varlık âleminin padişahı bulunduğunu ifade eder. İkinci harf olan “dal” (د), tarikata “devam” ve bu yolda sebat etme anlamına gelir. Üçüncü harf olan “he” (هـ), “himmet” sahibi olan Edhemîler’in Hak’tan “hidayet” istediklerini, son harf olan “mim” (م), gaddar nefse karşı başkaldırdıklarında Allah’tan “meded” dilediklerine işaret eder. Harîrîzâde ise Edhemiyye’nin “efkârın def‘i, mâsivânın terki ve ağyâr muhabbetinin ref‘i” esasına dayandığını belirtir (Tibyân, I, vr. 70ª) ve okudukları virdleri hakkında bilgi verir.

Zebîdî İkdü’l-cevheri’s-semîn’de, kendisinin Edhemiyye tarikatı hırkasını 1163’te (1750) giydiğini ifade ederek XV. yüzyıldan itibaren Yemen, Mekke, Medine, Kirman ve Şîraz’da faaliyet gösteren Edhemî şeyhleriyle Kudüs’teki Edhemiyye zâviyesi hakkında kısaca bilgi verir. Bu bilgilerden, Edhemiyye’nin Kadirîlik ve Rifâîlik gibi bir Sünnî tarikat olduğu anlaşılmaktadır. Ma‘sûm Ali Şah ise Edhemiyye silsilesinin İmam

Zeynelâbidîn veya İmam Muhammed el-Bâkır'a dayandığını ve Şiî temayüllere sahip olduğunu ileri sürer (Tarâik, II, 109-131; III, 77). Zebîdî'nin verdiği bilgilere dayanarak tarikatın bazı kollarının Sünnî özellikleri XVIII. yüzyıla kadar koruduğu, bundan sonra daha geniş çapta ŞiîBâtınî zümrelerin tesirine mâruz kaldığı söylenebilir.

Tarikat mensuplarının "taç" adını verdikleri başlığın dört terkli (dilimli) olanına "tâc-ı Edhemî" denir. Tacın dört terkli olmasının kelime-i tevhidin dört kelimeden, "Allah" ve "Muhammed" lafızlarının dörder harften meydana gelmesi, kutsal kitapların sayısının dört oluşu gibi çeşitli sembolik mânaları vardır. "Tâc-ı Edhem" edebî metinlerde aynı zamanda, taç ve tahtını terkederek fakrı tercih eden İbrâhim b. Edhem'in istiğnâ halini ifade eden bir tabir olarak da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Menâkıb-i Hâce-i Cihân, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 242; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 69b-70[a]; Zebîdî, İkd, s. 31; a.mlf., İthâfü'l-asfiyâ, s. 170; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 24-28; Yahyâ Âgâh, Fütüvve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet, yazmanın Nihat Azamat'taki fotokopisi, s. 32-36; Ma'sûm Ali Şah, Tarâik, II, 109-131; III, 77; Pakalın, I, 504.

Süleyman Uludağ

EDİB AHMED YÜKNEKÎ

(ö. XII. yüzyıl)

Atebetü'l-hakayık adlı meşhur eserin müellifi, şair.

Yaşadığı dönem ve çevreyle ilgili yeterli bilgi yoktur. Eski kaynaklarda hakkında sadece menkıbevî mahiyette bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Bunlardan anlaşıldığına göre Edib Ahmed Arapça ve Farsça bilen, tefsir ve hadis gibi İslâmî ilimleri tahsil etmiş, takvâ sahibi, âlim, fâzıl bir şairdir. Onun hakkındaki menkıbeler, şöhretinin XV. yüzyıl sonlarına yani Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) zamanına kadar sürdüğünü göstermektedir. Nitekim Nevâî'nin Nesâyimü'l-mahabbe adlı eserinde Edib Ahmed'in aslen Türk ve doğuştan kör olduğu, dindar ve zeki bir insan olarak tanındığı, Bağdat'ın dışında uzak bir yerde oturduğu, her gün yürüyerek gelip İmâm-ı Âzam'ın (ö. 150/767) derslerine devam ettiği ve İmâm-ı Âzam tarafından çok takdir edildiği belirtilmektedir. Gerçekle ilgisi bulunmayan bu rivayet, Edib Ahmed'in dinî kimliğinin ve bilgilerinin halk arasında İmâm-ı Âzam'a talebe olacak kadar yüksek görüldüğü şeklinde değerlendirilebilir.

Atebetü'l-hakayık*ta Edib Ahmed'in adı, hayatı ve şahsiyetiyle ilgili bazı bilgiler vardır (DİA, IV, 50-51). Ayrıca eserin sonunda, Emîr Arslan Hoca Tarhan tarafından yazılan on beyitlik bir manzumede Edib Ahmed'in doğuştan kör ve babasının adının Mahmud olduğu kaydedilmekte, doğum yerinin bugünkü Türkistan'da Taşkent civarında, mevkii

kesin şekilde tesbit edilemeyen Yüknek kasabası olduğu belirtilmektedir. Yine aynı manzumede eserin "Kâşgarî til" ile yani Karahanlı Türkçesi'yle yazıldığı ifade edilmektedir.

Bütün bu bilgilere göre Edib Ahmed'in XII. yüzyılda yaşamış bir Türk edip ve âlimi olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır. Atebetü'l-hakayık'ı yazmadan önce de "Edib" sıfatını taşıdığı anlaşılmakta, ancak başka herhangi bir eseri bilinmemektedir.

Güçlü bir şair olmayan Edib Ahmed'in eserini yazarken büyük ölçüde Kutadgu Bilig'in tesirinde kaldığı belli olmaktadır. İslâmî bilgileri öğretmek maksadıyla yazılmış mısralarında daha çok didaktik bir üslûp hâkimdir. Ağızdan ağıza yayılan şiirlerinde ise hikmetli ifadeler göze çarpar.

BİBLİYOGRAFYA

Edib Ahmed Yüknekî, Atebetü'l-hakayık (nşr. Reşid Rahmeti Arat), İstanbul 1951; Ali Şîr Nevâî, Nesâyim, s. 390-391; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (1926), İstanbul 1981, s. 173-178; a.mlf., "Hibetü'l-hakayık", MTM, V (1915), s. 369-380; Ahmet Bican Ercilasun, "Edib Ahmed Yüknekî ve Atabetü'l-Hakayık", Büyük Türk Klâsikleri, I, 158, 159; Necib Âsım [Yazıksız], "Uygur Yazısı İle Hibetü'l-hakayık'ın Diğer Bir Nüshası", TM, I (1925), s. 227-233; Tuncer Gülensoy, "Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî", TDEA, II, 450; a.mlf., "Atebetü'l-hakayık", DİA, IV, 50-51; Günay Kut, "Ali Şîr Nevâî", a.e., II, 451.

Tuncer Gülensoy

EDİB HARÂBÎ

(ö. 1853-1916)

Son devir Bektaşî şairi.

İstanbul’da doğdu. Asıl adı Ahmed Edib’dir. Şiirlerinde bazan Harâbî, bazan Edib mahlasını kullanmıştır. Çanakkale ve Preveze’de memurluk, Bahriye’de uzun yıllar gemi kâtipliği yaptı. On yedi yaşlarında Merdivenköy Şahkulu Dergâhı şeyhi Mehmed Ali Hilmi Dede Baba’ya mürid oldu. Ancak herhangi bir kimseden icâzetnâme almadan babalık yapmaya kalkıştığı için İstanbul Bektaşîleri arasında pek sevilmez, hatta Bektaşî tekkelerine kabul edilmezdi. Daha çok Bektaşî olmayan rindmeşrep kişilerle ve şairlerle düşüp kalkar, evinde âyinler düzenlediği söylenirdi. Hatta Rıza Tevfik bile başlangıçta ondan el almıştı. Edib Harâbî’nin, “Kâf u nûn hitâbı izhâr olmadan/Biz bu kâinatın ibtidâsıyız” matla‘lı meşhur nefesi bütün Bektaşîler tarafından ezbere bilinir ve dergâhlarda okunurdu. Edib Harâbî velûd bir şairdir. Kendisini yakından tanıyanlar, zaman zaman irticâlen dahi kolaylıkla şiir söyleyebildiğini belirtirler.

Aruz ve hece vezinlerini son derece rahat kullanan Edib Harâbî’nin şiirleri devrinde büyük bir ilgi görmüştür. Özellikle Bektaşî düşüncesini yansıttığı ve sade bir dille kaleme aldığı şiirlerinde hiciv unsuru ağır basmaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun ondaki Melâmîlik etkisi üzerinde de durur.

Şiirlerinin bir kısmı Saâdet ve Yeni Mecmua gibi devrin gazete ve dergilerinde de yayımlanan Edib Harâbî, Nâmık Kemal’in bazı şiirlerini tahmis etmiş, ayrıca Serveti Fünûncular’ı alaya alan bazı manzumeler de yazmıştır. Nefes, koşma, kalenderî, mersiye ve gazellerle bazı önemli olaylara düşürdüğü tarihlerden oluşan oldukça hacimli divanının kendi el yazısı ile olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (İhsan Mahvî Balkır, nr. 98). Divanın iki defterden ibaret diğer bir nüshası ise İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’ndadır (K. 541). S. Nüzhet Ergun Bektaşî Şairleri’nde hece ve aruzla elli bir şiirini neşretmiş (s. 82-115), divanından seçmeler ise Hüseyin Hüsnü Erdikut’un Edib Harâbî’nin Divanı

(İzmir 1950) ile Sefer Aytekin'in derlediği Harâbî, Hayatı ve Deyişleri (Ankara 1959) adlı kitaplarda yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 79-82; a.mlf., "Edib Harabî", Millî Mecmua, X/109, İstanbul 1928, s. 1751-1753; Rauf Yekta, Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1933, s. 153; Fikret Yürükoğlu, Edib Harabî, Hayatı ve Eserleri (mezuniyet tezi, 1945), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 1129; Abdülbâki Gölpınarlı, Alevî-Bektaşî Nefesleri, İstanbul 1963, s. 12; Vahit Lütfi Salcı, "Edib Harabi", YT, nr. 78 (1938), s. 218-221; Rıza Tevfik Bölükbaşı, "Edib Harabî Erenler", Yeni Sabah, nr. 2216, 21 Temmuz İstanbul 1944; H. Jansky, "Der BektaşîDichter Edip Harabi", WZKM (1960), s. 87-98; Nail Bayraktar, Atatürk Kitaplığı'na Yeni Bağışlanan Yazma Kitapların İndeks Kataloğu, İstanbul 1991, I, 15; "Edib Harabî", TDEA, II, 450-451.

Abdullah Uçman

EDİB MEHMED EMİN

(ö. 1801)

Osmanlı vak‘anüvisi.

Midilli Nâzırı Ali Bey'in oğlu olup tahsili ve ilk görevleri hakkındaki bilgiler yetersizdir. 1763'te Erzurum Valisi İbrâhim Paşa'nın divan kâtipliğini yaptığı, daha sonra teşrifatî vekili olduğu bilinmektedir. Sâdullah Enverî'nin üçüncü defa vak‘anüvis tayin edilerek Serdar Koca Yûsuf Paşa ile savaşa katılması üzerine 1787'de rikâb vak‘anüvisi veya vak‘anüvis vekili olarak İstanbul'daki olayları yazmakla görevlendirildi (Edib Mehmed Emin,

Târih, vr. 55[a]). Enverî'den sonra vak‘anüvislik ikinci defa Vâsıf'a verilip onun ordu ile sefere gitmesi üzerine de daha önce III. Selim'e kadar İstanbul olaylarını yazan Edib, eksik kalan olayları kaleme almak için yeniden bu göreve tayin edildi (İA, XIII, 278). Önceki görevi devresinde 9 Cemâziyelâhir 1202-10 Receb 1203 (17 Mart 1788-6 Nisan 1789) tarihleri arasındaki hadiseleri kaydeden Edib Efendi, ikinci memuriyeti sırasında 2 Receb 1203-26 Muharrem 1207 (29 Mart 1789-13 Eylül 1792) arası hadiselerini kaleme aldı. İkinci vak‘anüvislik vazifesi sırasında 2 Mayıs 1792'de kendisine teşrifatçılık hizmeti de verilmişti.

Edib Efendi'nin hayatından bahseden bütün eserler vefat tarihini 1216 (1801) olarak vermektedir. Cenazesi önce Fındıklı Perîzad Hatun Camii hazîresine defnedilmişse de daha sonra oğlu Reîsülküttâb Süleyman Necib Efendi ve diğer yakınlarının mezarları ile birlikte Üsküdar Nuhkuyusu'na nakledilmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 23). Ancak mezarı bugün mevcut değildir.

Eserleri. 1. Târih. Edib Mehmed Emin'in vak‘anüvis olarak kaleme aldığı, 1202-1207 (1788-1792) olaylarını içine alan tarihi onun en önemli eseridir. Edib tarihinde, müellifin rikâb vak‘anüvisi olması sebebiyle İstanbul'a ve özellikle saraya dair tafsilât bulunmakta olup burada cereyan eden

vak‘aların hemen her türüne yer verilmiştir. Eserde III. Selim’in hatt-ı hümâyun sûretleri, kaymakam paşaya hatt-ı hümâyunu, Vâsıf Efendi’nin İspanya sefâretnâmesi gibi vesika metinleri de yer almaktadır. Devletin Rusya ile savaş halinde bulunması dolayısıyla İstanbul’a akseden savaş olayları birkaç satırla da olsa kaydedilmiştir. Ayrıca görev değişikliklerine, tayin ve azillere, ay ve güneş tutulması, sel felâketi gibi tabii hadiselere yer verilmiş ve tasvirler yapılmıştır. Malî hususlara da temas eden Edib bu konudaki sıkıntılar, başvurulan tedbirler, altın ve gümüş toplanması, ayarlanması üzerinde durmuş ve bunlara dair görüşler ileri sürmüştür. Eserde I. Abdülhamid’in vefatından sonra bu hükümdarın saltanatı devrinde (1774-1789) görevde bulunan sadrazamlar, şeyhülislâmlar, nakîbüleşraflar, İstanbul kadıları ve kaptan-ı deryâlar listeler halinde verilmiştir. Kitapta oldukça sade bir üslûp kullanılmıştır. Mevcut yazma nüshaları, düzenleniş ve ihtiva ettikleri mâlumat yönünden birbirinden farklı bir mahiyet arzeder. Bazı nüshalar her iki vak‘anüvislik dönemi olaylarını içine almakta, bazıları ise sadece ilk veya ikinci döneme ait vak‘aları ihtiva etmektedir. Her iki vak‘anüvislik devrine ait hadiselerin tek cilt halinde toplandığı nüshalar İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (TY, nr. 3220) ve Kahire’de (TK, nr. 178; bk. Babinger, s. 363) mevcuttur. Sadece birinci vak‘anüvislik dönemi olaylarını ihtiva eden nüshalar Viyana Nationalbibliothek (nr. 1128; bk. a.g.e., s. 363), ikinci vak‘anüvislik dönemi olaylarına ait nüshalarda Viyana’da (nr. 1129), Londra’da (British Museum, Or. nr. 9470, 6689) ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Pertev Paşa, nr. 464) bulunmaktadır. Bu sonuncu nüsha, başlığında “Teşrifâtî Naîm Efendi merhumundur” şeklindeki yanlış kayıt (TCYK, s. 200) sebebiyle Naîm Efendi’ye izâfe edilmiş ve kısmen bu adla Aziz Berker tarafından neşredilmiştir (TV, III, 70-80, 150-160, 230-240). Ahmed Vâsıf Efendi, 1208’de (1793-94) Enverî ile Edib tarihlerini yeniden telif ederek kendi ilâveleriyle birlikte bir cilt halinde III. Selim’e takdim etmiştir. Ahmed Câvid Bey tarafından da iktibas edilen eseri Ahmed Cevdet Paşa geniş ölçüde kaynak olarak kullanmış, aynı zamanda verdiği bilgileri yer yer tenkit etmiştir. Cevdet Paşa’nın Edib’i insafsızlık, garazkârlık, dalkavukluk ve her duyduğunu tahkik etmeksizin eserine almakla itham etmesi yanında (Târih, IV, 135, 271, 320, 321) onun verdiği bilgilerden faydalanması ve o dönemi de kaleme alması, Edib’in eserini araştırmacıların ilgisinden uzaklaştırmıştır. Eserin “Teşrifâtî Naim Efendi Tarihi” adıyla neşredilen kısmı 6 Zilhicce 1203 (28 Ağustos 1789) günü olayları ile kesilmektedir. 2. Ravzatü’l-hikem fî ahlâki’l-ümem. Ahlâk

ve âdâba dair Türkçe bir eserdir. Bir mukaddime, on üç kısım ve bir hâtimeden meydana gelen eserde muaşeretin önemi, cömertliğin Allah'ın rızâsını kazanmaya vesile olacağı, insanlarla güzel geçinmenin fazilet sahibi kişilerin özelliği olduğu, doğruluk ve dürüstlüğün hidayete ermeye sebep teşkil ettiği gibi birtakım dinî, ahlâkî tavsiyeler yer almaktadır. Ağır bir üslûpla kaleme alınan bu küçük eserin yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde mevcuttur (İÜ Ktp., TY, nr. 722, 2742; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1860). 3. Divan. Şairliğiyle de tanınan Edib Efendi'nin Nâbî ve Nedîm'in tesirinde kaldığı, özellikle mizahî ve mistik tarzda şiirler yazdığı belirtilmektedir (Fatin, s. 8). 1158 beyitten oluşan divanının bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Nâfiz Paşa, nr. 1508).

BİBLİYOGRAFYA

Edib Mehmed Emin, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 3220; a.mlf., Divan, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1508; a.mlf., Ravzatü'l-hikem fî ahlâkı'l-ümem, İÜ Ktp., TY, nr. 2742; "Teşrifâtî Naim Efendi Tarihi" (nşr. Aziz Berker), TV, III (1944), s. 70-80, 150-160, 230-240; Fatin, Tezkire, s. 8; Cevdet, Târih, IV, 135, 271, 320, 321; Cemâleddin, Âyîne-i Zürefâ, İstanbul 1314, s. 85-86; Sicilli Osmânî, I, 317; Osmanlı Müellifleri, III, 23; Babinger (Üçok), s. 363; Ergun, Türk Şairleri, III, 1221; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1965, II, 30; TCYK, s. 200; Mehmed Galib, "Vak'anüvis Teşrifâtî Edib Efendi-Selîm-i Sâlis'in Bazı Evâmir-i Mühimmesi", TOEM, II/8 (1329), s. 500; Bekir Kütükoğlu, "Vekayinüvis", İA, XIII, 278.

Sait Yavuz

EDÎB-i NÎŞÂBÛRÎ, Muhammed Takı

محمد تقي أديب نيشابوري

(ö. 1897-1976)

İranlı âlim ve şair.

Nîşâbur'un güneyinde Hayrâbâd köyünde doğdu. Kendisinden önce yaşayan ve Edîb-i Nîşâbûrî diye meşhur olan Şeyh Abdülcevâd'dan ayırt edilmek için "Edîb-i Sânî" diye anılır. Afganistan'da kabile reisliği yapan ailesi daha sonra İran'a gelip yerleşmişti. Edîb-i Nîşâbûrî okuma yazmayı terzilik yapan babası Mirza Esedullah'tan öğrendi. On sekiz yaşına kadar babasının yanında çalıştı. Daha sonra babası onu Meşhed'e gönderdi, ancak hocasını beğenmediği için Nîşâbur'a döndü. Bir süre tanınmış bir âlim olan dayısı Şeyh Muhammed Kedkenî'den ders aldıktan sonra Abdülcevâd Edîb-i Nîşâbûrî, Âga Büzürg Hekîm Şehîdî

ve Şeyh Esedullah-ı Yezdî gibi âlimlerin derslerine devam etti. İran ve Arap dili ve edebiyatları, mantık, felsefe, dinî ilimler, astronomi ve eski tıp alanlarında bilgi sahibi oldu. Öğrenimini tamamladıktan sonra Meşhed'de, evinde ve evinin dışında yedi ayrı medresede ders veren Edîb-i Nîşâbûrî öğrencilerinden aldığı az bir ücretle geçimini sağladı. Kendisine ancak ömrünün sonlarına doğru Âsitân-ı Kuds vakıflarından maaş bağlandı. 11 Aralık 1976'da öldü.

Eserlerinden çok hocalığı ile tanınan Edîb-i Nîşâbûrî birçok müderris, vâiz, yazar, araştırmacı, üniversite profesörünün yetişmesini sağlamıştır. Öğrencileri tarafından derlenen Risâle-i Kâfiye ve bu kitaba ek olarak yazılmış Gevhernâme, Tarîkatnâme, Târîh-i Edebiyyât-ı Arab, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, Tâbiş-i Cân u Bîniş-i Revân, Ârâyiş-i Sühan adlı eserleriyle divanı henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Rızâ Hakîmî, “Edîb-i Nîşâbûrî Marûf bi «Edîb-i Sânî»”, Yâdnâme-i Edîb-i Nîşâbûrî (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365 hş., s. 1-24; Ali Ekber İlâhî Horasânî, “Hüccetülhak Şeyh Muhammed Takı Edîb-i Nîşâbûrî «Vîjegıhâ u Hâtırât»”, a.e., s. 25-33; Ali Mûsevî Germârûdî, “Edîb-i Nîşâbûrî-yi Duvvom”, a.e., s. 34-39; Ahmed Edîb Nîşâbûrî, “Peyvest: Şerh-i Muhtasarî ez Zindegânî-yi Üstâd ve Vasiyyetnâme-i Û”, a.e., s. 355-363.

Rıza Kurtuluş

EDÎB-i NÎŞÂBÛRÎ, Şeyh Abdülcevâd

شيخ عبد الجواد أديب نيشابوري

(ö. 1865-1926)

İranlı âlim ve şair.

Nîşâbur'da doğdu. Asıl adı Abdülcevâd olup Molla Abbâs-i Şîrâzî adlı bir çiftçinin oğludur. Dört yaşında iken yakalandığı çiçek hastalığından sonra bir gözünü kaybetti, diğerinin de görme gücü azaldı. Ancak bu durum ondaki öğrenme tutkusuna engel olamadı. Nîşâbur'da başladığı öğrenimini on altı yaşlarında tamamladı. İran ve Arap dili ve edebiyatlarının yanı sıra felsefe, mantık, kelâm, tıp, astronomi okudu. 1880'de Meşhed'e giderek Hayrâthan Medresesi'ne yerleşti. Bir süre Fâzılhan Medresesi'nde kaldı. Bu medresede kendini yetiştirdikten sonra ders vermeye başladı. Ardından ömrünün otuz yılını geçirdiği Nevvâb Medresesi'ne taşındı. Hayatının yaklaşık kırk yılını, aralarında Mevlânâ ile ilgili araştırmalarıyla tanınan Bedîüzzaman Fürûzanfer, şair ve yazar İrec Mirza'nın da bulunduğu âlimleri yetiştirmekle geçirdi. İrec Mirza'nın vefatı üzerine (1924) üzüntüsünden hastalandı; kısa bir süre sonra Meşhed'de öldü (24 Mayıs 1926) ve Horasan'da İmam Rızâ Türbesi'nin bulunduğu mezarlığa defnedildi.

Edîb-i Nîşâbûrî hiç methiye yazmadığı halde İran'daki Meşrutiyet yönetimini öven iki kaside kaleme almıştır. Bu kasidelerde bir yandan Meşrutiyet'i överken öte yandan yöneticilere bazı tavsiyelerde bulunmuş, özellikle Rus ve İngilizler'in İran'ı iki nüfuz bölgesine ayırmalarını eleştirerek milleti kendi benliğine dönmeye çağırmıştır.

Önceleri Kaânî-i Şîrâzî'nin (ö. 1854) etkisi altında binlerce beyit söyleyen Edîb-i Nîşâbûrî daha sonra Ferruhî-i Sîstânî (ö. 429/1037-38), Minûçihr-i Damganî (V/XI. yy.) ve Firdevsî (ö. 411/1020 [?]) gibi eski şairleri taklit

etmeye başlayınca önceki şiirlerini imha etmiştir. Kaside, kıta ve rubâîlerden oluşan 5000 beyitlik divanı Leâlî-i Meknûn adıyla taş basması olarak Meşhed'de yayımlanmıştır (1333 hş./1954). Muallakat-ı Seba'nın bir bölümüne yazdığı şerh ile Arap şairlerinden Ebû Temmâm'ın (ö. 231/845-46) el-Hamâse'sinin Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) tarafından yapılan şerhine yazdığı hâşiyenin elde mevcut olup olmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, V, 112; Rypka, HIL, s. 347-348; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4355; Yahyâ Âryanpûr, Ez Sabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., II, 1920; Gulâm Hüseyin Merzâbâdî, Der Şerh-i Hâl ü Âsâr u Efkâr u Dîvân-ı Eşâr-ı Edîb-i Nîsâbûrî (doktora tezi, 1966), İÜ Ed.Fak. Arap-Fars Filolojisi; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak. Arap-Fars Filolojisi, s. 364-365; Dihhudâ, Lugatnâme, III, 1587-1588; DMF, I, 78; J. Matını, "Adıb Nısaaburı", EIr., I, 460.

Rıza Kurtuluş

EDÎB-i PÎŞÂVERÎ

أديب پيشاوري

Seyyid Ahmed b. Şihâbiddîn Rezevî (ö. 1844-1930)

Afgan asıllı İran şairi.

1260’ta (1844) bugün Pakistan sınırları içinde kalan Peşâver (Pîşâver) civarında doğdu. Seyyid Şah Baba adıyla tanınan babasının ünlü sûfî Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) soyundan geldiği rivayet edilir. İlk öğrenimini yaptığı sırada babası ve akrabalarından bir kısmı İngilizler’le Afgan kabileleri arasındaki savaşta öldürüldü. Annesinin ısrarı üzerine gittiği Kâbil’de tanınmış bazı bilginlerin öğrencisi oldu. İlk öğrenimini Kâbil’de tamamlayan Edîb Gazne’ye giderek meşhur şair Senâî’nin türbesinin bulunduğu Bâğ-ı Fîrûze’de iki buçuk yıl kaldı ve meşhur âlimlerden ders aldı. Oradan ayrılıp bir süre Herat ve Türbet-i Câm’da kaldıktan sonra Meşhed’e gitti. Meşhed’de Mirza Abdurrahman ve Gulâm Hüseyin gibi hocalardan riyâziye okudu ve edebî ilimlerle ilgili dersler aldı. 1287’de (1870) Sebzevâr’a geçti; şehrin ünlü bilginlerinden Hâdî-i Sebzevârî’den ve onun oğlu Molla Muhammed’den faydalandı. Sonra Meşhed’e döndü. Burada Mirza Ca‘fer Medresesi’nde müderris oldu ve bilginler çevresinde Edîb-i Hindî diye anıldı. 1884’te Tahran’a gitti; Nâsırüddin Şah tarafından iyi karşılanan Edîb ölümüne kadar Tahran’da yaşadı. 3 Safer 1349’da (30 Haziran 1930) burada vefat etti ve Şeyh Abdülazîm Mezarlığı’nda İmamzâde Abdullah’ın türbesine gömüldü.

Ana dili Peştuca olmakla birlikte Farsça ve Arapça’yı da çok iyi bilen ve güçlü hâfızası ile tanınan Edîb’in 20.000 beyti bulan şiirleri arasından seçilmiş Farsça 4200, Arapça 370 beyitten oluşan divanı ölümünden üç yıl sonra dostu Ali Abdürresûlî tarafından Dîvân-ı Kasâid ü Gazeliyyât-ı Fârsî ve Arabî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1312 hş.). Divandaki otuz yedi kasidenin on ikisi, Alman Kayseri II. Wilhelm ve I. Dünya Savaşı’nın değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bunun dışında çocukluğunda karşılaştığı olaylar dolayısıyla İngiliz düşmanlığı, RusJapon savaşı, İran ve

Hindistan'da meydana gelen olaylar, vatanseverlik, İslâmcılık gibi konuları da dile getirmiştir. Edîb II. Wilhelm için ayrıca Kaysernâme adlı 14.000 beyitlik bir mesnevi yazmıştır. Henüz basılmamış olan bu mesnevide Almanlar'a duyduğu hayranlıkla İngilizler'e karşı beslediği kin ve nefreti dile getirmiştir.

Edîb-i Pîşâverî bu manzum eserlerinden başka Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Târîh-i Beyhakīa adlı eserini yayıma hazırlamıştır. Hattat Muhammed Hasan Gulpâyegânî'nin istinsah ettiği eser taş basması olarak Tahran'da yayımlanmıştır (1305/1887-88). Onun bu tarihle ilgili şerhi ise eserin Saîd-i Nefîsî tarafından hazırlanan baskısının

(Tahran 1319-1332 hş./1940-1953) açıklamalar bölümünü oluşturan III. cildine alınmıştır. Edîb'in, İbn Sînâ'nın Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinin Farsça çevirisi ise yarım kalmıştır.

Edîb-i Pîşâverî, eski şairler neslinden olmasına rağmen klasik konuları bir yana bırakarak eski kalıplar içinde sosyal ve siyasî yönü ağır basan temaları işlemeye yönelmiş ve bu hususta öncü olmuştur. Dile hâkimiyeti ve zengin bilgi birikimi sayesinde maksadını kalıplaşmış ifadeler yerine alışılmamış kelimeler ve tumturaklı cümlelerle anlatmayı tercih etmiştir. Şairane zevk ve akıcılıktan yoksun olmakla birlikte son derece fasih ve sağlam olan şiirlerini şiir erbabı bile anlamakta güçlük çektiği için nâşir divanının neşrinde birçok kelimenin açıklamasını yapma gereğini duymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hânbâbâ, Fihrist, s. 473, 680, 1499, 3299; a.mlf., Müellifîn-i Kütüb-i Çâpî-i Fârsî vü Arabî, Tahran 1340 hş. I, 351-352; Yahyâ Âryanpûr, Ez Sabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350, II, 317-322; Mahmûd Hidâyet, Gülzâr-ı Câvîdân, Tahran 1353, I, 83-84; Ferheng-i Fârsî, V, 111; DMF, I, 77; D. J. Irani, Poets of the Pahlavi Regime, Bombay 1933, s. 5-19; Muhammedi İshâk, Sühanverân-ı Îrân der Asr-ı Hâzır, Dehli 1933, I, 1-8; Reşîd Yâsemî, Edebiyyât-ı Muâsır, Tahran 1937, s. 10-13; Seyyid Muhammed Bâkır

Burkaî, Sühanverân-ı Nâmî-i Muâsır, Tahran 1329 hş./1950, I, 1-2; Rypka, ILG, s. 356-357; Büzürg-i Alevî, Geschichte und Entwicklung der modernen Persischen Literatur, Berlin 1964, s. 34-35; F. Machalski, La littérature de l’Iran contemporain, Krakow 1965, I, 42-48; Dihhudâ, Lugatnâme, III, 1581-1582; L. P. Elwell-Sutton, “Adıb Pıshawarı”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 41; Munibur Rahman, “Adıb Pısaavarı”, EIr., I, 460.

Mehmet Kanar

EDÎB SÂBİR

أديب صابر

Şihâbüddîn b. İsmâîl Tirmizî (ö. 546/1151-52 [?])

İranlı şair.

Horasan'ın Tirmiz şehrinde doğdu. İlk şiirlerini burada yazdı. Hayatının büyük bir bölümünü Nîşâbur'da geçirdi. Şiirlerinde Edîb ve Sâbir mahlaslarını kullandı. Horasan Valisi Mecdüddin Ebü'l-Kasım Ali b. Ca'fer tarafından Selçuklu Sultanı Sencer'in huzuruna çıkarıldı; bu olaydan sonra sarayda önemli mevkilere yükseldi. Sencer'i öven kasideler yazdı. Hârizmşah Atsız'la aralarındaki ihtilâfları çözümlemek için Sencer tarafından Hârizm'e elçi olarak gönderildi. Hârizm'de bulunduğu yıllarda Atsız için de kasideler yazdı. Atsız'ın Sencer'i öldürtmek için iki kişiyi görevlendirdiğini yaşlı bir kadın vasıtasıyla Sencer'e bildirdi. Sencer de suikastçıları yakalatarak öldürttü. Ancak Edîb Sâbir, olaydaki rolünü öğrenen Atsız tarafından Ceyhun ırmağında boğdurularak öldürüldü. Zebîhullah Safâ, olayın 538 (1143-44) ile 542 (1147-48) yılları arasındaki bir tarihte meydana gelmiş olabileceğini ileri sürer (Edebiyyât, II, 644). Tezkire müellifleri Devletşah (Tezkire, s. 57) ile Hidâyet ise (Mecmau'l-fusahâ, II, 821-822) Edîb'in ölüm tarihi olarak 546 (1151-52) yılını verirler.

Çağdaşlarından Reşîdüddin Vatvât, Hâkanî-i Şirvânî, Nizâmî-i Arûzî, Senâî ve Evhadüddîn-i Enverî ile dostça münasebetler kuran Edîb Sâbir, İran edebiyatının büyük şairlerinden biri sayılır. Nitekim ünlü kaside şairi Enverî bile bir şiirinde onu kendisinden daha üstün kabul etmiştir. Üslûbu daha çok Gazneli Mahmud'un saray şairlerinden Unsurî ve Ferruhî-i Sîstânî'yi andırır. Maddî aşk, şarap, zevk ve eğlence gibi temaların yanında âhiret, dünyanın vefasızlığı ve insanın âcizliği gibi konulara da yer veren Edîb Sâbir'in özellikle aşk ve şarap konulu şiirlerinde İslâmî kurallara pek aldırış etmediği görülür. Şiirlerinde hâkim olan, insanın olayların elinde âciz kaldığı fikri, onun Cebriyye'nin tesirinde kaldığını düşündürmektedir.

Arapça'yı şiir yazacak derecede iyi bilen ve bazı meşhur Arap şairlerinin şiirlerini manzum olarak Farsça'ya tercüme eden Edîb Sâbir'in 6000 beyit tutarındaki Dîvân'ı Ali Kavim (Tahran 1334 hş./1955) ve Muhammed Ali Nesih (Tahran 1343 hş./1964) tarafından yayımlanmıştır. Ancak bunlar ilmî birer neşir değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, s. 329-334; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşây, II, 8; Devletşah, Tezkire, s. 57; Hândmîr, Habîbü's-siyer, s. 518-519; Lutf Ali Beg, Âteşkede (taşbaskı), Bombay 1277/1860, s. 342-345; Hidâyet, Mecmau'l-fusahâ, II, 821-822; Browne, LHP, II, 333-335; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Sühen ü Sühenverân, Tahran 1308 hş., I, 250-266; Rızâzâde Şafak, Târîh-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1321 hş., s. 191-193; Safâ, Edebiyyât, II, 643-650; a.mlf., "Adıb Saber", EIr., I, 460-461.

Mürsel Öztürk

EDÎBÜ'l-MEMÂLİK FERAHÂNÎ

(bk. FERAHÂNÎ)

EDİLLE-i ŞER'İYYE

(bk. DELİL)

EDİRNE

Marmara bölgesinin Trakya kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Balkan yarımadasının güneydoğu uzantısını teşkil eden Trakya kesiminde, Tunca ile Arda nehirlerinin Meriç'e ulaştığı yer yakınında bulunmaktadır. Tunca'nın Meriç'e kavuşmadan önce meydana getirdiği kavis içinde yer alan şehrin hemen hemen tam ortasına düşen ve üzerinde Selimiye Camii'nin bulunduğu tepelik kesimi denizden 75 m. yükseklikte dir. Bu yükseklik şehrin doğusunda daha da artarak 95-100 metreyi aşar. Anadolu'yu Avrupa'ya bağlayan ana yol üzerinde yer alması, buraya eski çağlardan beri büyük önem kazandırmıştır. Asıl gelişmesini ise Osmanlı hâkimiyeti döneminde göstermiş olup XIX. yüzyıldan itibaren uğradığı işgallerin ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin bir sınır şehri olması daha fazla gelişip büyümesini olumsuz yönde etkilemiştir.

Tarih. Edirne'nin bulunduğu yerde Trak kabilelerinden birinin açık bir şehir veya pazar yeri kurduğu, sonradan buranın Makedonyalılar ve Romalılar tarafından genişletildiği genellikle kabul edilir. Bu sahadaki en eski şehir, Trak kabilelerinden Odrisler'ce Meriç'in Tunca ile birleştiği yerde kurulmuştu. Makedonyalılar burayı Orestler'in bir kolonisi haline getirmişler, şehre Orestia, varoşlarına ise Gonnoi adını vermişlerdi. Ayrıca bazı kaynaklarda buraya Odrisya, Orestas, Uscudama adlarının verildiği de belirtilir. Ancak II. yüzyılda Roma İmparatoru Hadrianus (117-138) tarafından yeniden kurulunca onun adına izâfeten Hadrianopolis adını aldı. Bu ad yaygınlık kazanmakla birlikte Orestia veya Orestias adı da unutulmadı, hatta geç Bizans dönemi kaynaklarında dahi kullanıldı. İslâm kaynaklarında ise Hadrianopolis'ten bozma "Edrenos", "Edrenaboli" tarzında yazıldığı gibi I. Murad zamanında "Edrene" (ادرنه) imlâsı benimsendi ve uzun süre bu şekilde anıldıktan sonra muhtemelen XVIII. yüzyıldan itibaren "Edirne" olarak söylenmeye başlandı.

Roma hâkimiyeti döneminde İmparator Diocletien zamanından (284-305) başlayarak bu sahada teşkil edilen

Haemimontus eyaletinin merkezi olan şehirde IV. yüzyılda silâh imalâthanelerinin bulunduğu bilinmekle birlikte eski kaynaklarda buranın adı daha ziyade askerî hadiseler dolayısıyla geçer. Bu kaynaklardaki bilgilere göre İmparator Konstantin 3 Temmuz 324'te Licinius'u bu civarda yenmiş, İmparator Valens'in orduları, Allan ve Hunlar'la birlikte İstanbul üzerine yürüyen Gotlar'a 9 Ağustos 378'de burada mağlûp olmuştu. Hadrianopolis 586'da Avarlar tarafından muhasara edildikten sonra Bizans ve Bulgar Krallığı arasında mücadelelere sahne olduğu gibi (zaptı 914) Bizans-Peçenek savaşlarına da şahit oldu ve çeşitli defalar Peçenek hücumlarına uğradı (1049, 1078). İstanbul'un Latinler'in eline geçmesi üzerine onlara karşı meydana gelen ayaklanmalar sırasında 15 Nisan 1205'te Latin ordusu Bizans-Bulgar müşterek kuvvetleri tarafından burada mağlûp edildi. Bunun ardından XIV. yüzyılın ilk yarısında Bizanslılar şehri Bulgarlar'a karşı müdafaaya mecbur oldular.

Ioannes Paleologos ile Kantakuzenos arasındaki mücadeleler sırasında, 1342-1343 yıllarında Aydınoğlu Umur Bey Kantakuzenos'un müttefiki sıfatıyla Trakya'ya geçti ve Edirne tekfurunun hücumlarına karşı koydu. 1352'de yine Kantakuzenos'un müttefiki olarak Trakya'ya geçen ve Bulgar-Sırp kuvvetlerini bozguna uğratan Osmanlı şehzadesi Süleyman Paşa Kantakuzenos'un kuvvetlerine Edirne'de katılmıştı. Bu hadise Osmanlılar'ın ilk defa Edirne ile ilgilenmelerine yol açtı. Osmanlılar'ın burayı hangi tarihte fethettikleri ihtilâflıdır; bu hususta 1361, 1362, 1367 ve 1369 gibi değişik tarihler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında, Edirne'nin daha Orhan Gazi'nin sağlığında oğlu Murad ile Lala Şâhin'in sistemli bir fetih siyaseti sonucu 1361'de ele geçirildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Ancak şehir metropolidi Polykarpos'un 1366'ya kadar bu sıfatla Edirne'de bulunduğunu gösteren bir mersiyeye dayanılarak fetih tarihinin 1366'dan sonra (1369) gerçekleşmiş olabileceği de belirtilmiştir (Zachariadou, XII, 211-217). Edirne'nin fethi Balkanlar ve Avrupa tarihi için bir dönüm noktası teşkil ettiği gibi İstanbul'un fethini de kolaylaştırmıştır. Rumeli'nin fethi için bir harekât üssü olarak kullanılan Edirne'de Yıldırım Bayezid İstanbul'u muhasara hazırlıkları yapmış ve İstanbul üzerine buradan yürümüştür. Edirne asıl önemini, Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonraki şehzadeler mücadelesi sırasında kazandı. Nitekim Ankara mağlûbiyetinin ardından Emîr Süleyman hazineyi ve devletin resmî evrakını alarak Edirne'ye gelmiş ve böylece devlet merkezi Edirne olmuştu. Ağabeyi

Süleyman'ın hâkimiyetini tanımayan ve ona karşı harekete geçen Mûsâ Çelebi, birkaç başarısız teşebbüsün ardından bir kısım uç beylerinin de yardımıyla Edirne'yi kuşattı ve ele geçirmeyi başardı. Burada iki yıl kadar kalan Mûsâ Çelebi kendi adına para bastırdığı gibi Selânik, Pravadi ve İstanbul üzerine seferler düzenledi. Onun bertaraf edilmesinden sonra duruma hâkim olan Çelebi Mehmed uzun müddet bu şehirde oturdu ve burada vefat etti. Edirne bir ara, Yıldırım Bayezid'in oğlu olduğunu ileri sürerek saltanatta hak iddia eden ve Osmanlı kaynaklarında "Düzmece" lakabıyla anılan Mustafa'nın eline geçti. Mustafa Edirne'den Anadolu'ya geçip II. Murad'a yenilince tekrar şehre çekildi; ancak burada da barınamayarak hazineyi alıp kaçtıysa da yakalandı ve idam edildi (1422).

II. Murad devrinde şehrin gelişmesi hız kazandı. II. Murad burada oğulları için (Mehmed ve Alâeddin) muhteşem düğünler tertip ettiği gibi Rumeli'deki faaliyetlerini de buradan yürüttü, elçileri yine bu şehirde kabul etti. Ayrıca Edirne, II. Murad'ın oğlu Mehmed lehine tahttan feragatine ve bu arada bir yeniçeri ayaklanmasına sahne oldu. Bedesten civarındaki yangının yayılmasını bahane ederek bazı paşaların evlerini yağmalayan, gerçekte II. Murad'ın tekrar tahta çıkmasını sağlamak için harekete geçirildikleri anlaşılan yeniçerilerin isyanı sonucu II. Murad Edirne'ye gelerek tahta çıktı. Oğlu Mehmed'i burada Dulkadırlı Beyi Süleyman'ın kızı Sitti Hatun ile evlendiren (1450) II. Murad hayatının sonuna kadar bu şehirde oturdu ve burada vefat etti (3 Şubat 1451). Onun ölümü üzerine Şehzade Mehmed Manisa'dan Edirne'ye gelerek tahta oturdu. II. Mehmed İstanbul'un zaptı ile ilgili bütün plan ve hazırlıklarını 1452-1453 kışında Edirne'de yaptırdı. İstanbul'un fethinden sonra da Edirne'nin önemi uzun süre devam etti. Nitekim II. Mehmed fethin ardından Balkanlar'daki faaliyetleri için burayı hareket üssü olarak kullanmış, ayrıca 1475 ilkbaharında oğulları Bayezid ve Mustafa'nın bir ay süren sünnet düğünlerini Ada çayırı (Ada içi) denilen Sarây-ı Cedîd bahçe ve koruluklarında yaptırmış, Ragusa, Mora, Sırp ve Rum despotlukları temsilcilerini burada kabul etmişti.

Gedik Ahmed Paşa'nın II. Bayezid tarafından Edirne sarayında idamından sonra şehir bu hükümdar ile oğlu Selim arasındaki mücadelelere sahne oldu. Selim'in iddiaları üzerine Edirne'de toplanan bir mecliste, Semendire sancağını istemediği takdirde "pâyitaht-ı kadîm" olduğu için Edirne'de

ikamete mecbur edilmesi kararlaştırılan II. Bayezid oğlunun hükümdarlığını ve Dimetoka'da oturmayı kabul etti; ancak Edirne ile Havas Mahmud Paşa arasında Söğütlüdere'de öldü (1512). I. Selim kardeşleriyle mücadeleden sonra Edirne'ye geldiğinde Venedik elçisini kabul ettiği gibi doğu seferi kararını da burada aldı. Bu sefer sırasında oğlu Saruhan sancak beyi Süleyman'ı Rumeli'nin muhafazası için Edirne'ye getirtti. Doğu seferine çıkılacağı zaman, hânedana mensup bir şehzadenin Rumeli muhafızı sıfatıyla Edirne'ye gelmesi Kanûnî Sultan Süleyman'ın İran seferleri sırasında da sürdü.

Şehrin gelişmesine yönelik faaliyetlerin gerçekleştirildiği ve muhteşem âbidelerin vücuda getirildiği XVI. yüzyılda küçük bazı hadiseler dışında çok önemli bir olay meydana gelmedi. XVII. yüzyılda ise Edirne yeniden önem kazandı. Bunda I. Ahmed başta olmak üzere bazı Osmanlı padişahlarının burada oturmaları rol oynadı; şehir âdeta ikinci bir başşehir olma özelliğine kavuştu. I. Ahmed, II. Osman ve IV. Murad av eğlenceleri tertibi münasebetiyle Edirne'de kalmışlar ve böylece şehre duyulan ilgiyi arttırmışlardı. Fakat burayı asıl bir devlet merkezi haline getiren IV. Mehmed olmuştur. IV. Mehmed, Venedik ve Leh seferleri dolayısıyla Edirne'de kaldığı gibi birçok elçiyi burada kabul etti;

şehzadeleri Mustafa ve Ahmed'in sünnet düğünleriyle kızı Hatice Sultan'ın on sekiz gün süren muhteşem düğününü bu şehirde gerçekleştirdi. Ancak Avusturya ile başlayan savaşlar burayı yeniden askerî bir üs haline getirdi. 1687'de IV. Mehmed tahttan indirildikten sonra yerine geçen II. Süleyman burada vefat etti (1691). II. Ahmed de Edirne'de tahta çıktı ve Eskihisar'da kılıç kuşandı. II. Ahmed'in ölümüne ve II. Mustafa'nın tahta geçiş törenlerine de sahne olan şehir, bu sonuncu hükümdar tarafından çok seviliyor ve bütün devlet işleri burada görülüyordu. Ancak padişahın Edirne'de bulunması, hocası Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin büyük nüfuzu ve devlet adamları üzerindeki tahakkümü büyük bir isyana yol açtı. Edirne Vak'ası* adıyla bilinen bu olaylar sırasında İstanbul'dan hareket eden kuvvetler III. Ahmed'i padişah ilân ederek II. Mustafa'yı tahttan indirdiler (1703). Feyzullah Efendi de katledilerek cesedi Tunca nehrine atıldı.

XVIII. yüzyıl ortalarında meydana gelen iki âfet Edirne'de büyük hasara

yol açtı. 1745'teki yangında altmış kadar mahalle baştan başa harap oldu. 1751'de pek çok binanın yıkılmasıyla sonuçlanan zelzele vuku buldu. XIX. yüzyıl başlarında ise III. Selim'in ıslahatına karşı bazı ayaklanmalar görüldü. 1801'de Rumeli ıslahatıyla görevlendirilen Vali Hakkı Paşa'nın hareketleri Rumeli âyanının muhalefetiyle karşılaşmış, ardından paşanın maiyetindeki Arnavut asıllı askerler ayaklanarak şehir halkı ile çarpışmışlardı. 1806'da ikinci bir Edirne Vak'ası meydana geldi. Nizâm-ı Cedîd teşkilâtının kurulması için girişilen faaliyetler, Rumeli âyanının Edirne'de toplanıp hükümet aleyhine harekete geçmesine yol açmış, bu olaylar sırasında şehirdeki bazı hükümet görevlileri öldürülmüştü. Yeniçeri Ocağı kaldırılırken de yine bazı olaylar çıkmıştı. Edirne, 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında ilk defa bir yabancı istilâsına uğradı. 22 Ağustos 1829'da bir Rus ordusu savaşmaksızın şehre girdi, Prusya elçisinin ara bulucuğu ile Rus kuvvetleri Edirne'nin batısına çekildi. Ancak bu savaş sırasında Edirne'den göç başlamış, müslümanların boşalttığı yerleri civar köylerin hıristiyan halkı doldurmuş, böylece şehirde hıristiyanların sayısı oldukça artmıştı. II. Mahmud daha sonra Edirne'ye gelerek halkın mâneviyatını kuvvetlendirmeye çalıştı. Fakat XIX. yüzyılın ikinci yarısında ikinci Rus ve Balkan harplerindeki Bulgar işgalleri şehrin tarihindeki en acı sayfaları teşkil etti. 20 Ocak 1878'de Edirne'ye giren Ruslar 13 Mart 1879'a kadar burada kaldılar; bu sırada pek çok mahalle harap oldu, hastalık ve sefalet yüzünden binlerce kişi hayatını kaybetti (bk. DOKSANÜÇ HARBİ). Bundan otuz yıl kadar sonra yeniden kuşatılıp top ateşine tutulan şehir bir müddet direndiyse de 26 Mart 1913'te Bulgarlar tarafından işgal edildi, 21 Temmuz'da ise geri alındı. I. Dünya Savaşı sonunda Temmuz 1920'de Yunan işgaline uğradı. 1922'de kurtarıldı; Lozan Antlaşması ile de Türkiye Cumhuriyeti'nin bir serhad şehri haline geldi.

Fizikî Yapı, Nüfus ve Ekonomik Hayat. Osmanlı fethinden önce Edirne, iki üç kilise ile beş on mahallenin yer aldığı Kaleiçi ve Mihal Köprüsü'nün diğer tarafındaki Aina adlı yerleşim yerinden ibaret küçük bir şehir görünümündeydi. Osmanlılar'ın eline geçtikten sonra hızla gelişmeye başladı ve kale dışına taşarak bu kesimde yeni mahalleler ortaya çıktı. XVI. yüzyılın ortalarında Edirne'ye uğrayan elçi Busbecq, kale içinin pek büyük olmadığını, ancak geniş varoşlara sahip bulunduğunu ifade eder (Türkiyeyi Böyle Gördüm, s. 34). Busbecq'in elçilik heyetinde yer alan H. Dernschwam ise sekiz dokuz gün kaldığı Edirne'yi Budin'e benzetir, sağ

tarafta yüksek bir tepenin sırtında kurulmuş olduğunu yazar (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 44-46, 333).

İlk Türk yerleşmesi Kaleiçi mevkiinde olmuş ve burada bilinen en eski Osmanlı yapıları vücuda getirilmişti. 1396'da Niğbolu'da esir düşen ve on beş gün Edirne'de kalan H. Schiltberger şehirde 50.000 ev gördüğünü belirtir. Bu rakam mübalağalı görünmekle birlikte 1433'te seyyah B. de la Broquière, seyrek iskân edilmiş Trakya'dan sonra karşılaştığı Edirne'yi büyük, mâmur ve canlı bir şehir olarak tasvir eder. Gerçekten de XV. yüzyıldan itibaren büyük gelişme gösteren ve XVII. yüzyılda en geniş sınırlarına ulaşan Edirne başlıca dokuz ana yerleşim bölgesine ayrılmıştı. Şehrin nüvesini teşkil eden ve Bizans devrinde beş on mahalleli 10-15.000 nüfuslu olduğu tahmin edilen Kaleiçi kesiminde XVI. yüzyıl başlarında on müslüman mahallesi yer alıyordu. XVII. yüzyılda ise Evliya Çelebi mahalle sayısını on altı olarak zikreder ve bunların ikisinin müslüman, dördünün yahudi ve onunun da hıristiyan mahallesi olduğunu yazar. Vakıflarının bulunmaması ve ayrıca yangınlar yüzünden cami ve mescidleri yıkılan Veliyyüddin, Kuruçeşme, Yâkutpaşa gibi mahallelerin yerinde sonradan hıristiyan mahalleleri ortaya çıkmıştı. XIX. yüzyıldaki yangınlar da burada büyük hasara yol açmıştır.

Şehrin diğer yerleşim alanı olan Debbağhâne kesimi, kalenin güney taraflarında ve Tunca kıyısında bulunuyordu. Kaleiçi'nden sonraki ilk iskân sahası olan bu semt, Dârülhadis Medresesi dolayısıyla ulemâ sitesi olmuş ve bunlar tarafından mahalleler kurulmuştu. Edirne'nin 819 (1416) tarihli en eski mezar taşı, Edirne kadılığı yapmış olan Alâeddin b. Abdülkerîm b. Abdülcebbâr'a ait olup bu zatın burada mahallesi ve vakıf odaları bulunuyordu. Kale dışında ilk kurulan iskân bölgelerinden biri de güneydoğuda Kasımpaşaburnu denilen yerdeki Kirişhâne'ye kadar uzanan ve bu

sonuncu adla anılan semtti. II. Murad devrinde Vezir Saruca Paşa'nın hanımı Gülçiçek Hatun tarafından cami ve medrese yaptırıldıktan sonra iskâna açıldığı anlaşılan bu kesim, Mezid Bey Camii ve İmareti, Ali Kuşçu Mescidi ve diğer tesislerin yapılması ile gittikçe büyüdü ve burada Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in kazaskerlerinden ve Kadızâde-i Rûmî'nin torunu Mîrim Çelebi, Vizeli

Çelebi, şair Hayâlî gibi XVI. yüzyılın seçkin simaları adına mahalleler vücuda getirildi. Burası Tunca sahilinde uzanan bahçeleriyle şehrin en güzel yerini teşkil etti. Kalenin İstanbul Yolu adlı kapısından başlayarak doğuya doğru uzanan ve kale kapısına nisbetle İstanbul Yolu ve Ayşe Kadın olarak adlandırılan semtte Ayşe Kadın, Şarabdar Hamza Bey ve Kadı Bedreddin mahalleleri, Sitti Sultan Camii ve Sarayı yer alıyordu. Ayrıca buradaki Lala Şâhin Paşa Mezarlığı'nda Ahlâk-ı Alâî müellifi kazasker Kınalızâde Ali Çelebi medfundur. Sitti Sultan Camii ve Sarayı'nın yerinde daha sonra Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Sarayı yapılmış, ardından da burası Mülkiye Rüşdiyesi olmuştur.

Şehrin bir başka semti Kıyık (Kıyak)Buçuktepe'dir. Kıyık adı rivayete göre, Edirne'ye ilk girenlerden olup daha sonra adına bir zâviye ve türbe yaptırılan Kıyak Baba'dan gelir. Fâtih Sultan Mehmed devrinde baruthâne ve yeniçeri ortaları da bu semtte bulunuyordu. Burası XVII. yüzyıldan itibaren daha da gelişti. Vezîriâzamlardan Arabacı Ali Paşa ile Amcazâde Hüseyin Paşa'nın bahçe ve sarayları buradaydı; ayrıca Defterdar Ahmed Paşa'nın sarayı bu semte yakın olup elçilerin ve Kırım hanlarının geçici ikametlerine tahsis ediliyordu. Şehrin kuzeydoğusundaki yerleşme sahasını Menzilahırı-Muradiye-Tekkekapı bölümü teşkil etmekteydi. Burada Edirne Sarayı'na ait ahırlar yer alıyordu. Mîrâhur Ayas Bey adına bir mahalle de vardı. Saraçhane-Horozlu Yokuşu, kuzeybatı tarafında Tunca üzerinde Saraçhane adını taşıyan köprünün civarında bulunan bir diğer yerleşim bölgesiydi. Bu semtte önceleri Saraçhane Ocağı bulunuyordu, ayrıca Çelebi Mehmed'in annesi Devletşah Hatun'un burada bir mahallesi mevcuttu. Beylerbeyi Sinan Paşa Sarayı, camii ve hamamı ile sadrazamlara mahsus saray (Paşa Kapısı), Saraçhane caddesinin şehre doğru uzanan kısmında yer alıyordu. Sinan Paşa Sarayı Edirne'ye gelen resmî şahıslara tahsis edilirdi. Horozlu Yokuşu kalenin büyük kulesinden Yalnızgöz Köprüsü'ne giden yol olup II. Selim'in kızı ve Sokullu Mehmed Paşa'nın hanımı Esma Han Sultan tarafından yaptırılmış bir cami de burada bulunuyordu. Fahreddîn-i Acemî'nin tesis ettiği Horozlu Medresesi (Şeceriye Medresesi) yerinde daha sonra Vali Kadri Paşa tarafından bir ıslahhâne yapıldı ve civardaki evler istimlâk edilerek bir sanayi mektebi kuruldu.

Gazi Mihal-Yıldırım-Yeni İmaret, Tunca'nın batısında bulunan mahalle grubunun teşkil ettiği iskân bölgesi olup bunlardan Yıldırım veya Eski

İmaret XIV. yüzyıl sonlarında, Gazi Mihal veya Orta İmaret XV. yüzyılın ilk yarısında ve Yeni İmaret (II. Bayezid İmareti) XV. yüzyılın sonlarında teşekkül etmişti. Mihaloğlu Külliyesi'ne daha sonra Şah Melik Paşa ile hanımı Bezirci Hatun'un tesislerinin ilâve edilmesiyle ikinci bir yerleşme alanı daha ortaya çıkmıştı. Hıdırlık semti ise bir tekkenin bulunduğu batı tarafındaki bir tepelik sahayı içine alıyordu. Burada önce Şah Melik Paşa, sonra da Vezîriâzam İbrâhim Paşa tarafından zâviye inşa ettirilmişti. Burası bir ara kapatılmış, daha sonra IV. Mehmed Köşkü'nün yaptırılmasıyla yeniden açılmıştı.

Edirne'de bütün bu iskân yerlerinde, 1528'de 144 müslüman, on dokuz hıristiyan mahallesi ve sekiz yahudi cemaati yer alıyordu. Mahalle sayısı 1609'da 147 olarak kaydedilmiş, 1636'da ise aynı sayıyı korumuştu. XVII. yüzyılda gelişme sürecini tamamladığı anlaşılan Edirne, 1703'te yapılan sayıma göre, çoğu birbiriyle birleştirilmiş olarak kaydedilen altmış beş mahalleye sahipti. Bunlardan kırk yedisi Tunca kavsinin içinde, kavsin batı ucundaki Kaleiçi semtiyle buradan doğuya doğru yayılan alanda yer almaktaydı. Diğer on sekiz mahalle ise nehrin öte yakasında, Yıldırım Bayezid ile II. Bayezid'in yaptırdıkları külliyelerin ana merkezi teşkil ettiği kısımda bulunuyordu. Bu mahallelerden Hisar'ın güney ucu ile nehrin öte yakasındaki dokuz mahallede yoğun gayri müslim iskânı vardı. Ayrıca bunların bir kısmı da diğer mahallelerde müslümanlarla birlikte oturuyordu (bk. Ergenç, III, 1419-1421). XVIII. yüzyıl ortalarında uğradığı yangın, zelzele gibi tabii âfetlere rağmen büyük bir şehir hüviyetini muhafaza eden Edirne'de XIX. yüzyılda Ahmed Bâdî Efendi'ye göre 162 mahallenin bulunması, 1703 sayımında birleştiren mahallelerin gerçekte ayrı olarak telakki edildiğini gösterir. Ayrıca Bâdî Efendi kırk bir mahallenin ortadan kalktığını da söyler. Şehrin nüfus yapısı ise Türk hâkimiyetinin başladığı andan itibaren fizikî gelişmeye paralel olarak artış göstermiştir. Fetih öncesi 10-15.000 olarak tahmin edilen nüfus Türk hâkimiyetinin ilk yıllarında 15.000'i aştı. XIV. yüzyıl sonlarında Schiltberger'in ve XV. yüzyılın ilk yarısında B. de la Broquière'in ifadeleri Edirne'nin oldukça kalabalık bir şehir olduğunu ortaya koyar. Gerçekten 1528 tarihli Tahrir Defteri'ne göre Edirne'nin nüfusu 20.000'i aşmıştı. Bu sayı 1570'lere doğru 30.000'e ulaştı. Nüfus küçük bir artışla XVII ve XVIII. yüzyıl başlarında hemen hemen aynı kaldı. 1703'te altmış beş mahallede 3797 ev, 5329 aile reisi tesbit edilmişti. Bu rakamlara göre şehrin nüfusunun 30-40.000 dolayında

olduğu, bu nüfusun % 12'sini gayri müslim unsurların oluşturduğu belirtilir (Ergenç, III, 1421). Ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehir nisbeten metrûk bir hale geldi. XIX. yüzyılda uğradığı işgaller, Balkanlar'ın demografik yapısında meydana gelen değişiklikler çerçevesinde nüfusta âni yükselme ve azalmalar oldu. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşları sırasında müslüman halkın çoğu göç etti, onlardan boşalan yerlere civar köylerdeki hıristiyan ahali yerleşti ve nüfus dengesi giderek eşit hale geldi. 1830-1835'lerde 85-100.000 civarında nüfusa sahip olan Edirne, 1870'lerde 244 mahalle ve 25.451 eve, 19.576'sı müslüman 48.546'sı hıristiyan, 539'u Kıptî 68.661 kişilik bir nüfusa sahipti. Rus işgali sonrası yine 100.000'i geçen nüfus XX. yüzyıl başlarında 87.000'e inmiş, Balkan Harbi, I. Dünya Savaşı dönemi ve Yunan işgali sırasında oldukça azalmış,

1927'de burada 34.528 kişinin yaşadığı tesbit edilmiştir.

Edirne Anadolu'yu Avrupa'ya bağlayan yol üzerinde çok önemli bir mevkide yer alıyordu. Bu yol aynı zamanda sefer yolu olarak da kullanılıyordu. İstanbul ile bağlantının sağlandığı bir başka güzergâhı ise Edirne-Tekirdağ ve oradan deniz vasıtasıyla devlet merkezine ulaşan ticarî öneme sahip yol teşkil ediyordu. Bu iki yol şebekesi düğümlendikleri Edirne'yi büyük bir pazar durumuna getirmişti. Bu yollar vasıtasıyla Anadolu'dan getirilen mallar Avrupa içlerine veya Tuna havzasına nakledilirdi. Diğer taraftan İzmir-İstanbul limanları dolayısıyla Akdeniz-Tuna boyu bağlantısında da Edirne önemli bir kavşak noktası durumundaydı. XV. yüzyılda görülen ticarî canlanma daha sonraki dönemlerde de sürdü. 1555'te H. Dernschwam burada bolluk olduğunu, pazarlarda her çeşit meyvenin görüldüğünü, dört büyük fırının bulunduğunu yazar (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 333). Gerçekten de XVI. yüzyılda Meriç Köprüsü yanında İskelebaşı denilen yer, Edirne'nin limanı durumunda olan Enez ile bağlantılıydı. Mısır, Ege adaları ve İzmir'in ticarî malları, yemişleri ve hububatı gemilerle Enez'e gelir, buradan küçük gemiler vasıtasıyla nehir yolu ile İskelebaşı'na getirilirdi. Diğer taraftan Meriç yolu ile Filibe'den sallarla pirinç nakli yapılır, bazan Enez'e yollanarak oradaki gemilere iletilirdi. Batılı tâcirler XVIII. yüzyılda çeşitli cins kumaşları Edirne'ye getirirler, buradan ipek, manda derisi, bal mumu ve yün alırlardı. Büyük ölçüde Fransız ve Venedik tâcirlerinin satın aldıkları yün Edirne'ye Enez veya Marmara Ereğlisi'nden geliyor, ipek ise

Tırnova'dan temin ediliyordu. Edirne'de ayrıca canlı bir tahıl alışverişi de yapılıyordu, ancak sanayi çok gelişmiş değildi. Edirne, hububat ve diğer ziraî mahsullerin pazarı olma özelliğini XIX. yüzyılda da korumuştu. Bilhassa padişahların şehirde bulunduğu tarihlerde ticaret canlılık kazanıyor, onların İstanbul'a dönüşlerinde ise bu canlılık büyük ölçüde kayboluyordu.

Tarihî Âbideler ve Kültür. Edirne'nin Osmanlı hâkimiyeti döneminde fizikî bakımdan gösterdiği gelişme çeşitli binaların inşasıyla da kendini gösterir. Şehrin nüvesini teşkil eden kale, Tunca kenarında bugün Kaleiçi denilen yerde bulunmaktaydı. Kalenin dört kulesi (Büyük Kule, Yelli Burgaz, Germekapı Kulesi, Zindan Kulesi) ve dokuz kapısı vardı. Geçirdiği tahribat ve tabii âfetler sonucu kaleden bugün sadece saat kulesi kalmıştır. Edirne ayrıca sarayları ile de meşhur bir şehirdi. Buradaki Eski Saray I. Murad tarafından kale dışında inşa ettirilmişti. Bu sarayın yeri kesin olarak bilinmiyorsa da Topraklıbayır'da sonradan Hatice Sultan Sarayı'nın yaptırıldığı yerde bulunduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca burada bir de Yıldırım Bayezid tarafından başka bir saray daha inşa ettirildiği bilinmektedir. Tunca Sarayı, Hünkâr Sarayı, Edirne Sarayı gibi adlarla da anılan Sarây-ı Cedîd ise şehrin dışında Tunca'nın batısındaki geniş bir düzlükte bulunmaktaydı. Buranın inşası II. Murad zamanında başlamış, II. Mehmed tarafından bitirilmiş, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yeni ilâvelerle genişletilmişti. Daha sonra sık sık tamir geçiren bina XIX. yüzyılda kısım kısım harap hale geldi, Rus işgali sırasında tahliye edilirken ateşe verildi, geriye kalan kısımları da daha sonraki yıllarda ortadan kaldırıldı. Şehir içinde Hatice Sultan Sarayı'ndan başka IV. Mehmed zamanında yaptırılan Çadır Köşkü de mevcuttu. Buçuktepe Kasrı, Hıdırlık Kasrı, Yıldız Kasrı (Dörtkaya mevkiinde), Karaağaç'ta Demirtaş Kasrı diğer saray türü yapıları teşkil ediyordu.

İstanbul'dan sonra Trakya kesiminde ikinci büyük şehir olan Edirne, özellikle sanat şaheseri camileriyle ayrı bir şöhrete sahiptir. Burada ilk cami I. Murad'ın emriyle tesis edilen, II. Murad zamanında yanına bir medrese yaptırılan, Kaleiçi'nde Keçeciler Kapısı yolu üzerinde kiliseden bozma Halebî Camii'dir (Çelebi Camii). Ayrıca yine Kaleiçi'nde kiliseden bozma bir başka cami daha vardı; burası Fâtih Sultan Mehmed tarafından yeniden yaptırılmış, XVIII. yüzyılda ise yıkılmıştı. XIV. yüzyıldan kalma yegâne

cami 1399 tarihli Yıldırım Camii'dir. Edirne'nin gelişme gösterdiği XV. yüzyılın ilk yarısında bazı büyük âbideler inşa edilmiştir. Emîr Süleyman tarafından inşası başlatılan (1402) Eskicami I. Mehmed zamanında tamamlanmış ve Ulucami adını almıştır. Burası Üç Şerefeli Cami'nin inşasından sonra Câmi-i Atîk adıyla anılmıştır. II. Murad tarafından 1436'da Muradiye mahallesinde Sarayiçi'ne bakan tepede önce bir mevlevîhâne olarak yaptırılan, sonra da cami haline getirilen Muradiye Camii, kale dışında Manyas mevkiinde hadis tedrisi için yaptırılıp cami haline getirilen 1435 tarihli dârülhadis, II. Murad tarafından 1438'de başlanıp 1447'de tamamlanan Üç Şerefeli Cami bu yüzyıla ait diğer önemli eserlerdir. II. Bayezid'in Tunca kenarında yaptırdığı cami, tabhâne, dârüşşifâ, medrese ve imaretten ibaret külliyesi ise ayrı bir öneme sahiptir (1484-1488). XV. yüzyılda inşa edilen diğer mâbedler arasında Gazi Mihal (1422), Beylerbeyi (1429),

Şah Melik (1429), Mezid Bey (1442), Kasım Paşa (1479) camileri sayılabilir.

XVI. yüzyılda Edirne'nin en güzel mimari eserleri Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Bunlar arasında sonradan yıkılan Taşlık Camii, Defterdar Camii ile Şeyhî Çelebi Camii ve nihayet onun muhteşem eseri Selimiye Camii en önemlileridir. Medrese, dârülkurrâ, sıbyan mektebi ve muvakkithânesiyle muhteşem Selimiye Camii, önceleri Kavak Meydanı denilen Edirne'ye hâkim bir yerde inşa ettirilmiştir. Edirne'nin ayrıca bir ilim merkezi olduğu birçok medresenin bulunmasından da anlaşılmaktadır. Külliyelerde mevcut olanlardan başka burada Üç Şerefeli Cami avlusunda II. Murad tarafından kurulan Saatli Medrese, Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan Peykler Medresesi de bulunuyordu. Ahmed Bâdî Efendi eserinde Edirne'de kırktan fazla medrese ismi sayar. Şehirde ayrıca birçok han, hamam, bedesten ve çarşı da yaptırılmıştı. I. Mehmed'in Eskicami'ye vakıf olarak inşa ettirdiği on dört kubbeli, dört kapılı bedesten (1418), II. Murad'ın Batpazarı'ndaki eski bedesteni, Kurşunlu Han ve Tahıl Hanı, Mimar Sinan yapısı kemerli büyük arasta, yine Mimar Sinan'ın Büyük ve Küçük Rüstem Paşa hanları, Sokullu adına yaptırılan Taşhan, XVII. yüzyılda Vezir Ekmekçizâde Ahmed Paşa'nın yaptırddığı han (1609) ve kervansaray, Sinan'ın Semiz Ali Paşa adına inşa ettiği altı kapılı Ali Paşa Çarşısı (1569) bunlar arasında en önemlileridir. Bunların yanında Edirne'de birçok çeşmenin bulunduğu ve

Tunca ile Meriç üzerinde köprülerin yaptırıldığı bilinmektedir.

Edirne tarihî âbideleri yanında önemli bir kültür merkezi olma özelliğine de sahipti. Padişahların Edirne'de ikametleri, saray çevresinde önemli bir kültür muhiti oluşmasına yol açıyordu. Buradaki ilim ve irfan muhitinde yetişmiş pek çok meşhur şahsiyet vardır. Bunlar arasında şeyhülislâmlardan Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed, Ahmed Şemseddin Efendi, Şeyhülislâm Mehmed Emin Efendi, Gülşenî tarikatının pîrlerinden Şeyh Hasan Sezâî-yi Gülşenî, mevlevîhâne kurucularından Celâleddin ve Cemâleddin çelebiler (II. Murad devri), Fâtih devri şairlerinden Hacı İvazpaşazâde Atâî, II. Selim devri şairlerinden hekim Sinanoğlu Atâî, tezkire sahibi Sehî, eş-Şekāʾiku'n-numâniyye mütercimi Mecdî, İbretnümâ-yı Devlet müellifi Kesbî, tarihçi Oruç Bey, Edirne tarihçileri Abdurrahman Hibrî, Cevrî İbrâhim ve Örfî Mahmud Ağa sayılabilir.

Edirne, hakkında eser yazılan nâdide şehirlerden biridir. Târîh-i Edirne adıyla da anılan Hikâyet-i Beşir Çelebi, Abdurrahman Hibrî'nin Enîsü'l-müsâmirîn'i, Ahmed Bâdî Efendi'nin Riyâz-ı Belde-i Edirne'si, Örfî Mahmud Ağa'nın Târihçe'si bu şehirle ilgili eserlerdendir. Edirne'nin gelişmesinde rol oynayan önemli şahsiyetler arasında ise I. Murad devri meşhur mutasavvıflarından Yahşi Fakih, ilk Rumeli beylerbeyilerinden Gümlüoğlu, Şeyh Bedreddin Mahmud, Çelebi Sultan Mehmed'in hocası Sofu Bayezid, I. Mehmed ve II. Murad devri şahsiyetlerinden Şah Melik Paşa, mutasavvıflardan Şeyh Şücâüddin Karamânî, Kazasker Veliyyüddin b. İlyâs, Hasan Paşa, Çelebi Mehmed'in kızı Ayşe Hatun, Timurtaş Bey, Şarabdar Hamza Bey, Fâtih devri ulemâsından Fahreddîn-i Acemî, Evliya Kasım Paşa, Hazinedarbaşı Sinan Bey, tabip Abdülhamîd-i Lârî zikredilebilir.

Bugünkü Edirne. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Rumeli eyaletini teşkil eden yirmi dört sancaktan Çirmen livâsına bağlı olan, daha sonra XIX. yüzyılda mutasarrıflık, ardından da valilik merkezi durumuna gelen Edirne, Lozan Antlaşması sonrası yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin bir sınır şehri özelliğini kazandı. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında nüfusu oldukça azalmış olan şehir 1940'a doğru yeniden toparlandı ve nüfusu 45.000'i geçti. Ancak bu nüfusun çoğu II. Dünya Savaşı tehlikesi karşısında bölgeye yığılan askerlerden oluşuyordu. Nitekim 1945'te askerlerin çekilmesi

yanında daha önceki savaş tehlikesi dolayısıyla nüfusu 29.000'e düşmüştü. 1950'lerden sonra yeniden canlanma başlamış ve 1960'ta 40.000'e çok yaklaşan nüfusu 1980'de 71.914'e, 1985'te 86.909'a, 1990'da ise 102.345'e ulaşmıştır. Edirne iktisadî yönden yakın çevresinin önemli bir tarım ürünleri pazarlama merkezidir. Endüstri de daha ziyade tarım ürünlerinin işlenmesine dayanır. Özellikle sanayinin teşviki nüfus artışını da beraberinde getirmiştir. Burada Trakya Üniversitesi'nin kurulmuş bulunması, eski kültür ve eğitim merkezi olma özelliğini kazandırmada önemli bir adım olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1992 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde yetmiş, kasaba ve köylerde 282 olmak üzere Edirne'de toplam 352 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise otuz üçtür.

Edirne şehrinin merkez olduğu Edirne ili Kırklareli, Tekirdağ, Çanakkale illeri ve ayrıca Bulgaristan ve Yunanistan sınırları ile çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Enez, Havsa, İpsala, Keşan, Lalapaşa, Meriç, Süleoğlu ve Uzunköprü adlı sekiz ilçeye ve on dokuz bucağa ayrılmıştır. Sınırları içerisinde 266 köy bulunmaktadır. 6276 km² genişliğindeki Edirne ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 404.599, nüfus yoğunluğu ise 64 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 77, 370, 648, 729; B. de la Broquière, Le Voyage d'outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 169-173; Khalkokondylas, Histoire de la Décadance de l'Empire Grec et Ztablissement de Celuy des Turcs, Paris 1620, s. 14-17; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1988, s. 44-46, 333, 831-834; O. Gh. de Busbecq, Türkiyeyi Böyle Gördüm (haz. A. Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 34; Beşir Çelebi, Risâle, İÜ Ktp., TY, nr. 451; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn, İÜ Ktp., TY, nr. 451; Örfî Mahmud, Edirne Tarihi, İÜ Ktp., TY, nr. 3612; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10391-10393; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi 1608-1619 (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 23-24, 169-173; A. de Motraye, Travels, London 1732, I, 280-281; Chevalier

d’Arvieux, Mémoires, Paris 1735, IV, 498-500; Deshayes de Coutmenin, Voyage de Levant fait par le Commandement du Roy en l’année 1621, Paris 1824, s. 78-80; Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1836, I, 14; Moltke, Briefe Über zustände und Begebenheiten in der Türkei, Berlin 1841, s. 100 vd.; Şevket, Edirne Salnâmesi, Edirne 1310; V. Langmantel, Hans Schiltberger’s Reisebuch, Tübingen 1885, s. 7; Philippe du Fresne-Canay, Le Voyage du Levant, Paris 1897, s. 45-46, 133; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336; a.mlf., Edirne Sarayı, Ankara 1957; Mükrimin Halil [Yınanç], Düstürnâme-i Enverî: Medhal, İstanbul 1929, s. 43-46; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940; Oktay Aslanapa, Edirne’de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949; M. Tayyib Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, İstanbul 1952; a.mlf., “Edirne”, İA, IV, 107-127; a.mlf., “Edirne Hakkında Yazılmış Tarihler ve Enîsü’l-müsâmirîn”, Edirne: Edirne’nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 77-117; a.mlf., “Edirne Şehrinin Kurucuları”, a.e., s. 161-178; Semavi Eyice, “Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devre Ait Eserler”, a.e., s. 39-76; Halil İnalcık, “Edirne’nin Fethi (1361)”, a.e., s. 137-160; Bekir Sıtkı Baykal, “Edirne’nin Uğramış Olduğu İstilâlar”, a.e., s. 178-198; Salih Zorlutuna, “XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne’nin Sahne Olduğu Şâhâne Sünnet ve Evlenme Düğünleri”, a.e., s. 265-296; H. Sadi Selen, “Yazma Cihannümâ’ya Göre Edirne Şehri”, a.e., s. 303-310; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977; Rıfkı Melûl Meriç, “Edirne’nin Tarihî ve Mimârî Eserleri Hakkında”,

Türk San’atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 439-536; Ö. L. Barkan, “Edirne Askerî Kassamına Âit Tereke Defterleri (1545-1659)”, TTK Belgeler, III/5-6 (1968), s. 1-479; E. Zachariadou, “The Conquest of Adrianople by the Turks”, Studi Veneziani, XII, Venice 1970, s. 210-217; Haim Gerber, “The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne”, AAS, XVII (1989), s. 29-45; Özer Ergenç, “XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne’nin Demografik Durumu Hakkında Bazı Bilgiler”, TTK Bildiriler, III (1989), s. 1415-1424; [bu madde müellifin bibliyografyadaki çalışmaları esas alınarak Feridun Emecen tarafından düzenlenmiştir].

M. Tayyib Gökbilgin

MİMARİ.

Edirne Trakya’nın en stratejik yerinde kurulmuş bir Roma “castrum”u iken bu kalenin içinde gelişmiş bir Bizans şehrine dönüşmüş, 1361’e doğru Türk idaresine geçtikten sonra hızla bir Türk şehri özelliği kazanmıştır. Kısa bir süre içinde surların dışına taşarak sultanlar, vezirler ve halktan hayır sahiplerinin kurdukları vakıflarla büyük bir müslüman Türk şehri kimliğine bürünmüştür. Ayrıca bir saray kompleksi yapılmış, şehrin içindeki büyük bir kilise camiye çevrilmiş, bir taraftan daha başka cami ve mescidler inşa edilirken diğer taraftan da Avrupa yönüne giden ana yol üzerinde bulunduğundan büyük han ve kervansaraylar inşa edilmiştir. 1453’te fethedildikten sonra İstanbul Osmanlı Devleti’nin yeni başşehri olmasına rağmen Edirne de devletin eski başşehri olarak ehemmiyetini kaybetmemiştir. Ayrıca padişahlar zaman zaman buradaki sarayda yaşamaya devam ettiklerinden Edirne’nin imarı da sürmüştür. Meselâ II. Ahmed (1691-1695) sultanlığı döneminde bütün hayatını burada geçirmiş, İstanbul’a hiç gitmemiştir.

Edirne’deki mimari eserler, önce 1146’da (1733-34) Üç Şerefeli Cami yanından başlayıp Kanatlı Köprü’ye ve Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı’na kadar uzanan büyük yangınla harap olmuş, arkasından 1165 Ramazanında (Temmuz 1752) meydana gelen zelzelede büyük ölçüde tahribe uğramış, fakat bu felâketlerin ardından tamir edilmişlerdir. XIX. yüzyıl başlarından itibaren ise Rus ordusunun Trakya’ya inmesiyle şehir tekrar büyük bir tahribata uğramıştır. Edirne ilk Rus işgalini Safer 1245’te (Ağustos 1829) görmüş, fakat savaşsız teslim olduğundan saray dışındaki eserlere fazla zarar verilmemişti. Ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nda Edirne tarihinin en büyük felâketlerinden biriyle karşılaşmıştır. Bu defa Edirne Sarayı bir daha ayağa kaldırılamayacak şekilde tahribe uğramıştır. Ayrıca 1912-1913 Balkan Savaşı, yarattığı acılar ve eski eserlerde bıraktığı izler bakımından önceki işgali de aştı. Bundan sonra Edirne’nin bütünüyle harap olduğu ve içindeki eserlerin âdeta yıkılmaya bırakıldığı görülür. Nitekim bu yıllarda bir taraftan şehrin aşağı mahalleleri ve Tunca kıyılarındaki camiler taşkınlardan zarar görürken diğer taraftan özellikle 1940’lı yıllarda, Balkan Savaşı facialarından ürken halkın aynı hadiselerin tekrarlanacağı endişesiyle şehirden göç etmesi ve nihayet 1953’teki zelzele şehrin ve buradaki eserlerin büyük ölçüde tahribine sebep

olmuştur. Bunun yanında 1930-1940 yılları arasında Vakıflar İdaresi tarafından pek çok eserin satılması ve bunları alanların binaları yıktırarak arsalarına ev yaptırmaları ile Edirne'nin vakıf yapılarının büyük kısmı yok olmuştur. Mimar Sedat Çetintaş 23 Temmuz 1940 tarihinde yazdığı raporda, "üçüncü derecede görülüp lüzumunda yıktırılması câiz görülen binalar" olarak altmış beş eserin adını yazmıştır. Rıfkı Melûl Meriç tarafından tesbit edildiğine göre 1928-1948 yılları arasında bazıları arsa halinde olan 120 cami ve tekke satılmıştır.

Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ilk yarısı içinde Edirne'de on dördü sultanlar, 300'ü vezirler ve âyan tarafından yapılmış 314 cami bulunduğunu bildirir. Ancak mescidler ve zâviyelerle bu sayının 1700'ü bulduğunu yazması bir abartmadır. O. Nuri Peremeci, Edirne hakkında değerli bir tarih yazmış olan Ahmed Bâdî Efendi'nin bu 300 kadar camiden 224 tanesinin adını tesbit ettiğini ve haklarında bilgi topladığını belirtmiştir (Edirne Tarihi, s. 79). Kendisi ise elli bir caminin kısa açıklamalarla adlarını verir. Oktay Aslanapa yalnız yirmi üç camiden bahsetmiştir. Edirne'deki her türlü tarihî eserin adını veren, Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün düzenlediği bir listede 157 çeşitli eserin adı yer almıştır (Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, s. 178-184). Edirne'nin son gördüğü felâket 1953 yılındaki zelzeledir. Bunun sonucunda tarihî eserlerden birçoğunda yeni tahribatlar olmuş, Gazi Mihal Camii gibi bazıları ise bundan sonra uzun yıllar kendi haline terkedilmiştir.

Esası Roma dönemine inen Edirne Kalesi'nin duvarları 1752'de henüz duruyordu. Nitekim zelzeleden sonra bu surun Kafes Kapısı adındaki bir kapısının Sultan I. Mahmud tarafından 1166'da (1752-53) tamir ettirildiğini bildiren kitâbesi mevcuttur: "Şâh-ı şâhân-ı cihân etti binâ/Çün Kafes Kapısı olmuştu harâb/Dedi mevkut ile Urfî târîh/Hân-ı Mahmûd eseridir bu bâb, 1166". Manyas Kapısı da aynı yıl tamir edilmiştir: "Bin yüz altmış beşte vâkı' zelzele bâhükm-i Hak/Nice âbâdânı vîrân eylemişti nâ-gehân/... Bâb-ı Manyas'ı cedîd etti velî Mahmûd Han". Ancak Edirne Kalesi'nin taşları XIX. yüzyılda şehirdeki kamu binalarının yapımında kullanıldığından bugün kaleden ve kapılarından iz kalmamış gibidir.

Edirne Sarayı. Edirne'de I. Murad tarafından yaptırılan ilk sarayın

Selimiye Camii'nin bulunduğu yüksek yerde veya yakınında olduğu ileri sürülmektedir. Evliya Çelebi kendi zamanında bu sarayın mevcut olduğunu ve Mûsâ Çelebi tarafından etrafının bir duvarla çevrildiğini bildirir. Yine onun yazdığına göre Kanûnî Sultan Süleyman da bu sarayı tamir ettirmiş ve acemi oğlanlarına tahsis etmiştir. Bu eski saraydan günümüze kadar bir iz kalmamakla beraber Selimiye Camii'nin üst tarafındaki Saray Hamamı denilen çifte hamam harabesinin bu saraya ait hamamın kalıntısı olduğu kabul edilmektedir.

Sarayiçi adı verilen yerdeki Edirne Sarayı ise İstanbul'dakinin düzen bakımından bir benzeri olup oradaki bölümlerin eşleri burada da bulunuyordu. Yalnız Edirne Sarayı İstanbul'dakine nazaran daha geniş bir sahaya yayılmıştı. Burada 119 oda, yirmi bir divanhâne, yirmi iki hamam, on üç mescid, on altı büyük kapı, on üç koğuş, dört kiler, beş matbah, on dört kasır bulunduğu ifade edilmektedir (Aslanapa, s. 147). Ayrıca saray kompleksi Tunca kıyısında olduğundan kenarı merdiven şeklinde rıhtımlarla sınırlanmış, hatta akarsu yatağının dibi de mermer döşenmişti. Sarayın sınırları içinde birçok havuz ve çeşme de bulunuyordu. Esas Edirne Sarayı'nın şehrin dışında, Tunca ırmağının iki kolu arasında kalan ada üzerinde 854 (1450) yılında II. Murad tarafından kurulmasına başlanmıştır. Önce sadece bir kasır halinde yapılan bu saray kompleksi daha sonra Fâtih Sultan Mehmed zamanında genişletilmiş ve Sarây-ı Cedîd-i Âmire adını almıştır. Kanûnî Sultan Süleyman, Hadîka-i Hâssa denilen saray bahçesi arazisini Tunca üzerine kurulan bir köprü ile bağlamış, bunun üstünden saraya getirilen su da geçirilmiştir. Kanûnî zamanında Terazi Kasrı ile Adalet Kasrı'nın da yapıldığı Rifat Osman Bey tarafından ileri sürülür. Kanûnî 945'te (1538-39) çok süslü bir de divanhâne inşa ettirmiştir. II. Selim ise Hasbahçe'nin kuzeyinde Mamuk veya Mumuk adı verilen bir kasır yaptırmıştır. I. Ahmed de sarayda bazı yenilikler yaptırarak burada bir ara duvar üzerine bir kasır inşa ettirmiş, bayram törenlerinin Alay Köşkü denilen bu yapının önünde yapılması âdet olmuştur. Beyâzî Mehmed Bey'in tarihinde, "Emredip sa'y ile üç günde binâ ettirdi/Bu makam-ı ferah-efzâ-yı güzîni nâgâh" denildiğine göre üç günde yapılan bu kasrın ahşaptan hafif bir bina olduğu anlaşılır. Aynı yıllarda Ekmekçizâde Ahmed Paşa da eski ahşap köprünün yerine kâgir bir köprü yaptırarak sarayı dışarıya bağlamıştır.

II. Osman tarafından Alay Köşkü yakınında yüksekçe bir yerde Bayırbahçe Kasrı adı verilen bir kasır yapılmıştır. Fakat Edirne Sarayı'nın en parlak dönemi IV. Mehmed'in saltanat yıllarına (1648-1687) isabet eder. Uzun süreler burada kalan padişah sarayda pek çok yenilik yaptırmış, ayrıca bahçeler güzelleştirilmiş, Hızırlık, Iydiyye, Yıldız, Çömlek kasırları inşa edilmiş, Kum Kasrı, Kasr-ı Pâdişâhî, Arz Odası tamir ettirilmiştir. XVII. yüzyıl ortalarında Bostancıbaşı Âşık Ali Ağa'nın yazdığı küçük bir risâlede sarayın bölümleri ve kasırları hakkında bilgi verildikten başka bu risâlede kasırların planlarının da bulunduğu kaydedilmektedir. Tek yazma nüshası Rifat Osman Bey'de olan bu değerli eser Edirne'nin Bulgarlar tarafından işgalinde kaybolmuştur. Evliya Çelebi Edirne'ye 1063'te (1653) gelmiş, sarayı en parlak günlerinde görmüş ve "Der Sitâyiş-i Bâğçe-i Hâssa Ya'nî Selâtîn-i Âl-i Osmân der Şehr-i Edirne-i Âbâdân" başlığı altında sarayı ve bilhassa onun erafını çeviren koruluğun güzelliğini uzun uzadıya anlatmıştır.

II. Ahmed sarayın Harem Dairesi'nde beş oda ve bir hazineden ibaret yeni bir bölüm yaptırmış ve 1695'te bu dairede ölmüştür. II. Mustafa da babası IV. Mehmed'in yaptırdığı daireyi tamir ettirerek genişletmiş, vâlide sultan dairesine havuzlu bir divanhâne yaptırmıştır. III. Ahmed zamanında (1703-1730) artık ihmal edilen saray 1752 ve 1753 yıllarında Edirne'ye büyük zararlar veren depremler sırasında önemli ölçüde tahrip olmuştur. Edirne Sarayı'nda son ikamet eden Padişah III. Mustafa olup 1182'de (1768-69) kısa bir süre burada kalmıştır.

Rifat Osman Bey'in tesbitine göre 1201 (1787), 1217 (1802-1803), 1222 (1807), 1226 (1811) ve 1243 (1827-28) yıllarında sarayın tamiri için keşifler hazırlanmış, fakat önemli bir şey yapılmayarak yalnız harap bazı bölüm ve daireler yıktırılmıştır. Esasen 1220 (1805-1806) yılından itibaren sarayın bazı bölümlerine askerî malzeme ve cephane depolanmıştı. Son keşfin ardından başlanan ve bir buçuk yılda tamamlanan tamirden kısa bir süre sonra Edirne'yi işgal eden Ruslar (1829) ordugâhlarını saray bahçesine kurmuşlardır. Sarayın harapça gördükleri bölümleriyle korudaki ağaçları keserek yakmışlar, ayrıca giderken de bazı eşya ile duvardaki çinileri söküp götürmüşlerdir. Sultan Abdülaziz'in Avrupa'ya yaptığı seyahatten dönerken Edirne'den de geçeceğinin bildirilmesi üzerine Vali Hurşid Paşa 1284'te (1867-68) sarayın kalan bölümlerini tekrar tamir ettirmeye başlamışsa da

padişahın Edirne'ye uğramayacağı anlaşılınca Vali İzzet Paşa tarafından çalışmalar ağırlaştırılarak 1290 (1873) yılına kadar

sürdürülmüştür. Fakat bu tamirin başarılı olduğu söylenemez.

Edirne Sarayı'nın kesin mahvına 1878 yılındaki Rus işgali sebep olmuştur. Öteden beri bazı bölümlerinde askerî techizat ve cephanenin depolandığı saray, Edirne Valisi Nâmık Paşazâde Cemil Paşa ile Müşir Ahmed Eyüp Paşa'dan birinin verdiği emirle 14 Muharrem 1295 (18 Ocak 1878) günü ateşe verilmiş ve bu yangın üç gün sürmüştür. Edirne Rus işgalinden kurtulduktan sonra sarayın yanmamış bazı bölümlerindeki değerli parçalarla çiniler Vali Rauf Paşa tarafından yabancılara bağışlanmıştır. Bu şekilde yağma edilerek götürülen parçaların yirmi yedi sandık olduğu söylenmektedir. Hacı İzzet Paşa 1884'te tekrar Edirne valisi olduğunda sarayı yine ihya etmek istemişse de bu isteğini gerçekleştirmesi mümkün olmamış, ondan sonra gelen valiler Edirne'de yapılan kışlalarla diğer kamu binaları için gerekli yapı malzemesinin saray harabesinden alınmasını uygun gördüklerinden kısa sürede kalıntılar da yok edilmiştir.

Rifat Osman Bey Edirne Sarayı'nın bölüm ve dairelerinin uzun bir listesini çıkarmış olup bu listede padişah ve hareme ait dairelerden başka hizmetlilere mahsus çok sayıda bölüm de vardır. Osman Bey sekiz cami ve mescidle on sekiz hamamın adını da verir (Edirne Sarayı, s. 52-56).

Edirne Sarayı'ndan bugün hemen hemen hiçbir şey kalmamış gibidir. Yalnız yakın tarihlerde Adalet Kulesi tamir edilerek yaşatılmıştır. Cihannümâ Kasrı'nın temel izleriyle Matbah-ı Âmire'nin de harabesi günümüze kadar gelmiştir. 1950'li yıllarda Tahsin Öz tarafından bir kazı yapılmışsa da ilmî metotlarla sürdürülmediğinden fazla bilgi elde edilememiştir (ayrıca bk. SARÂY-ı CEDÎD).

Konaklar ve Evler. Osmanlı Devleti'nin İstanbul ile birlikte ikinci başşehri durumunda olan Edirne pek çok vezir ve âyan konağı ile süslenmişti. Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızı ve Fâtih Sultan Mehmed'in zevcesi Sitti Şah Sultan'ın Edirne Lisesi'nin olduğu yerde bir sarayının bulunduğu, daha sonra bunun Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya geçtiği ve 1743 yılında yandığı bilinmektedir. Selimiye Camii civarında IV. Mehmed'in kızı Hatice

Sultan'ın da XVII. yüzyıl sonlarında bir konağı bulunduğuna dair bazı kayıtlar vardır. 1247-1250 (1831-1835) yılları arasında Edirne valisi olan Ağa Hüseyin Paşa'nın şehrin manzaralı bir yerinde yaptırdığı büyük konakta 1262'de (1846) Sultan Abdülmecid misafir olmuştu. Zengin tavan nakışları olan bu konak Cezzâr ailesine geçmiş ve sonra yıktırılmıştır. Edirne'de bunun gibi daha pek çok konak ve evin bulunduğu kesindir. Evliya Çelebi, 1062 Zilhiccesinde (Kasım 1652) Rumeli'nden İstanbul'a dönerken uğradığı Edirne'de 340 vezir sarayı bulunduğunu bildirir ki bu abartmalı bir sayıdır. Fakat adlarını verdiği vezir saray ve konaklarından Sokullu Mehmed Paşa, Makbul İbrâhim Paşa, Timurtaş Paşa, Beylerbeyi Hüseyin Paşa, Şakşakî (?) Paşa, Ferruh Paşa, Müeyyed Paşa, Rüstem Paşa, Mahmud Paşa, Mihal Bey, Defterdar İsmâil Efendi, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Zağanos Paşa, Halil Paşa, İshak Paşa, Kazasker, Bostancıbaşı, Sinan Paşa konak veya saraylarının gerçekten var olduğu kabul edilmektedir. Bunların dışında Evliya Çelebi'nin yaşadığı yıllarda IV. Mehmed döneminde Köprülü Mehmed Paşa, Musâhib Mehmed Paşa, Reîsülküttâb Şâmîzâde, Rûznâmeci Ali Efendi, Vanî Efendi, kale içinde Yeniçeri Ağası, Hasan paşazâdeler saray veya konakları yapılmıştır. Bugün bunların yerleri bile belli değildir.

Halûk Şehsuvaroğlu bir makalesinde bu konaklar hakkında şunları yazar: "Bu devirde (XVII. yüzyıl) Edirne'de Eski Saray mukabilinde Musâhib Paşa Sarayı bulunuyordu. Bu sarayın divanhânesi olmadığından Edirneli Ali Ağa'ya divanhâne yaptırılmıştı. Edirne'de Üç Şerefeli Cami'nin arkasında Sokullu Mehmed Paşa'nın sarayı vardı. XVII. asırda bu saray Köprülüzâde Mustafa Paşa'ya verilmişti. Sultâniye Camii'nin arkasında Defterdar Ahmed Paşa'nın, aynı cami yanında Vezîriâzam Maktul Kara Mustafa Paşa'nın, Sarıcapaşa Çarşısı'nda vezîriâzam merhum Kara İbrâhim Paşa'nın, şıkk-ı evvel defterdarı Yûsuf Efendi'nin konakları vardı. Vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa Konağı sonradan Rikâb-ı Hümâyun Kaymakamı Ali Paşa'nın mülkü olmuştur. Kara Mustafa Paşa'nın sarayı Edirne âyanından Sikke Emini Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştı ve bu bina eskiden beri "Sikke Emini Mustafa Ağa Hânesi" demekle meşhurdu. Bu hâneyi Kara Mustafa Paşa satın aldıktan sonra "ilm-i hendesesi, fikir ve ferâseti ile tab'-ı mi'mârına ve tarh ve icat ile müceddeden bina ve ihdas eylediği" yeni bir saray vücuda getirmişti. Halk arasında bu saray mimarisinin güzelliği ile meşhurdu. "Müteaddit mülûkâne odaları ve karşı

sofaları, benzersiz hamamları vardı. Divanhânelerinin kubbe tavanları altın nakışlarla tezyin edilmişti. Emsali nâdir olan şadırvan sebil ve büyük bir havuz ile süslenmişti. Padişah, bu sarayın dillere destan olan güzelliğini duymuş ve bir gün burayı gezmek istemişti. Fakat binada İran elçisi maiyeti ile oturduğundan görememiş, elçi ve maiyeti gittikten sonra temizlenen saray, padişah tarafından gezilip beğenilmişti” (TTOK Belleteni, s. 15-16). Ancak ne yazık ki işgaller, halkın göçü, şehrin fakirleşmesi ve son yıllarda büyük yeni inşaatın artması ile bütün bunlar silinip gitmiştir. İçinde ahşap üzerine nakışlarla bezenmiş bir ev, uzun yıllar Edirne Müzesi’nde çalışan Necmi Ağabey olarak tanınan Necmi İye’nin mülkiyetinde idi. Bu evin yıkılırken çıkarılan bazı parçaları müzededir. 1912’de yıkılan Cezzârzâdeler Konağı’nın bir odasının tavanındaki resimler

arasında bir köprü tasviri de vardı” (Rifat Osman, Millî Mecmua, sy. 78 [1927], s. 1580). Edirne’de sivil mimaride iç süsleme hususunda başlı başına bir teknik ve üslûp oluştuğu ve bu usulle yapılan nakışlarla bezenen ahşap aksama “edirnekârî” denildiği bilinir. Bu konu üzerinde şimdiye kadar yeterince durulamadığı gibi köşk ve konaklardaki örnekleri de korunamamıştır. Yalnız çeşitli ev tipleri plan şemaları ile tesbit edilmiş, Rifat Osman Bey de bunlardan bazılarını desen olarak kâğıda geçirmiştir.

Edirne’de Cumhuriyet dönemi başlarına kadar sayıları oldukça çok olan azınlıklar dışında hıristiyan yabancılar da yaşıyordu. Bunlar tarafından genellikle kâgir olarak Batı Avrupa üslûbunda evler yapılmıştı. Evlerin çoğu kale içindeki mahallelerde, büyük bir kısmı da Edirne’nin sayfiyesi durumunda olan Karaağaç’taki villa tipi yapılardı. Bu sonuncular Balkan Savaşı ile yok olmuş, kale içindekiler ise yeni yapılaşma ile yavaş yavaş ortadan kalkmıştır.

Camiler ve Mescidler. a) Kiliseden Çevrilenler. Edirne’nin cami ve mescidlerinden önemli olanlar ayrıca müstakil maddelerde yer alacağından burada sadece genel bir fikir verilmesine çalışılmıştır. Edirne’nin fethinden sonra camiye çevrilen yalnız bir Bizans kilisesi bilinmektedir, bu da kale içindeki Ayasofya veya Halebî Camii’dir. I. Murad’ın camiye çevirdiği kilisenin yanına II. Murad tarafından Sirâceddin Mehmed b. Ömer Halebî’nin ilk müderrisi olduğu medrese inşa ettirilmiştir. Bu cami 1752 zelzelesinde büyük ölçüde zarar görmekle beraber uzun yıllar harabesi

ayakta kalmıştır. Tuğladan, dört yapraklı yonca biçiminde olan binanın üstünde yüksek bir kubbe vardı (bk. AYASOFYA CAMİİ). Biçimi ve mimarisi, Fransız mimarı A. Choisy tarafından çizilen krokiden ve Rus konsolosu Lechine'in 1888'de çektirdiği bir fotoğraftan anlaşılan bu yapı XIX. yüzyıl sonlarında hiçbir izi kalmamak üzere yıktırılmıştır.

Edirne'de ayrıca esası Bizans dönemine ait olan Kilise Camii'nin adı geçer. Ancak bunun Fâtih Sultan Mehmed tarafından yıktırılarak yerine, iki pâyenin dayandığı altı kubbeli harimli ve son cemaat yeri beş kubbeli olan bir cami yaptırdığı bilindiğine göre bu yapının bir kilise ile hiçbir ilgisi olamaz. Tarifinden anlaşıldığına göre Fâtih'in bu camii, İstanbul'da Karagümrük'teki Atik Ali Paşa (Zincirlikuyu) Camii'nin bir benzeri olmalıdır. Cami 1752 zelzelesinde yıkılmış ve bütünüyle ortadan kalkmıştır. Esası Bizans dönemine ait olmasına ihtimal verilen bir eser de şehrin dışındaki Yıldırım Camii'dir. XIV. yüzyılın sonlarında ve o yıllardaki yerleşme alanının oldukça uzağında inşa edilen bu cami, planında da açıkça görüldüğü gibi serbest haç biçiminde bir binanın temelleri ve belki de duvar kalıntıları üzerine oturtulmuştur. Haçın iki kolu arasına duvar çekilerek ocaklı birer tabhâne odası yapılmıştır. Böylece Yıldırım Camii, ilk Osmanlı döneminin "eski viraneleri şenlendirme" politikasına uyularak tabhâneli cami haline getirilmiştir. Halen mahalle camii olarak kullanılan binanın dış duvarları ve üst yapısı tamamen Türk inşaatıdır.

b) Tabhâneli Camiler. Genellikle imaret denilen tabhâneli camiler Edirne'de oldukça fazladır. Bunların başında, II. Murad tarafından 839 (1435-36) yılında yaptırılan ve mevlevîhâne olan Murâdiye Camii gelir. Beş bölümlü son cemaat yerini takip eden, kubbe ile örtülü bir avlu fikrini devam ettiren kubbeli mekândan sonra esas namaz yeri olan ikinci kubbeli mekân yer alır. Burası çok değerli çiniler ve kalem işi nakış ve yazılarla bezenmiştir. Birinci mekânın iki tarafında ise "âyende ve revende"nin misafir edilmesine mahsus kubbeli odalar bulunmaktadır. Aynı mimari düzen, II. Murad döneminde Sinâneddin Yûsuf Paşa'nın 832'de (1428-29) vakfettiği saray içine giden cadde üzerindeki Beylerbeyi Camii'nde de görülür. Burada eski avlu geleneğini sürdüren kubbeli kapalı avlu mekânını takip eden hâkim kısmı çok değişik ve zengin bir kubbe tonoz sistemiyle örtülmüş, ayrıca duvarları evvelce malakârî nakışlarla bezenmişti. Burada da iki yanda tabhâne odaları vardır. Uzun yıllar çok harap ve yan odaları ile mihrap

kısmı yıkılmış durumda kalan Beylerbeyi Camii 1960'lardan sonra restorasyonu yapılarak ihya edilmiştir. Külliye halinde olan bu eserin karşı taraftaki hamamı ile kurucusunun türbesi ise son derece harap halde durmaktadır.

Tabhâneli camilerden biri de Tunca'nın karşı kıyısında, Kapıkule yolu üstünde köprü başında bulunan Gazi Mihal Camii'dir. Kitâbesine göre 825 (1422) yılında yaptırılmıştır. Burada da beş bölümlü son cemaat yerinden geçilen kapalı avlu geleneğini sürdüren ilk mekân büyük bir kubbe ile örtülüdür. İkinci bölüm ise esas namaz mekânı olup bir beşik tonozla örtülmüştür. İki yandaki ocaklı tabhâneler kapalı avlu mekânı ile dışarıya bağlantılıdır. Minaresi ise 1752 zelzelesinden sonra yapılmıştır. Son zelzelede oldukça zarar gören cami, uzun yıllar içindeki mefruşat ve eşya kaldırılmadan öylece bırakılmış ve dolayısıyla soyulmuştur. Son zamanlarda tamirine başlanmıştır. Hazîresinde, 839'da (1435-36) ölen Gazi Mihaloğlu ile aynı aileden bazı kişilerin kabirleri bulunur. Bu tabhâneli cami bir aşhane-imaret, şimdi yıkılmış bir hamam ve bir de köprüden meydana gelen bir külliyenin merkeziydi.

Bu çeşit yapıların sonuncusu, şehrin doğu tarafında 844 (1440-41) yılında yaptırılan Mezid Bey veya Yeşilce İmareti'dir. Burada bir eksen üzerinde sekizgen kasnaklı kubbeli iki mekân vardır. Bunlardan ilki kapalı avlu geleneğini sürdüren bölümdür. Bu bölümün iki yanında yine kubbeli tabhâne odaları yer alır. Yeşilce adı bu camiye, evvelce içinin veya minaresinin çinilerle kaplı oluşundan dolayı verilmiştir. 1752 zelzelesinden ve Rus işgalinden sonra yapılan tamirlerde kapı ve pencere biçimleri değiştirilmiştir. Balkan Savaşı'nın ardından gelen bakımsızlık yıllarında Mezid Bey Camii tarlaların ortasında yıkılmaya bırakılmış bir harabe halinde idi. 1990-1991 yıllarında tamiri yapılarak ihya edilmiştir.

c) Büyük Selâtin Camileri. Edirne'nin bir Türk şehri hüviyetini kazanmaya başladığı sıralarda, Yıldırım Bayezid'in oğullarından Emîr Süleyman'ın kısa hükümdarlığı zamanında, 805 (1402-1403) yılında ulucami olarak büyük bir ibadet yeri yapımına başlanmış, onun arkasından iktidara geçen Mûsâ Çelebi tarafından buna devam edilmiş ve nihayet cami 816'da (1413) Çelebi Sultan Mehmed döneminde bitirilmiştir. Dokuz kubbeli kare

biçimindeki yapının yan kapısı üstünde bulunan kitâbesinden mimarının Konyalı Hacı Alâeddin, kalfasının da Ömer b. İbrâhim olduğu öğrenilmektedir. Eskicami olarak adlandırılan ve şehrin ortasında yer alan bu cami, Osmanlı dönemi Türk mimarisinin çok kubbeli ulucamiler tipinin bir örneği olup Filibe'de Murâdiye, Sofya'da Mahmud Paşa camileriyle benzerlik gösterir. Minare gövdelerinin üst kısımları 1752 yılından sonra şimdiki şekillerini almışlardır. Padişahlığı devrinde İstanbul'a hiç gitmeyen II. Ahmed'in kılıç kuşanma töreni bu camide yapılmıştır.

Edirne'nin ikinci büyük selâtin camii, şehrin ortasında yer alan, II. Murad'ın 841-851 (1437-1447) yılları arasında yaptırdığı Üç Şerefeli Cami'dir. Burada kubbeli, revaklı bir avlu, geniş bir son cemaat yeri ve avlunun dört köşesinde dört minare vardır. Türk yapı tarihinde birçok yeniliğin ilk defa bu eserde uygulandığı görülür. Fakat esas önemli yenilik, caminin enlemesine bir dikdörtgen biçiminde olan harim kısmındadır. Burada, ilk olarak Artuklular dönemi cami mimarisinde başlayarak Manisa Ulucamii'nde gelişen, harim mekânına büyük bir kubbenin hâkimiyeti düşüncesi daha kuvvetle kendini belli etmiştir. Üç Şerefeli Cami, İstanbul'un fethinden sonra hızla yeniliklere giden Türk mimarisinin gelişme zincirinin en önemli halkalarındandır (bk. ÜÇ ŞEREFELİ CAMİ).

Şehrin dışında Tunca kıyısında, II. Bayezid'in 889-893 (1484-1488) yılları arasında yaptırdığı büyük külliyenin de merkezini, iki yanında tabhâneleri olan tek kubbeli büyük bir cami teşkil eder. Böylece Beyazıt Camii, ilk Osmanlı döneminde çok yaygın olan tabhâneli camilerin İstanbul'daki Sultan Selim Camii ile selâtin camii tipinde uygulanmış iki örneğinden biridir. Geniş bir alanı kaplayan, medrese, dârüşşifâ, aşhane-imaret, çifte hamam ve bir de köprüden oluşan külliye Türk sanatında büyük selâtin külliyelerinin başında gelen eserlerdendir.

Edirne'yi taçlandıran Selimiye Camii ise Mimar Sinan'ın şaheseri olup II. Selim tarafından 976-982 (1568-1574) yılları arasında yaptırılmıştır. Burada harimde sekiz pâye binanın bütününe hâkim kubbeyi taşımaktadır. Dört köşedeki üçer şerefeli dört minare estetik bakımdan cami kitlesini sanki gökyüzüne yükselten unsurlardır. Bunlar öyle yerleştirilmiştir ki İstanbul'dan gelen ana sefer ve kervan yolunun çok uzak noktalarından bile sadece iki minare görülmekteydi. Ancak son yıllarda yolun biraz

kaydırılması yüzünden bu özellik bozulmuştur. Selimiye Camii'nin kıble tarafında, iki medresesiyle şehre inen yamaçta dış avlu duvarı boyunca uzanan ve camiden az sonra yapılan, üstü kapalı bir yolun iki tarafında sıralanan dükkânlardan ibaret bir çarşısı (arasta) vardır. Balkan Savaşı'nda işgalci askerlerin içinde tahribat yaptıkları Selimiye Camii'nin geri çekilirken Bulgarlar tarafından havaya uçurulması düşünülmüş ve son emir Bulgar Kralı Ferdinand'dan beklenmiş, ancak kral tarih karşısında böyle bir sorumluluğu yüklenemeyeceğini bildirmiştir (bk. SELİMİYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

d) Tek Kubbeli Camiler. Edirne'nin en parlak dönemi olan XV ve XVI. yüzyıllarda burada kare bir mekân üzerine tek kubbeden ibaret küçük ölçülerde çok sayıda cami yapılmıştır. Bunlardan bazılarının kubbeleri 1752 zelzelesinde çöktüğünden veya çatladığından üstleri ahşap çatı ile kapatılmak suretiyle tamir görmüştür. Bu tek kubbeli küçük camilerin yanlarında bodur gövdeli minareleri vardır. Bu minarelerin herhalde 1752 zelzelesinde kısmen yıkıldıkları, sonradan böyle kısa olarak yapıldıkları, alttaki kürsü ve pabuç kısımları ile gövdeleri arasındaki uyumsuzluktan anlaşılmaktadır. Küçük camilerin en eskisi ve sanat bakımından önemlisi, Gazi Mihal Köprüsü'nün şehir tarafındaki başında olan Şahmelek Paşa Camii'dir. 832 Ramazanında (Haziran 1429) açılan bu caminin duvarları fîrûze renginde çinilerle kaplanmıştır. Uzun yıllar bakımsız kaldığından bu çinilerin çoğu sökülmüştür. Kuşçu Doğan Ağa'nın vakfı olan 830 (1427) tarihli cami de bu grubun bir örneğidir. Saruca Paşa'nın 838'de (1434) inşa ettirdiği tek kubbeli küçük caminin ilgi çekici tarafı, Viyana bozgunu üzerine idam edilen Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ile Belgrad'da idam edilen Budin Beylerbeyi Melek İbrâhim Paşa'nın kesik başlarının Edirne'de padişaha gösterildikten sonra bu caminin hazîresine gömülmesidir. Şehâbeddin Paşa'nın 840'ta (1436-37) yaptırdığı küçük cami de tek kubbeli yapılardandır. Aynı mimari tipte olan 860 (1456) tarihli Selçuk Hatun Camii, kare harim üstünde tek kubbeli cami tipinin sahip olduğu klasik orantıların âhengini belli eden bir eserdir. I. Mehmed'in kızı Ayşe Hatun tarafından Muharrem 873'te (1468) vakfedilen cami de aynı tipte olmakla beraber dış mimarisindeki klasik üslûba aykırı nisbetsizlikler, bu binanın herhalde 1752 zelzelesinin arkasından değişikliğe uğradığını gösterir. II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed dönemi veziri Sadrazam Evliya Kasım Paşa'nın 883'te (1478) yaptırdığı sanat değeri çok yüksek cami

Tunca kıyısında bulunduğundan taşkınlarda su içinde kalmak suretiyle zarar görmektedir. Evvelce

mâmur bir çevreye sahip olan caminin ırmak kıyısında merdivenli sağlam bir rıhtımı, etrafında içinde Kasım Paşa'nın kabrinin de bulunduğu geniş bir hazîresi vardı. Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızı ve Fâtih'in zevcesi Sitti Şah Sultan adına 887'de (1482) yaptırılan cami ise klasik yapı sanatının bütün nisbetli âhengine sahip bir eserdir. Kıble duvarı önünde Sitti Şah Sultan'ın kabri bulunur.

Tek kubbeli camilerin yapımı XVI. yüzyılda da devam etmiştir. Bunların en büyüğü, 920'de (1514) Hekimbaşı Lârî Çelebi tarafından yaptırılan cami olup 1752'de kubbesi yıkılmış, üstü ahşap bir çatı ile örtülmüş, 1970'e doğru yapılan restorasyonda kubbe ihya edilmiştir. Evvelce camiyi üç taraftan bir revak sarıyordu. Kadı Bedreddin Efendi adına 936 (1529) yılında, herhalde oğulları Şeyhî Çelebi ve Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin tarafından inşa ettirilen cami de aslında tek kubbeli iken 1752'de kubbesi yıkıldığından üstü ahşap çatı ile örtülmüştür. Duvarları düzgün bir taş ve tuğla örgü tekniğinde, erken Osmanlı döneminde çok kullanılan bir usulde örülmüştür. Yine Tunca kıyısında ve taşkın bölgesinin içinde kalmış olan Süleymaniye Camii'nin Kanûnî Sultan Süleyman dönemi vezirlerinden Süleyman Paşa'nın hayratı olduğu kabul edilir. Bazıları ise bânisinin II. Bayezid'in vezirlerinden başka bir Süleyman Paşa olduğunu iddia etmişlerse de bu görüş pek inandırıcı bulunmamıştır. Cami 1752 zelzelesinde zarar görmüş, daha sonra tamir edilmiş olmakla beraber taşkınlarda su içinde kalması ve bakımsızlık yüzünden 1960 yılında restore edilmesine rağmen harap olmuştur. Dört sütuna dayanan üç kubbeli son cemaat yeri ve minaresi yıkılmıştır.

Aynı tarihlerde Mimar Sinan tarafından şehrin içinde, Sadrazam Mahmud Paşa'nın bir zâviyesinin yerinde onun adına tek kubbeli bir cami inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'nin yazdığına göre Süleyman Han Camii de denilen, fakat daha çok Taşlık Camii adıyla anılan bu önemli mimari eser 1940'lı yıllarda temellerine kadar yıktırılmıştır. 1961'de yalnız temel izleri görülebiliyordu. İstanbul yolu yakınında, Muharrem 967 (Ekim 1559) tarihli Hacı Süle b. Hacı Sinan Camii'nin de 1752'de kubbesi çökmüş, üstü ahşap bir çatı ile kapatılmıştır. Yukarıda adı geçen Kadı Bedreddin

Efendi’nin oğlu Edirne Kadısı Şeyhî Çelebi’nin 982’de (1574) yaptırdığı cami, taş ve tuğla şeritleri halinde örülen duvarları ve âhenkli nisbetleriyle küçük fakat güzel bir eser olarak tek kubbeli camilerin en başında gelir. Benzeri duvar tekniği ve başarılı nisbetler 985’te (1577) yapılan Yahyâ Bey Camii’nde de görülür. Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemlerinde defterdar olan Mustafa Paşa tarafından Mimar Sinan’a inşa ettirilen caminin de 1752 yılında kubbesi yıkılmış, sonraları üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülmüştür. Âhenkli mimari nisbetler bu eserde de belirlidir. Evliya Çelebi bu camiyi “bir kubbe-i azîmli, mevzun minareli, cemâat-i kesîreye mâlik” olarak tarif eder. İnce uzun gövdeli minaresi, Edirne’nin küçük camileri arasında gerçek ölçülerini koruyabilmiş tek örnek sayılabilir.

Bunların dışında kalan küçük camilerin çoğu yıktırılarak yok edilmiştir. Şeyh Şücâ, Balaban Paşa, Selçuk Sultan, Malkoç Bey, Fîrûz Paşa, Gülbahar Hatun, Hadım Fîrûz Ağa, Mevlânâ Veliyyüddin, Fazlullah Paşa, Yâkut Paşa, Semiz Ali Paşa, İhmal Paşa, Hacı İlyas cami ve mescidleri ortadan kaldırılanlardan birkaçıdır. Yalnız II. Bayezid dönemi sadrazamlarından Atik Ali Paşa’nın camii üstü açık halde duruyordu. Hepsi de XV ve XVI. yüzyıllarda inşa edilmiştir. Edirne’de sonraki yüzyıllarda önemli bir caminin yapıldığı tesbit edilmemektedir. Bu hususta tek istisna Dârülhadis Camii’dir. Esasen II. Murad tarafından 838’de (1435) yaptırılan bu bina plan bakımından İznik’teki Yeşilcami’ye benzer. Harime girişte, üç bölümlü bir mekân iki sütunla kubbeli esas namaz mekânından ayrılmıştır. Etrafını ise üç taraftan bir revak çeviriyordu. Hiçbir bakımdan bir medreseye benzemeyen bu bina bir camidir ve görüldüğü kadarıyla 1752’den sonra bugünkü şeklini almıştır. 1907’de çekilen fotoğrafına göre bugün hayli değişmiştir. Evvelce minare tarafındaki yan duvarında 1224 (1809) tarihli bir kitâbe ve Ahmed adında bir mimarın adı tesbit edilmiştir ki bu kayıt binada önemli değişikliklerin yapıldığı bir tarih sayılabilir. Bilinmeyen bir sebeple Dârülhadis olarak adlandırılan caminin kıble duvarı dışındaki hazîresinde biri duvar tekniğine göre XV. yüzyıla ait altı köşeli açık, ikincisi kapalı ve daha geç döneme ait sekizgen planlı kubbeli iki türbe vardır. Bunlarda II. Murad’ın bir oğlu ile II. Mustafa’nın ve III. Ahmed’in oğulları ve kızlarının gömülü olduğu söylenmektedir. Hânedana mensup bu kadar çok kişinin defnedildiği bu camiye niçin bu derecede ehemmiyet verildiği araştırılmaya değer bir husustur.

Tekke ve Dergâhlar. Evliya Çelebi Edirne tekkeleri hakkında bazı bilgiler vermektedir. En başta Hızır Dede Hünkâr Tekkesi'ni anarak bunun Seferşah ve Hızır dedeler tarafından Hıdırlık denilen yerde ünlü bir Bektaşî tekkesi olarak kurulduğunu bildirir. Fakat burada uygunsuz kişilerin toplandığının ihbar edilmesi üzerine 1051'de (1641) Sultan İbrâhim'in sadrazamı Kara Mustafa Paşa, esas binası Bizans çağında kurulmuş bir manastır olan ve Gazi Mihal oğulları tarafından çeşitli binalarla büyük bir âsitane haline getirilmiş bulunan bu tekke kompleksini yıktırmıştır. Ancak IV. Mehmed buranın güzelliğinden hoşlanıp yerine bir camiyle bir kasır inşasını emretmiş ve bunlar bir sene içinde yapılmıştır. Edirne'nin bir de ünlü Güreşçiler Tekkesi vardı. Bu tekke ahşap olup derviş odaları ve matbahı bulunmaktaydı. İçinde bir müze gibi çeşitli pehlivanlık alet ve avadanları bulunan tekkenin

Ali Paşa Çarşısı yakınında Balıkçılar Kapısı iç yüzünde olduğunu yine Evliya Çelebi bildirir.

XVII. yüzyılda, Zindan Kulesi dışında küçük bir tekke Şeyh Zindânî Tekkesi olarak anılıyor ve İstanbul'daki Baba Câfer sülâlesinden İstanbul'un fethine katılmış bir velînin türbesi etrafında kurulmuş bulunuyordu. Kurtbayırı denilen yerdeki çok geniş ve zengin tekke ise bir Kadirî dergâhı idi. Günümüze sadece türbe kısmı ulaşabilen zengin bir tekke de Şeyh Sezâî-yi Gülşenî tarafından tesis edilmişti. Ağaçpazarı yakınında Hacı Ömer Ağa ile Beylerbeyi Camii'ne komşu Şeyh Mestçizâde İbrâhim Efendi Tekkesi Halvetîler'e aitti. Üç Şerefeli Cami kapısı dibinde Müezzin Sultan Tekkesi küçük bir ziyaret yeriydi. Aynı caminin mihrabı tarafında ve yolun karşısında İshâkıler'in Ebû İshak Kâzerûnî Tekkesi bulunmaktadır. XVII. yüzyılda Ulucami'ye (Eskicami) komşu Taşkent Baba Tekkesi haraptı. Güzel bir bahçe içindeki Tütünsüz Baba Tekkesi ise Ağaçpazarı civarında bulunuyordu. Ayrıca Edirne'de Üçler-Yediler, Şütürablar, Karacaahmet Sultan tekkelerinin de bulunduğunu yine Evliya Çelebi haber verir.

Murâdiye adıyla tanınan cami de esasında mevlevîhâne olarak yapılmıştır. Fakat içinde bir kaza sonunda kan döküldüğünden camiye dönüştürülmüş, avlunun kuzey tarafına yeni bir mevlevîhâne yapılmıştır. Edirne gibi Osmanlı medeniyetinin en başta gelen beldesinde hemen her tarikatın

tekkesi vardı. Ancak bunların mimarilerine dair bilgi veren bir kaynak yoktur. Edirne hakkında oldukça ayrıntılı bir kitap yayımlamış olan O. Nuri Peremeci “tarihî ömürlerini yaşamış olan bu kapanmış, yıkılmış tekkeleri saymakla hiç uğraşmıyacağını” bildirerek bu konuyu inkılâpçı bir tavırla bağlamıştır. Bu sebeple Edirne tekkeleri, bunların tarihçelerini ve eğer bir şeyler kalmışsa mimarilerini inceleyecek bir araştırmacının himmetini beklemektedir.

Medreseler. Evliya Çelebi on iki kadar medresenin adını verir. Ahmed Bâdî Efendi de Riyâz-ı Belde-i Edirne adlı eserinde kırk altı medresenin adını bildirir. Bunlardan otuz bir tanesinin yerleri hakkında açıklama yapar, geri kalan on yedisinin yerleri ise eserin yazıldığı yıllarda (1889-1896) bilinmiyordu. Mimari bir varlık halinde bugüne ulaşan birkaç medresenin en başında, Üç Şerefeli Cami yanında bulunan, II. Murad’ın 841-851 (1437-1447) yılları arasında yaptırdığı Saatli Medrese ile Fâtih Sultan Mehmed’in inşa ettirdiği Peykler Medresesi gelir. Bu büyük medreseler itinalı bir işçilikle inşa edilmiştir. Peykler Medresesi’nin taçkapısı gösterişli bir ifadeye sahiptir. Avlunun etrafını on sekiz hücre sarar; ayrıca biri kapalı, diğeri eyvan halinde avluya açılan (yazlık) iki dershane-mescidi vardır. Mimari bütünlüğünü koruyan ve son yıllarda restore edilerek kurtarılan Beyazıt Medresesi büyük külliyenin bir parçası olup yapımı 893 (1488) yılına doğru bitirilmiştir. Külliyenin dârüşşifâsının dışında, ona komşu olan ve ortasında bir şadırvanlı avlu bulunan bu medrese kare biçimindedir. Kubbeli ve sütunlu bir revakın gerisinde on sekiz hücre sıralanır. Ortada girişin tam karşısında büyük kubbeli dershane-mescid yer almıştır.

Mimar Sinan’ın Selimiye Külliyesi’ne ait olarak yaptığı iki medrese caminin kıble duvarının önünde ve iki tarafında bulunmaktadır. Bunlardan soldaki, kare bir avlu etrafında pâyeli revakların gerisinde iki tarafta sıralanan on üç hücreden ve bir de dershane-mescidden oluşmuş bir dârülhadistir. İlgi çekici bir plan düşünülerek avlunun kuzey tarafına hücre konulmamış, dershane de caminin kıble duvarı önüne yerleştirilmiştir. Bunun simetriği olan Dârülkurrâ Medresesi aynı plan tertibine sahip olup küçük bir farkla köşedeki bir hücre pahlı olarak yapılmıştır. Dershaneler kare kitleleriyle medrese binasını aşarlar ve ona hâkim bir görünüşe sahiptirler. Edirne’nin diğer medreselerinin adlarını veren liste O. Nuri Peremeci’nin kitabında bulunmaktadır (Edirne Tarihi, s. 113-116).

Köprüler. Edirne'nin başlıca özelliklerinden biri de çok sayıdaki eski köprüleridir. Meriç üzerinde I. Murad tarafından ahşap bir köprü yaptırıldığı belirtilmektedir (Hoca Sâdeddin, I, 76); fakat esas önemli olanlar kâgir köprülerdir. Ayrıca Osmanlı dönemine ait olarak bazıları ahşap on iki kadar köprünün varlığı bilinir. Bunların en eskilerinden biri, Kapıkule'ye giden ana yol üzerinde Tunca'yı aşan Gazi Mihal Köprüsü'dür. Bu köprünün esasının Roma dönemine kadar indiği ve Bizans çağında da hizmet ettiği genellikle kabul edilir. Bu hususu destekleyen ipuçları köprünün bazı taşları üzerinde rastlanan Bizans işaretleridir. Ancak köprünün başında Gazi Mihaloğlu'nun cami, aile hazîresi ve hamamı bulunduğuna göre Gazi Mihaller'den Hızır Bey'in cami inşa ettirdiği yıllarda köprüyü de yeniden yaptırdığına ihtimal vermek yerinde olur. Köprü Türk döneminde önemli ölçüde değişikliğe uğramış ve tamirler görerek uzatılmıştır. Gazi Mihal Köprüsü'nün ucunda, onun devamını teşkil eden Yıldırım Köprüsü denilen dokuz kemerli bir ilâve vardır. Bu bölümün Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 951'de (1544-45) tamir edildiğini bildiren beş beyitlik kitâbesinin tarih beyti şöyledir: "Genc-i vâfir verip yine ol şeh/Cisr-i vîrânı eyledi ma'mûr, 951". Sonraları Sultan İbrâhim döneminde 1050'de (1640-41) Kemankeş Mustafa Paşa bu köprünün bütününü, Evliya Çelebi'nin ifadesiyle "kendi malından nice yüz kese sarfederek" tekrar tamir ettirmiştir. Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin beş beyitlik tarihinde köprünün kısmen yıkıldığı ve bundan dolayı ihya edildiği belirtilmiştir: "... İşitip cisr-i Mihâl'e kesr ü noksân erdiğin/Kesrini harc eyleyip noksânın itmâm eyledi/Oldu bu cisr-i sevâb-encâma târîh tamâm/Mustafâ Paşa bu âlî cisri ihkâm eyledi, 1050". Bu kitâbe, benzerlerinden çok değişik ve özenli biçimde yapılmış olan ve kendi başına bir mimari varlığı olan kitâbe köşkündedir.

1752 zelzelesinde tekrar zarar gördüğü anlaşılan köprü, Örfî Mahmud Ağa'nın tarihine göre 1171'de (1757-58) III. Mustafa tarafından tamir ettirilmiştir: "... Bu cisri yaptı Sultan Mustafâ'nın emr-i âlîsi, 1171". Köprü Doğu'yu Avrupa'ya bağlayan yol üstünde bulunduğundan 1318'de (1900) büyük ölçüde tamirine girişilerek II. Abdülhamid'in emri, Müşir Ârif Paşa'nın gayretiyle yeniden yapılırcasına restore edilerek Hamidiye Köprüsü adıyla 1321 (1903) yılında açılmıştır. Köprünün ilk bölümü 184 m. boyunda olup on altı gözlüdür. Bunu 457 m. uzunluğunda bir sed takip eder.

Yıldırım Köprüsü denilen 125 m. uzunluğundaki son bölümü ise dokuz gözlüdür. Burada, 1640-1641'de Kemankeş Mustafa Paşa'nın yaptırdığı tamir sırasında inşa edilmiş klasik üslûpta bir kitâbe ve dinlenme köşkü vardır. Geniş bir sivri kemerle köprü tabliyesine açılan bu köşkün arka tarafında daha küçük çifte kemer bulunur. Herhalde kitâbe köşkünün üzeri evvelce bir tonozla örtülü idi. Yeni İmaret Köprüsü olarak adlandırılanı şehrin oldukça uzağında olan Beyazıt Külliyesi'ni şehre bağlar (bk. BEYAZIT II CAMİİ ve KÜLLİYESİ). Köprü 126,55 m. uzunluğunda olup altı büyük gözle yanlarda küçük iki tahliye gözünden meydana gelmiştir. Rifat Osman Bey'in görüşüne göre bu köprü yakın semtler halkının camiye gitmesini kolaylaştırmak gayesiyle yapılmıştır. Sonraları bunu uzatma gereği duyulmuş ve II. Selim zamanında Yalnızgöz Köprüsü denilen bir ek inşa edilmiştir. Ancak iki köprü arasındaki arazi taşkınlarda bataklık haline geldiğinden 1070'te (1659-60) toprak kotu yükseltilerek buraya kemerli bir bölüm eklenmiştir.

Sarayiçi denilen yerde Edirne Sarayı'nın yapılması üzerine Lala Şâhin Paşa'nın oğlu Şehâbeddin Paşa burayı şehre bağlayan bir köprü ve bunun başına bir cami ile büyük bir hamam yaptırmıştır. Şehâbeddin Paşa veya Saraçhane Köprüsü olarak adlandırılan bu köprünün müzeye kaldırılmış olan Arapça kitâbesinde 855 (1451) yılı tesbit edilmiştir. İkinci kitâbesine göre ise 1113'te (1701-1702) II. Mustafa zamanında onarılmıştır: "... Fâika tekmîl olunca dediler târîhini/Eyledi ferman bu cisri yaptı Sultan Mustafâ, 1113". Uzunluğu 120 m., genişliği 5 m. olan bu köprünün sivri kemerli on gözü vardır. Düzenli bir şekilde işlenmiş kesme taşlardan yapılmış olup ortasında mihrap biçiminde bir kitâbe köşkü ile bunun karşısında mermer korkuluklu bir dinlenme sekisi vardır.

Sarayiçi'ni şehre bağlayan ikinci köprü Tunca üzerinde Fâtih Sultan Mehmed, Hasbahçe veya sarayın 1844'ten itibaren cephanelik oluşundan dolayı Cephanelik adlarıyla da anılan köprüdür. Adalet Kulesi'nin hemen başında bulunan bu köprü muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmış olup 34,20 m. uzunluğunda ve korkuluklarla birlikte 4,40 m. genişliğindedir. Ortada 8,20 m. açıklığında büyük sivri kemerli esas göz, yanlarda ise 6 m. açıklığında iki küçük göz bulunur. Tabliyesinin iki yanında kesme taştan korkuluklar vardır. Tunca üzerinde bir diğer köprü de Kanûnî Sultan Süleyman zamanında, herhalde üstlerindeki köşklerle Terazi

ve Adalet kulelerinin yapıldığı sırada 961’de (1554) inşa edilmiş olmalıdır. 60 m. kadar uzunlukta olan Kanûnî Sultan Süleyman Köprüsü’nün sivri kemerli, ortadaki ikisi geniş, yanlardakiler daha dar dört gözü mevcuttur. Tabliyenin iki tarafı kesme taş korkuluklarla sınırlanmıştır. Evvelce ortada bir kitâbe köşkünün bulunduğuna ihtimal verilmektedir. Nitekim burada da yine ortada Şehâbeddin Paşa Köprüsü’ndeki gibi bir dinlenme sekisi vardır.

Timurtaş (Demirtaş) semtine geçmekte kullanılan ahşap bir köprü, Başdefterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa tarafından 1016 (1607-1608) yılında kâgir olarak yeniden inşa edilmiştir. Rifat Osman Bey’in yazdığına göre bir ara köprünün üstünün değiştirilmesi tasarlanmış, fakat Mimar Kemâleddin Bey buna şiddetle karşı çıkmıştır. Ekmekçizâde Ahmed Paşa Köprüsü on kemerli olmakla beraber bunlardan bir kısmı toprağa gömülmüş, ayrıca bir bölümü de yıkıldığından burası beton bir parça ile yamanmıştır. Köprünün büyük kemer veya kemerlerinin aralarında, mahmuzların üstünde ve iki yanlarında sivri kemerli küçük gözler vardır. Köprünün ortasında temelden itibaren dışarı taşan bir çıkıntı üstünde, üç taraftan sivri kemerlerle dışa açılan bir kitâbe köşkü yer alır (bk. EKMEKÇİZÂDE AHMED PAŞA KÖPRÜSÜ).

Edirne’nin son köprüsü, Karaağaç yolu üzerinde bulunan ve çok eski bir ahşap köprünün yerinde yapılmış olan Meriç Köprüsü veya Yeniköprü’dür. II. Mahmud Edirne’yi ziyaretinde 1253’te (1837) bunun kâgir olarak yeniden yapılması için emir vermiş ve inşaata onun vefatından sonra devam edilerek 1263’te (1847) bitirilmiştir. Şair Zîver Bey’in yazdığı tarih kitâbesi Yunan işgali sırasında yok edilmiş ve ancak yeni bir hattat tarafından eski metin tekrar yazılarak 1966’da yerine konulmuştur. Yeniköprü on iki sivri kemerli olup mahmuzların aralarında klasik köprülerde olduğu gibi küçük boşaltma gözleri vardır. Bunların her biri bir mahmuzun üstünde yer almıştır. Köprünün ortasında eski geleneğe uyularak bir de kitâbe köşkü yapılmıştır. Ancak burası eskilerden çok değişik bir biçimdedir. Önde yabancı üslûpta kaideli ve başlıklı ikiz sütunlu çift destek, arkada ırmak tarafında üç tek sütun mevcuttur. İki yanda ve arkada bu sütunlar kemerleri taşır; önde ise üstü alınlıklı evvelce bir tuğra bulunan kitâbe yer alır. Köşkün üstü kubbelidir; tavanında fresko olarak manzara resimleri yapılmış olması da ayrı bir özelliktir.

Hamamlar. Evliya Çelebi Edirne'de Üç Şerefeli, Tahtakale, İbrâhim Paşa, Boyacılar, İshak Paşa, Selimiye, Murad Bey, Mezid Bey, Topkapı, Bayezid Han, Mihal Bey, Ağa, Kasım Paşa, Sultan Mehmed, Beylerbeyi, Ahî Çelebi, Kazasker, Kızlarağası ve Hünkâr Sarayı hamamlarını saydıktan sonra şehirde 3150 hânedan hamamının bulunduğunu bildirir ki bu sayının çok abartmalı olduğu açıkça bellidir. O. Nuri Peremeci ise on beş hamam hakkında kısa bilgi verdikten sonra bunlara Abdurrahman Hibrî Efendi'nin Enîsü'l-müsâmirîn'inden alarak kaybolmuş on sekiz hamamın da listesini eklemiştir. Rıfkı Melûl Meriç de on dokuzu hiçbir izi kalmamış olan otuz beş hamamın adını verir. Bunların arasında Kasım Paşa çifte hamamı 1314'te (1896-97) sahibi tarafından, emsalsiz bir yapı olduğu belirtilen Beyazıt Hamamı 1311'de (1893-94) Vakıflar tarafından yıktırılmış, ayrıca Makbul İbrâhim Paşa'nın

Ağa Hamamı, yerine Cizvitler'in hastahanesi yaptırılmak üzere ortadan kaldırılmıştır. Sadrazam Mahmud Paşa'nın 865'te (1461) yaptırdığı hamam da yıkılmıştır. Bunların arasında Çukur Hamam'ın da esasının Bizans yapısı olduğu söylenir. Edirne hamamlarına dair ciddi ve derin bir çalışma yapılmadığından bu hamamların mimari özellikleri ve planları yeterince bilinmemektedir. İlter Büyükdığan, Edirne'de bugün mevcut olan hamamların listesini şu şekilde tesbit etmiştir: Saray Hamamı, Gazi Mihal Hamamı, Beylerbeyi Hamamı, Yeniçeri Hamamı, Tahtakale Hamamı, Topkapı Hamamı, Mezid Bey Hamamı, İbrâhim Paşa Hamamı, Kum Kasrı Hamamı, Abdullah Hamamı, Tahmis (Boyacılar) Hamamı, Sokullu Mehmed Paşa Hamamı. Ancak bunların çoğu harabe halindedir.

En eski hamamların başında Selimiye Camii'nin kuzeydoğusunda bulunan Saray Hamamı gelir. Bunun evvelce bu çevrede yer alan ilk Edirne Sarayı'ndan kaldığı, daha sonra halka açıldığı söylenmektedir. Bir çifte hamam olan bu yapı harap durumdadır. İçinde eskiden çok zengin olduğu anlaşılan alçı kabartma süslerin izleri görülmektedir. Gazi Mihal Camii'nin evkafından olan ve aynı addaki köprünün başında bulunan çok büyük ölçüdeki çifte hamam da bugün yıkık durumdadır. Sarayiçi'ne giden ana yolun solunda, Beylerbeyi Yûsuf Paşa Camii'nin karşısında bulunan ve aynı adı taşıyan hamam ise caminin evkafındandır. Güzel bir mimarisi olduğu anlaşılan bu çifte hamam da bugün yarı yıkık bir harabe durumundadır. Henüz duran bölümlerinde, kubbelere geçişlerde son derece

zengin ve birbirinden değişik geçiş unsurları ile mukarnasların kullanıldığı görülür. Alaca Hamam da denilen Topkapı Hamamı'nın II. Murad tarafından 844'te (1440-41) yaptırıldığını bildiren Arapça kitâbesi müzede bulunmaktadır. Soyunma yerlerinin yalnız temel izi kaldığına göre bu kısımların ahşaptan olduğu anlaşılmaktadır. Bu çifte hamamın da geri kalan bölümleri yıkılmış ve yok olmaya mahkûm halde bırakılmıştır.

Edirne hamamları içinde, yine II. Murad'ın Dârülhadis Camii'ne vakıf olarak 838'de (1434-35) yaptırdığı Tahtakale Hamamı kâgir camekânlı bir çifte hamamdır. Son yıllarda restorasyonu yapılan ve şehrin merkezindeki Üç Şerefeli Cami karşısında olan Sokullu Mehmed Paşa Hamamı Mimar Sinan yapısı bir çifte hamamdır. XVI. yüzyıla ait olan bu güzel esere sonraları Taşhan denilen bir han bitiştirilmiştir. 1960'lı yıllarda meydanı genişletmek için bu hanın yıkılmasına girişilmiş, fakat faaliyetin durdurulması üzerine hanın hamam cephesine bitişik yıkıntısı da olduğu kadarı ile restore edildiğinden hamamın garip bir cephesi olmuştur. Taş ve tuğla şeritler halinde yapılan hamamın iki sütuna oturan üç kemerli zarif bir giriş revakı bulunduktan başka zengin mukarnaslı kavsaraya sahip bir kapısı vardır.

Edirne hamamları Osmanlı tarihinin ünlü kişilerinin vakıfları olarak yapılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde dört defa sadrazam olan İshak Paşa'nın XV. yüzyılın ikinci yarısında yaptırdığı Tahtalı Hamam'ın şimdi sadece duvar kalıntıları mevcuttur. Karaca Bey'in kızı ve İbrâhim Paşa'nın zevcesi Hundi Hatun'un 899 (1494) yılında düzenlediği vakfiye ile (zeyli 908/1502-1503 tarihli) vakfettiği Kazasker Hamamı da yok olmuştur. Bu dönemde Hekimbaşı olan Ahî Çelebi'nin Eskicami yakınında inşa ettirdiği tek hamam Oğlanlı Hamam adıyla tanınmıştı. Bunun sebebi, mermer kurnalardan birinin üstünde genç bir erkek başı kabartmasının bulunmasıydı. İlkçağ'a ait bir devşirme parça olduğu anlaşılan bu kabartma hamamın edebiyata geçmesine yol açmış, hatta tanınmış bir Alman Türkoloğunun bir makalesine konu olmuştur. Evliya Çelebi de, "Güya resim canlıdır, ne taraftan baksan güler gibi görünür" diyerek bu kurnadan bahseder. 845'te (1441-42) şehid düşen Mezid Bey'in evkafından olan hamam, klasik mimarinin orantılarına sahip güzel küçük bir tek hamamdı.

Çeşme ve Sebiller. Edirne'nin su ihtiyacını karşılamak üzere şehrin 40 km. kadar uzağındaki Sinanköy ve Taşlımüsellim'deki kaynaklardan su getirilmiş olduğu bilinmektedir. XVI. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılan bu tesisler sonraları başka yolların da eklenmesiyle daha zengin bir duruma getirilmiştir. II. Abdülhamid devrinde Edirne valisi olan Hacı İzzet Paşa'nın bu şebekeyi 1890 yılında tamir ettirdiğine dair bir kitâbe vardır.

R. Melûl Meriç, Edirne'de 190 kadar çeşmenin varlığından bahsederek bunlardan 123'ünün adlarını ve bulundukları semtleri verir. Bu listelere göre Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Edirne'nin imarına 1077'de (1666-67) büyük himmet göstererek çeşitli yerlerde on iki çeşme yaptırmıştır. Bunlardan Selimiye Camii önünde olanı, kesme taştan klasik üslûpta sade bir yapıya sahip bir meydan çeşmesidir. Üstü kiremit kaplı bir sakıfla örtülü olan çeşmenin bir cephesindeki sivri kemeri üstünde uzun manzum kitâbe yer alır. Bu kitâbede, "Akıttı Edirne şehrinde bir su" denildiğine göre Mustafa Paşa'nın ayrıca su getirtmiş olduğu tahmin edilmektedir. Sinan Ağa tarafından da 1080 (1669-70) yılında bir su yolu üzerinde kendi, eşi ve oğlu ile kızı adına dört çeşme yaptırılmıştır. Bunlardan Beyazıt Külliyesi avlusu dışında olanı, kare planlı üstü piramit biçiminde külâhlı klasik üslûpta bir meydan çeşmesidir. Cephelerinde sivri kemerler vardır; köşeleri ise sütunçe biçiminde işlenmiştir ve bir kemerin üstünde dört beyitlik kitâbesi bulunur.

Amcazâde Hüseyin Paşa, II. Mustafa zamanında Arabacılar Meydanı denilen yerde dört yüzlü büyük bir çeşme yaptırmıştı. Özel bir su yolundan beslenen, güzel ve süslü bir yapı olan bu meydan çeşmesi 1297 (1880) yılında bir Rum'a satılmış ve sahibi tarafından yıktırılmıştır. Edirne'de Amcazâde Hüseyin Paşa'nın daha başka çeşmeleri de vardır. Oral Onur'un Edirne kitâbeleri hakkındaki eserinde, yerinde veya binası yıktırıldıktan sonra müzeye taşınmış kırk dört kadar çeşme kitâbesinin fotoğrafları ve metinleri, ayrıca ortadan kalkmış çeşmelere ait yalnız metin kopyaları bulunan yirmi yedi kitâbe yayımlanmıştır.

Türk neo-klasik üslûbunda dört cepheli bir meydan çeşmesi Karaağaç'a giden yol kenarında, küçük tren istasyonu yanında bulunmaktadır. Dört cephesinde sivri kemerli çeşmeler olan, itinalı bir işçilikle yapılmış bu güzel

çeşmenin üstünü geniş saçaklı bir ahşap çatı örtmektedir. Evvelce eski askerî hastahanenin önünde iken 1971'de yeni bedesten önüne taşınan Muharrem 1334 (Kasım 1915) tarihli çeşmenin, Edirne'nin yaşadığı bir başka facianın tarihî bir

belgesi olarak ayrı bir yeri vardır. Bu çeşme kitâbesinde, 1911-1912 yıllarında koleradan 581, tifüsten 344 ve "hummâ-yi râcia"dan yetmiş iki kişinin, ayrıca üç hekimin de tifüsten "şehîden" vefat ettikleri ve bu çeşmenin şehidlere "bir vesîle-i rahmet olmak üzere" inşa edildiği bildirilmiştir.

Edirne'de bunların dışında on bir kadar sebil bulunmaktaydı. O. Nuri Peremeci bunlardan altısının durduğunu, diğerlerinin ise ortadan kalktığını yazar. R. Melûl Meriç de on üç sebilin adını verir. Bu sebillerden sade ve çok basit yapısı ile bu çeşit hayır binaları mimarisinin çok değişik örneklerinden biri, Yıldırım Camii yakınındaki 996 (1588) tarihinde Hasan b. Mustafa Çelebi ruhu için yapılan sebildir. 1971 yılında tamir edilen bu sebil mermer sövelerle çerçevelenmiş iki pencereden ibarettir.

Mezid Bey Hamamı yakınında olan Ekmekçizâde Ahmed Paşa Sebili 1009 (1600-1601) yılında yapılmıştır. Kemer alınlıklarının içleri rûmî kabartmalarla süslenerek iki cephede iki ayrı kitâbe bu bezemenin altına ve içine yerleştirilmiştir. Birinci kitâbede, sebilin üstünde bir kahvehane bulunduğunun belirtilmesi oldukça gariptir. Sebil üçüncü bir kitâbeden anlaşıldığına göre 1193'te (1779) bir Edirne mollası tarafından tamir ettirilmiştir. Oral Onur ayrıca, 1212 (1797-98) yılında Derviş Emin Baba'nın yaptırdığı, fakat yıkıldıkları için sadece kırık kitâbeleri müzede bulunan iki sebilin kitâbe metinlerini yayımlamıştır. Bunların tarih manzumeleri Edirneli şair Kesbî'ye aittir. Saraçhane Sebili'nin de mermer levhalar halinde beş parçadan ibaret kitâbeleri müzededir. Mimari özellikleri tesbit edilemeyen bu sebil R. Melûl Meriç'e göre 1285'te (1868-69) yıktırılmıştır. Yapı, kitâbesinden öğrenildiği kadarı ile II. Mahmud döneminde Edirne Valisi Esad Muhlis Paşa tarafından 1243'te (1827-28) ihya edilmiştir. Aynı valinin, yine eski bir sebilin yerinde 1262'de (1846) ihya ettirdiği sebil ise mimarisi bakımından fazla önemli değildir. Yalnız kitâbesinde, "Biri işte bu sebil ki harâb olmuş iken/Bende-i Muhlis üç def'adır eyler inşâ" denilmesi biraz gariptir. Üç Şerefeli Cami hazîresi

duvarında 1216’da (1801) Filibeli Çelebi Ağa tarafından oğlu Edhem’in ruhu için yaptırılmış bir sebil vardır. Aynı yerde Hekimbaşı Yûsuf Efendi adına 1106’da (1694-95) inşa edilmiş bir sebil daha bulunmaktadır. Eskicami’nin muvakkithânesi olan küçük yapının da esasında sebil olduğu söylenir. Kitâbesini yazan hattatın imzasının altındaki tarih 1195’tir (1781). 1242 (1826-27) tarihli kitâbe ise muvakkithâneye aittir.

Bedesten ve Çarşılar. Osmanlı şehirlerinin çoğunda olduğu gibi Edirne’de de ticaretin merkezini bir bedesten teşkil ediyordu. Eskicami’nin evkafı olarak I. Mehmed’in XV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaptırdığı bedesten bütün benzerlerinin en büyükleri arasında yer alır. Taş ve tuğla dizileri halinde yapılmış olup dikdörtgen planlıdır ve üstü iki sıra halinde on dört kubbe ile örtülmüştür. 1315’te (1897-98) Müşir Ârif Paşa’nın yardımıyla, son olarak da 1965’te tamir edilmiştir (bk. BEDESTEN). Evliya Çelebi Edirne’de “eski bedesten” denilen ikinci bir bedestenden de bahseder. 1063’te (1653) şehre geldiğinde bu bedestenin iki kubbesinin yıkılmış halde olduğunu belirttiğine göre 1752 zelzelesinden sonra daha da harap duruma girdiği düşünülebilir. I. Murad yapısı olduğuna ihtimal verilen bu bedesten XIX. yüzyıl ortalarında tamamen ortadan kalkmıştır.

Selimiye Camii yapıldıktan sonra buraya hem gelir hem de cemaat sağlamak gayesiyle caminin şehre bakan tarafında yaptırılan arasta ise Selimiye Külliyesi’nin bir parçası olarak tasarlanmıştır. Yani bu arasta sonradan eklenmiş değil Mimar Sinan’ın düşünüp cami bitirildikten sonra inşa edilen ve onunla bir bütün olan yapıdır. Arasta XVII. yüzyılda Haffaflar Çarşısı idi. 255 m. uzunluğunda olan bu çarşının içinde 124 dükkân bulunur. 1291’de (1874) Ârif Paşa’nın gayretiyle restore edilmiştir. Uzun yıllardır metrûk ve harap halde bulunan arasta yakın tarihlerde tamir edilip tekrar çarşı olarak açılmıştır.

Sadrazam Semiz Ali Paşa’nın 976’da (1568-69) yaptırdığı çarşı da esasında Ali Paşa’nın vakıflarına gelir sağlama düşüncesiyle inşa edilmiş bir arastadır (bk. ALİ PAŞA ÇARŞISI). Burası da üstü tonoz örtülü bir orta yolun iki yanında sıralanan tonozlu ve yola sivri kemerlerle açılan dükkân gözlerinden oluşmuştur. Selimiye’nin alt tarafında Yemişkapanı adı verilen büyük bir han vardı. II. Ahmed döneminde 1018 (1609-10) yılında yapılan bu han iki katlı, üst kat odaları kubbeli ve tonozlu, ortası avlulu ve eski

Edirne fotoğraflarında görülen büyük bir yapı idi. Bütünüyle yıkılıp ortadan kaldırılmıştır. Balkapanı, Unkapanı, Nahılhanı, Araplar (Esircihanı) hanları da bugün izleri kalmayacak şekilde yok olan eserlerdendir.

Kervansaray ve Hanlar. Edirne kervansarayları arasında en büyüğü ve mimari bakımdan en değerlisi Rüstem Paşa'nın Mimar Sinan'a yaptırdığı binadır. Bir orta avlu etrafında iki katlı revaklar ve bunların arkalarında sıralanan hücrelerden meydana gelmiştir. Avlunun ortasında genellikle diğer han ve kervansaraylarda olduğu gibi altında şadırvanın yer aldığı bir de mescid bulunuyordu. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda Edirne'nin işgalinde bu mescid yıkılmıştır. Rüstem Paşa Hanı çeşitli esnaf tarafından oldukça harap halde kullanılırken 1960'lı yıllarda büyük çapta bir restorasyondan sonra otele dönüştürülmüştür. Ancak restorasyon sırasında avludaki bu mescidin ihyası ihmal edilmiştir.

Gebze'deki büyük külliyesinden başka Edirne'de de çok sayıda vakıf eserleri olan Çoban Mustafa Paşa'nın 931 (1524-25) yılında yaptırdığı bina İkikapılı Han olarak adlandırılmıştır. Arapça kitâbesinde yapımı için 1.301.920 dirhem harcandığı belirtilen bu çok önemli tarihî eser maalesef 1935 yılı civarında belediye tarafından yıktırılmıştır. Edirne'nin mimari bakımdan en ilgi çekici kervansarayı hiç şüphe yok ki Ekmekçizâde Ahmed Paşa'nın yaptırdığı eserdir. Buna yanındaki camiden dolayı yanlış olarak Ayşekadın Hanı denilmiştir. Kapısı üstündeki uzun manzum kitâbeye göre Ahmed Paşa tarafından I. Ahmed'in isteği üzerine 1018'de (1609-10) yaptırılmıştır. Mimarının Sultan Ahmed Camii'ni de inşa eden Sedefkâr Mehmed Ağa olduğu ileri sürülür. Mimari özellikleri itibariyle bir bakıma Büyükçekmece'dekine benzer. Ancak bunun ortasında sekizgen biçiminde merkezî bir mekân vardır ve üstünün açık mı, kapalı

mı olduğu tartışma konusu olmuştur. İki yanlarda ise uzun ve üstleri çifte meyilli çatılarla örtülü mekânlar yer alır. Bu şekliyle Ahmed Paşa Hanı'nın yakın bir benzeri, şimdi Bulgaristan sınırları içinde kalmış olan Harmanlı yakınında bulunuyordu (bk. EKMEKÇİZÂDE AHMED PAŞA KERVANSARAYI).

Edirne'de mevcut birçok han değişik zamanlarda yıkılıp yerlerine çeşitli kamu binaları inşa edilmiştir. Meselâ Araplar Hanı yerine Askerî Rüşdiye,

Halil Paşa Hanı yerine Müşirlik Dairesi, Gümrük Hanı yerine Dâire-i Askeriyye, Hacı Alemüddin Hanı yerine telgrafhâne ve otel, Mezid Bey Hanı yerine Rumeli Oteli, Çubukçular Hanı yerine belediye bahçesi yapılmıştır.

Türbe ve Mezarlıklar. Edirneli Arapzâde İlmî Efendi kırk bir velî türbesinin adını verir. R. Melûl Meriç bu hususta, "Bu kırk bir türbeden başka Edirne'de cami, mescid ve tekke hazîrelerinde, müstakil kabristanlarda ve muhtelif yerlerde ruhaniyetlerinden istiâne edilen pek çok zevatın kubbeli, kubbesiz, kâgir, hımış ve ahşap türbeleri vardı. Ancak Hacı İzzet Paşa Türbesi'nin yapıldığı yıla kadar inşa edilmiş olan bu türbelerin yüzde doksan-doksan beşi bugün yoktur; bulundukları yerler ya arsadır, yahut üzerlerine yeni binalar inşa olunmuştur" diyerek bunun arkasından altmış iki türbede yatanların adlarını bildiren bir liste vermiştir. Edirne'nin eski kabristan arazileri ise özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında birçok şehirde olduğu gibi parsellenerek satılmış ve yerlerine binalar yapılmıştır. Edirne'nin tarihî bakımdan önemli ve mezar taşı sanatının güzel eserlerinden olan XV. yüzyıla ait kabirlerinden bir kısmı Gazi Mihal Bey Camii hazîresinde bulunmaktadır. Dârülhadis Camii hazîresinde 876'da (1471-72) ölen Karamanoğlu Mehmed Bey'in kabri, mihraplı baş ve ayak şâhidelerinden başka Selçuklu mezarları gibi bütün yüzeyleri girift bir hatla işlenmiş manzum yazılarla kaplanmış bir sandukaya sahiptir. I. Mehmed'in vezirlerinden Bayezid Paşa'nın, II. Murad'ın vezirleri Balaban Paşa ile Hasan Paşa'nın, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devirleri vezirlerinden Fazlullah Paşa ile Kasım Paşa'nın, Kıbrıs'ın fethinde yararlıkları olan Muzaffer Paşa'nın, 1072'de (1661-62) sefere çıkarken yolda ölen Tevkiî Mustafa Paşa'nın kabirleri buradadır. Viyana bozgunu üzerine Belgrad'da idam edilen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın kesik başı Saruca Paşa Camii hazîresine gömülmüştür. Şâhidesinde şu dörtlük yazılıdır: "Ser-i Serdâr-ı Ekrem Sadr-ı A'zam Mustafa Paşa/Edip rihlet civâr-ı evliyâda eyledi me'vâ/Kusuru yoğ iken sa'y ü gazâda min-vechi'n-nevâ/Şehîd ü hem saîd oldu ola firdevse ebed-süknâ, 1095". Budin Kalesi'ni kahramanca müdafaa eden, fakat bazı kişilerin hışmına uğrayan Melek İbrâhim Paşa da 1097'de (1685-86) idam edilmiş ve başı aynı yere Kara Mustafa Paşa'nın yanına gömülmüştür. Ancak her iki mezarın 1938'de yerleri değiştirilmiştir. 1694-1695 yılları arasında sadrazam olan ve idam edilen Sürmeli Ali Paşa'nın mezar taşı ise Kasım Paşa Camii hazîresinden çıkarılarak müzeye

konulmuştur. Üç Şerefeli Cami hazîresinde, 1105'te (1693-94) ölen Cizyedar Abdullah Paşa ile aynı yıl vefat eden Osman Paşa'nın, 1110'da (1698-99) ölen Bozoklu Mustafa Paşa'nın, 1198'de (1783-84) vefat eden Osman Paşa'nın, 1311'de (1893-94) ölen Mustafa Paşa'nın, yine aynı yıl ölen Âtıf Paşa'nın kabirleri vardır. Bu sonuncunun mezarı, XIX. yüzyılda benzerlerine çok rastlanan biçimde lahit kısmı Osmanlı arması ile süslü, baş şâhidesi ise sancak şeklinde mermerden yapılmıştır.

Kısa süre sadrazam olan Damad Mehmed Emin Paşa 1183'te (1769-70) idam edildiğinde Piyade Kışlası yanındaki camide bulunan türbeye gömülmüştür. 1198'de (1783-84) Edirne'de ölen Numan Paşa Eskicami civarında, 1253'te (1837) haksız şekilde idam edilen Pertev Paşa Seyyid Celâlî Türbesi'nin yanına gömülmüştür. Aynı yerde, Edirne valilerinden 1281'de (1864) ölen Süleyman Refet Paşa ile 1282'de (1865) vefat eden Mehmed Ârif Paşa'nın da mezarları bulunmaktadır. Yine Edirne valilerinden olup 1310'da (1892-93) ölen Ahmed İzzet Paşa'nın Üç Şerefeli Cami yanında bir türbesi vardır. Edirne mezarlıklarından parsellenerek satılanların metre kare olarak ölçüleri ve bunları satın alanların adları R. Melûl Meriç'in makalesinde bulunmaktadır (Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, 484-485). Bu büyük şehrin mezarlıklarında tarih veya sanat bakımından önemli birçok taşın câhil ve eski kültüre değer vermeyen idarecilerin elinde yok edildiği anlaşılmaktadır. Fakat Mimar Sinan'ın torunu Fatma Hanım için yaptırdığı, başka benzeri olmayan sanduka biçimindeki mezar nasılsa bu katliamdan kurtulmuştur. Yeniçeriliğin kaldırılması sırasında bilhassa İstanbul'da tahrip edilen yeniçeri mezar taşlarından pek çok sayıda üsküflü şâhide bulundukları yerlerden sökülerek Edirne Müzesi'ne konulmuştur.

Diğer Yapılar. XIX. yüzyıl içlerinde Edirne'de hükümet konağı, belediye, askerî daireler, mektep, askerî depolar, kışlalar, hastahaneler gibi Batı mimari üslûbunda binalar da inşa edilmiştir. Bunların arasında belediye binası dikkate değer. Eski Roma şehri surunun köşe kulelerinden biri, üstüne önce 1303'te (1886) ahşaptan, 1310'da (1892-93) kâgir olarak birkaç kat halinde ilâveler

yapılmak suretiyle saat kulesine dönüştürülmüştü. Bunlar da yine Batı üslûbunda idi. Bu ilâve katlar, son zelzelede çatladığı ileri sürülerek 1953'te

belediye tarafından dinamitle yıktırılmıştır. Edirne'de sanat bakımından yeni sayılacak önemli bir yapı, Karaağaç'ta Balkan Savaşı'ndan az önce yapımı tamamlanan tren istasyonudur. Mimar Kemâleddin Bey'in (ö. 1927) eseri olan Türk neo-klasiği üslûbundaki bu güzel bina uzun yıllar kullanılmamış, 1960'larda kısa süre için işletmeye açılmış, fakat daha sonra tekrar âtıl kalmış ve nihayet Trakya Üniversitesi'ne devredilerek kullanılmaya başlanmış ve kurtarılmıştır. Edirne Tren İstasyonu, klasik dönem Türk mimari organlarının modern çağın bir sanayi yapısına uygulanışının örneği olarak Türk sanat tarihinde yer alacak bir binadır.

BİBLİYOGRAFYA

Konunun genişliği sebebiyle bu bibliyografyada ancak belli başlı yayınlara yer verilmiştir.

Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 76; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, tür.yer.; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn fî târîhi Edirne, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2163; Ahmed Bâdî Efendi, Rîyâz-ı Belde-i Edirne, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2315/1-3; G. Sayger – A. Desarnod, Album d'un voyage en Turquie fait par ordre de S. M. l'Empereur Nikolas Ier en 1829 et en 1830, Paris, ts.; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949; Gündüz Özdeş, Edirne, İstanbul 1951; Ayverdi, Osmanlı Mimârîsi I, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mimârîsi II, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Mimârîsi IV, tür.yer.; Yüksel, Osmanlı Mimârı^si V, tür.yer.; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977; Edirne (haz. Kültür Bakanlığı), İstanbul 1993; Rıfkı Melûl Meriç, "Edirne'nin Tarihî ve Mimari Eserleri Hakkında", Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 439-536; Özkan Ertuğrul, "Edirne Yapıları", Théma Larousse, İstanbul 1994, s. 276-277.

Saray. Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957; Tahsin Öz, "Edirne Yenisarayı'nda Kazı ve Araştırmalar", Edirne:

Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 217-222; Sedat Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969-73, I-II tür.yer.; A. Süheyl Ünver, “Edirne Sarayında Hamamlar”, Yücel, sy. 26 (1937); a.mlf., “Edirne Sarayında Kum Kasrı”, Arkitekt, X, İstanbul 1940, s. 253-257.

Camiler. Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964 tür.yer.; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986; a.mlf., “Edirne’de Yıldırım Camii, TTK Belleten, XXVIII (1964), s. 419-438; Semavi Eyice, “Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devre Ait Eserler”, Edirne: Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 39-76 (kiliseden çevrilen camiler); a.mlf., “İlk Osmanlı Devrinde Dinî-İçtimaî Bir Müessese: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler”, İFM, XXIII (1962-63), s. 3-80; a.mlf., “Edirne’de Selimiye”, Sanat Dünyamız, sy. 17, İstanbul 1979, s. 10-17; Oral Onur, Edirne Minareleri, Edirne 1972; Ratıp Kazancıgil, Edirne İmaretleri, İstanbul 1991; C. Gurlitt, “Die Bauten Adrianopels”, OA, I (1910-11), s. 1-4, 51-60; Kemal Altan, “Selimiye Camii ve Manzumeleri”, Arkitekt, İstanbul 1937, s. 294-297; Beyhan Karamağaralı, “Edirne Eski Camiinin Kitabeleri ve Mimarimizdeki Yeri”, VD, IX (1971), s. 331-336.

Köprüler. Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 88, 107, 109, 115, 139, 170, 190; a.mlf., “Köprülerde Tarih Köşkleri”, STY, II (1966-68), s. 24-35; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 27, 77, 79, 105, 136, 159, 189, 197, 199; Rifat Osman, “Edirne Köprüleri-Eski Köprü”, Millî Mecmua, sy. 95, İstanbul 1927, s. 1533-1535; a.mlf., “Edirne-Sarayiçi Köprüleri”, a.e., sy. 97 (1927), s. 1562-1564; sy. 98, s. 1579; Muzaffer Erdoğan, “Edirne Köprüleri”, Karayolları Bülteni, sy. 158, Ankara 1963, s. 24-25; İsmet İlter, “EdirneYeni Köprü”, a.e., sy. 165 (1964), s. 41-42; a.mlf., “Edirne’de Gazi Mihal ve Yıldırım Köprüleri”, a.e., sy. 180 (1965), s. 16-17.

Ticaret Yapıları ve Hanlar. Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, tür.yer.; Turhan Dağlıoğlu, “Edirne’de Ayşe Kadın Hanı”, Ülkü-Halkevleri Dergisi, XII/67, Ankara 1938, s. 88-89; Ertan Çakır, “Edirne Rüstem Paşa Kervansarayı”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 129-144.

Hamamlar. Doğan Kuban, “Edirne’de Bazı İkinci Murat Çağı Hamamları Mukarnas Bezemeleri Üzerine Notlar”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı’ya Armağan, Ankara 1976, s. 447-459; Sabih Erken, “Edirne Hamamları”, VD, X (1973), s. 403-419; İlter Büyükdığan, “Edirne Hamamlarının Restitüsyon Sorunları”, STAD, sy. 10 (1991), s. 27-34.

Sivil Mimari. Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı, İstanbul 1984 tür.yer.; Rifat Osman, Edirne Evleri (içinde: “Dr. Rifat Osman’a Göre Edirne Evleri ve Konakları”, haz. A. Süheyl Ünver), İstanbul, ts.; a.mlf., “Edirne Âbideleri, Edirne Türk Evleri”, Millî Mecmua, sy. 78 (1927), s. 1580; Halûk Şehsuvaroğlu, “Edirne’de Sivil Mimarimiz”, TTOK Belleteni, sy. 228 (1961), s. 15-16; Süheyl Ünver, “Edirne’de Mimarî Eserlerimizdeki Tabii Çiçek Süslemeleri Hakkında”, VD, V (1962), s. 15-18; a.mlf., “Türk Sanat Tarihinde Edirnekârî Lâke İşleri ve Sanatkârları”, a.e., VI (1965), s. 15-20; Sebahattin Türkoğlu, “Edirne Müzesindeki Edirnekârî Ağaç İşlemeleri”, Türk Etnografya Dergisi, X (1967), s. 67-74.

Diğer Eserler. Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981, s. 257-264 (Edirne garı); Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, tür.yer.; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, “Edirne Mezarları”, Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 3, Ankara 1936, s. 163-192; Semavi Eyice, “Edirne Saat Kulesi ve Üzerindeki Bizans Kitabesi”, GDAAD, VIII-IX (1980), s. 1-22.

Semavi Eyice

EDİRNE ANTLAŞMASI

1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sonunda 14 Eylül 1829 tarihinde imzalanan antlaşma.

Edirne Antlaşması ile sonuçlanan Osmanlı-Rus savaşının başlangıcı, 1821 Mora ayaklanması sonrası meydana gelen olaylarla yakından ilgilidir. Rumlar'ın ilân ettikleri bağımsızlığı destekleyen İngiltere, Fransa ve Rusya'nın müdahaleleri neticesinde bir Avrupa meselesi haline dönüşen bu ayaklanmanın ardından Rusya, Akkirman Antlaşması ile (7 Ekim 1826) Eflak-Boğdan ve Sırbistan imtiyazlarının genişletilmesini Osmanlılar'a kabul ettirmişti. Ayrıca bu üç devlet Bâbıâli'ye bir nota vererek Yunanistan'ın Osmanlılar'a tâbi fakat iç işlerinde bağımsız bir devlet olmasını istemişler, teklifleri reddedilince ortak donanmalarıyla Navarin'deki Osmanlı gemilerini batırmışlardı (20 Ekim 1827). Kendilerinden tazminat istenince de İstanbul'daki elçilerini geri çekmişler, Rusya ise Bâbıâli'nin yayımladığı bildiriyi bahane ederek savaş açmıştı (26 Nisan 1828).

Balkanlar'da ve Kafkaslar'da saldırıya geçen Ruslar Boğdan'a girdikleri gibi Anapa Kalesi'ni de kuşattılar. Bunun üzerine Bâb-ı Meşîhat'ta toplanan umumi mecliste Haremeyn müfettişi Keçecizâde İzzet Molla Rusya ile anlaşmayı önerdiyse de bu görüş kabul edilmeyerek harp ilânına karar verildi. Bu arada Ruslar Tuna'yı aşarak İbrâil'i almışlar, Anapa, Kars ve Ahıska'yı ele geçirmişlerdi. Savaş aleyhindeki lâyihasını II. Mahmud'a sunan İzzet Molla ise Sivas'a sürülmüş, barış isteyen Şark seraskeri Galib Paşa da Gelibolu'ya gönderilmişti. Öte yandan tam bağımsız bir Yunan devleti kurulması için üçlü yeni bir protokol imzalayan Rusya yeniden harekâta girişmiş, Silistre'yi ele geçiren General Diebitch Edirne'ye doğru ilerlemeye başlamış, doğuda Erzurum'u ve Faş'ı (Poti) alan Rus birlikleri Bayburt önlerine kadar gelmişlerdi. Fakat bu ilerleyiş iki cephede savaşan Rusya için kolay olmamış, arkalarının kesilmesinden korkan ve salgın hastalıklarda büyük kayıplara uğrayan Ruslar barış isteme gereğini duymuşlardı. Çar Nikola'nın ara buluculuğunu istediği Prusya Kralı Friedrich Wilhelm'in gönderdiği General Müffling'le yapılan

görüşmelerden sonra toplanan "umumi meşveret"te Reîsülküttâb Pertev Efendi'nin aleyhte bulunmasına

rağmen Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'nin teklifiyle barış yapılmasına karar verildi. Bu arada İngiltere ile Fransa da devreye girmişlerdi.

Bu sırada Edirne önündeki Rus kuvvetleri herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan şehre girmişler (22 Ağustos 1829), Kırklareli ile Lüleburgaz'ı da işgal etmişlerdi. Rus gemileri İstanbul Boğazı'na saldırırken Ege'deki bir filo da Çanakkale Boğazı'nı abluka etmişti. Bu durumda İstanbul'un savunulması için bazı tedbirler alınmaya çalışılmış, barış görüşmelerinin başlayabilmesi için Başdefterdar Mehmed Sâdık ile Anadolu Kazaskeri Abdülkadir efendiler temsilci olarak seçilmişlerdi.

Osmanlı delegeleri, yanlarında ara bulucu Prusya'nın bir temsilcisi olduğu halde 28 Ağustos'ta Edirne'ye gittiler. Barışa esas olacak Rus teklifleri 31 Ağustos'ta kendilerine verildi. Ruslar Yunanistan'ın bağımsızlığı, Sırbistan ile Eflak-Boğdan imtiyazlarının genişletilmesi dışında çok ağır bir tazminat ödenmesini ve bu çerçevede Anadolu'da bazı kalelerin kendilerine bırakılmasını istiyorlardı. Asıl görüşmelere 3 Eylül'de Orta Saray'daki Bostancı dairesinde başlandı. Rus delegeleri Kont Alexis Orloff ile Friedrich Pahlen tekliflerinde ısrar ederek ayın on üçüne kadar bunlar kabul edilmezse ileri harekâta geçecekleri tehdidinde bulundular. Bunun üzerine İstanbul'da düzenlenen şûrâ meclisinde barış yapmaktan başka çare olmadığına karar verildi. 12 Eylül'deki görüşmelerde Osmanlı delegeleri, ticaret tazminatı konusundaki küçük bir değişiklik dışında Rus tekliflerini hafifletmede sonuç alamadılar. Böylece son şeklini alan metinler 15 Rebîülevvel 1245 (14 Eylül 1829) Pazartesi günü imza edildi. Osmanlı hükümeti antlaşmanın imzalandığını Prusya elçisinin barış müjdesinden öğrenmişti. Bayburt önlerindeki Rus karargâhında da barış dolayısıyla 101 pâre top atılmıştı.

Edirne Antlaşması, asıl antlaşma metniyle ona ekli bir "sözleşme" ve bir "senet"ten oluşmaktaydı. On altı maddelik olup "ebedî sulh"tan söz eden antlaşmaya göre Rumeli'deki Osmanlı-Rus sınırı Prut ve Tuna nehirleri boyunca Hızırilyas Boğazı'nda Karadeniz'e ulaşıyor, Tuna'nın kolları

arasındaki Yılan (Serpents) adaları Ruslar'da kalıyordu. Ancak burada karantina dışında herhangi bir istihkâm yapılmayacaktı. Nehrin Osmanlılar'a ait sağ sahili de iskân edilmeyecekti. Osmanlı İmparatorluğu, Rusya'nın Erivan ve Nahcıvan hanlıklarını kendi topraklarına katmış olmasını tanıyordu. Doğu sınırı, Guriel eyaleti güneyinden başlayarak İmre (İmereti) üzerinden Ahıska ve Kars eyaletlerinin Gürcistan'la birleştikleri yere kadar uzanacaktı. Böylece Ahıska ve Ahılkelek Ruslar'da kalıyordu (md. 2-4). Eflak-Boğdan müstakil idareye kavuşturuluyor ve Rusya onların refahlarına kefil kılınıyordu (md. 5). Ekli senede göre voyvodalar yerli Boyarlar'ca seçilecek, görevleri ömür boyu sürecekti. Ancak kendileri istifa edebilecekleri gibi suçları görüldüğünde Bâbıâli'ce görevden alınabileceklerdi. Tuna'nın sol sahiline yakın adalarla müslümanların oturdukları yerler Eflak-Boğdan'a ait olacaktı. Bu iki ülke halkı, Ruslar'ın tamamen çekilmesini takip eden iki yıl boyunca bütün vergilerden muaf tutulacaktı. Osmanlı Devleti Akkirman Antlaşması'nın Sırbistan'a ilişkin hükümlerini uygulamayı kabul ediyordu. Ayrıca Sırbistan'dan ayrılmış olan altı nahiyeyi de geri verecekti (md. 6). Boğazlar, Rus ticaret gemilerine ve Osmanlılar'la savaş halinde bulunmayan devletlerin Rus limanlarına giden ticaret gemilerine açık olacaktı (md. 7). Rus tüccarlarının 1806 savaşındaki zararlarına karşılık olarak on sekiz ay içinde ve dört taksitte 1.500.000 Macar altını ödenecekti. Savaş tazminatına gelince, bu tazminat Anadolu'da Rusya'ya bırakılan ve dördüncü maddede belirtilen Ahıska, Ahılkelek, Anapa, Poti gibi kalelerle 10.000.000 Macar altını olarak tesbit edilmişti (md. 9). Osmanlı Devleti, Yunanistan hakkında üç devletin yaptığı anlaşmaları yani Yunanistan'ın bağımsızlığını kabul ediyordu (md. 10). Ruslar, ticaret tazminatının ilk taksidi olan 100.000 altın ödendikten, Eflak'a katılacak Yerköy Kalesi teslim edildikten ve antlaşmanın tasdikli nüshaları değiştirildikten bir ay sonra Edirne, Kırklareli ve Lüleburgaz'dan çekileceklerdi. Eflak-Boğdan dışındaki yerlerden çekilmeleri işi ticaret tazminatı ödendiğinde tamamlanacaktı. Eflak-Boğdan ile Silistre, savaş tazminatı ödemeleri bitinceye kadar rehin olarak Ruslar'da kalacaktı. Anadolu yakasındaki yerlerden çekilmeleri ise tasdiknâmelerin değiştirilmesinden üç ay sonra başlayacak ve beş ayda tamamlanacaktı (md. 11 ve ek sözleşme). Antlaşmanın onaylı nüshalarının en geç altı hafta içinde değiştirilmesi de öngörülmüştü.

Edirne Antlaşması, Rus ilerleyişini önleyemeyen Osmanlı

İmparatorluğu’nun diplomaside de başarı elde edemeyerek galibin dikte ettiği şartları kabul etmek zorunda kaldığını göstermektedir. Ödemeyi kabullendiği 11.500.000 Macar altını, hazinesinin altından kalkamayacağı çok ağır bir yüktü. Ruslar, 26 Nisan 1830’da imzalanan bir senetle bunu 8 milyon Felemenk altınına indirmişler, Osmanlılar’ın Yunanistan’ın tam bağımsızlığını kabul etmesi şartıyla 1 milyondan daha vazgeçmişlerdi. Nihayet 1834 Ocağında savaş tazminatı 5 milyona, yıllık taksitler de 500.000’e indirildi. Bunun dışında, Ruslar’ın Eflak-Boğdan’dan çekilmeleri tazminatın ödenmesine bağlandığından çekilme işi 1834’te gerçekleşebildi. Silistre’den çekilmelerine ilişkin sözleşme ise ancak 8 Nisan 1836’da imzalanabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî, Târih, I, 212-224, 291 vd.; II, 98-133; H. Moltke, The Russians in Bulgaria and Rumelia in 1828 and 1829, London 1854, bk. İndeks; Gabriel Efendi Noradounghian, Recueil d’actes internationaux de l’Empire Ottoman, Paris 1897, II, 55, 166, 174, 177, 182, 191, 197 vd.; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 117, 119 vd.; S. Goryanow, Devleti Osmâniyye ve Rusya Siyaseti (trc. Macar İskender – Ali Reşâd), İstanbul 1331, tür.yer.; Ahmed Muhtar, 1244-1245 (1828-1829) Türkiye-Rusya Seferi ve Edirne Muahedesi, Ankara 1928, I-II; J. Brown, Bir Milletin Bir İmparatorlukla Savaşı: 1828-1829 Türk-Rus Harbi (trc. Ali Rıza Seyfi), İstanbul 1940; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 117-122; Cemal Tukin, Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Boğazlar Meselesi, İstanbul 1947, bk. İndeks; Yorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, V, 350-355; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 279-292; Danişmend, Kronoloji, IV, 114-115; S. Shaw – E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 59-61; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve Rusya, Ankara 1990, s. 53-59; Muâhedât Mecmuası, IV, İstanbul 1294, s. 48, 58 vd., 65, 69 vd., 87, 93; Şerafettin Turan, “1829 Edirne Antlaşması”, DTCFD, IX/1-2 (1951), s. 111-151; TA, XIV, 354-355.

Şerafettin Turan

EDİRNE ARKEOLOJİ ve ETNOGRAFYA MÜZESİ

1971 yılında Selimiye Camii'nin doğusunda inşaatı tamamlanan yapı, eski müzeden buraya taşınan (bk. EDİRNE TÜRK ve İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ) arkeolojik eserlerin yanı sıra etnografik malzemeyi de barındırmasından dolayı Arkeoloji ve Etnografya Müzesi adıyla hizmete girmiştir. Bahçe içinde yer alan müzenin büyük salonu ile bir galerisinde etnografik eserler, küçük bir salonunda el

sanatları ürünleri, bir diğer galerisiyle bir salonu ve bahçesinde arkeolojik eserler sergilenmektedir. Tarih öncesi dönemlerden başlayarak toplanan arkeolojik eserler arasında balık, fil, at, gergedan fosilleri, dolmen ve menhirler, tören ve mutfak kapları, figürler, takılar, lahitler, sunaklar ve steller ile değişik devirlere ait 6000 kadar sikke bulunmaktadır. Bu eserler genellikle kazılardan ve yurt dışına kaçırılırken yakalandıkları gümrük kapılarından getirilmiştir.

Etnografik eserlerin çoğunluğunu Edirne saraylarından intikal eden eşya oluşturmaktadır. Salonun en önemli kısmı, sünnet ve gelin yatağı ile Edirne evi odasının teşhir edildiği köşedir. Bu mekânda XVIII-XIX. yüzyıllara ait edirnekârî sanatının en güzel örneklerinden olan yüklük ve dolap kapakları, sini altlıkları, mankenlere giydirilmiş sünnet çocuğu, Edirne gelini ve saray etkisinde kalmış Edirneli hanım kıyafetleri, altın pulla işlenmiş kahve stil örtüsü ve zarflı kahve fincanları, mercan saplı, mineli bağa kaşıklar, tombak eserler, Beykoz işi cam eşya, gümüşten yapılmış buhurdan, gülâbdan, nargile takımı gibi nâdide eserler sergilenmektedir.

Vitrinlerde yine mankenlere giydirilmiş erkek ve kadın kıyafetleri yer almakta, Türk kadınının günlük hayatını aksettiren oturma odası ve hamam hücresi şeklinde düzenlenmiş köşelerde son yüzyıl Osmanlı kültürünü yansıtan oymalı ahşap beşik, pirinç mangal, kozadan ve kâğıttan yapılmış resimliklerle sim işlemeli havlular ve yüksek nalınlar, birinci sınıf işçilik gösteren sim işlemeli yağlık, peşkir ve uçkurlar, söz ve nişan bohçaları, iğne

ve tığ oyalarından yapılmış saat, mühür ve tütün keseleri, oyalı yemeniler ve giyim eşyasının yanı sıra çeşitli yöresel gümüş ve altın takılar sergilenmektedir. Küçük salonda eski Edirne el sanatlarından ve tarım aletlerinden örnekler bulunmakta, burada ayrıca halen devam eden süpürgecilik, mis sabunculuğu, saraçlık, dokumacılık, çömlekçilik gibi el sanatlarından örnekler de tanıtılmaktadır. Müzenin etnografya bölümünde teşhir edilen eserlerin toplam sayısı 1300'dür.

BİBLİYOGRAFYA

A. Müfid Mansel, Trakyanın Kültür ve Tarihi, İstanbul 1938, tür.yer.; Ş. A. Kansu, "Edirne'nin Tarih Öncesine Ait Araştırmaları", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 16-19; Semavi Eyice, "Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devre Ait Eserler", a.e., s. 67-76; Edirne İl Yıllığı (1967), s. 129; Zafer Taşlıklıoğlu, Trakya'da Epigrafya Araştırmaları, İstanbul 1971, s. 1749, 67-68; Edirne İl Yıllığı (1973), s. 124; YA, IV, 2457.

Ülkü Çakan

EDİRNE SARAYI

(bk. EDİRNE; SARÂY-ı CEDÎD)

EDİRNE TÜRK ve İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ

Edirne'de ilk müze, Atatürk'ün emriyle 1925 yılında Selimiye Külliyesi'nin Dârülkurrâ Medresesi'nde açılmıştır. Daha sonra bu binanın ihtiyacı karşılayamaz hale gelmesi üzerine etnografik eşya aynı külliyenin Dârüttedris Medresesi'ne nakledilerek burası 25 Kasım 1936 günü Etnografya Müzesi adıyla faaliyete geçirilmiş, 1949'da da Dârülkurrâ'daki eski müze kapatılmıştır. Etnografya Müzesi'nin de zamanla sayıları artan eserlere dar gelmesi üzerine arkeoloji ve etnografya seksiyonları 1971 yılında inşa edilen yeni müze binasına taşınmış ve medrese yalnız İslâmî eserlere göre tanzim edilerek Türk ve İslâm Eserleri Müzesi adıyla hizmete sokulmuştur.

Eserler, kare planlı bir orta avlunun etrafındaki galeri üzerine dizilmiş on dokuz odanın on dördünde sergilenmektedir (diğerleri depo ve bürodur). Galeri boyunca eski yapılardan getirilmiş kitâbeler, ahşap tavan göbekleri ve Edirne Sarayı'na ait tuğralı mermer levhalar, orta avluda da Osmanlı hat sanatının en güzel örneklerinden olan bir kısmı yeniçerilere ait XVIII ve XIX. yüzyıl mezar taşları yer almaktadır. İçlerinde sadece birer niş bulunan odalardan farklı biçimde mihraplı, ocaklı ve yüksek kubbeli bir mekân olan büyük salonda (dershane) Edirne'deki kapatılan tekkelerden toplanan, XVI-XIX. yüzyılların ünlü hattatları tarafından yazılmış levhalar, Kur'ân-ı Kerîm'ler ve çeşitli tarikatlara ait dinî eşya sergilenmektedir. II. Beyazıt Külliyesi'nden gelen geçme tekniğiyle yapılmış oyma ve kakmalarla süslenmiş iki kapı kanadı salonun en görkemli eseridir. Bir odada kavukluk, sandık ve sini altlığı gibi edirnekârî ahşap eşya, bir başka odada maden ve ahşap mutfak eşyası, bir diğerinde de sedef kakmalı koltuk kanepe takımı ve kristal aynası ile eski bir Edirne evinin misafir odası sergilenmektedir. Edirne Sarayı kazılarından çıkan çini panolar ve tabaklar yine ayrı bir odada teşhir edilmektedir. Şehrin kara günlerini aksettiren Balkan Harbi odasında kanlı sancakla muhasara sırasında halkın yediği süpürge otu

tohumundan yapılmış ekmek ibret verici bir tablo oluşturur. Silâh odasında XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar kıymetli ustaların elinden çıkmış altın yaldız süslemeli yay, arbalet (kundaklı yay), kolçak ve miğferler, ayrıca mankenlerle canlandırılan yeniçeriler tanıtılmaktadır.

Türk kadınının ince duygularını aksettiren nâdide iğne oyası ve diğer işlemelerle Anadolu ve Trakya'dan derlenmiş yün çoraplar da ilgi toplayan eserler arasındadır. Müzenin dikkat çekici köşelerinden biri de Kırkpınar güreşlerinde başpehlivanlık kazanmış ve dünya şampiyonu olmuş Koca Yusuf, Adalı Halil ve diğer pehlivanlara ait fotoğrafların sergilendiği odadır. Burada mankenlerle bir Kırkpınar ağası ve bir güreşçi tanıtılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1982, s. 184-185; Mehmet Önder, The Museums of Turkey, Ankara 1983, s. 66; Nezih Başgelen, Edirne Müzesi Rehberi, İstanbul 1984, s. 9-17; İbrahim Nureddin, "Edirne'de Türk Eserleri ve Müze", HM, sy. 145 (1929), s. 6-7; M. Batur, "Edirne Müzeleri", Bilgi, X/115, İstanbul 1956, s. 16-17; Z. F. Fındıkoğlu, "Edirne Müzesi", TY, sy. 261 (1956), s. 277-278; A. Halil, "Edirne Müzesini Ziyaret", TTOK Belleteni, sy. 173 (1956), s. 16-17; YA, IV, 2457.

Hüseyin Akıllı

EDİRNE VAK‘ASI

1703 yılında çıkan, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ölümü, II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve yerine III. Ahmed'in cülûsu ile sonuçlanan ayaklanma.

Viyana bozgunundan sonra Osmanlılar'ın içine düştüğü siyasî, iktisadî ve sosyal bunalımın da tesiriyle meydana gelen bu olayın görünür sebebini, devrin padişahı II. Mustafa üzerinde büyük nüfuzu olan Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin devlet işlerine müdahalesi teşkil eder. Özellikle terfi bekleyen devlet görevlilerinin, yüksek dereceli kadroların şeyhülislâmın adamları tarafından tutulması yüzünden bir türlü yükselememeleri, Feyzullah Efendi'ye karşı bir muhalefet grubunun oluşmasına yol açmıştı. Bu muhalif grubun başında, uzun süredir ikinci vezirlikte bekleyen, fakat sadrazam olamayan Moralı Damad Hasan Paşa ile Söhraplı Ahmed Paşa, Firarî Hasan Paşa ve yeniçeri ağası Çalık Ahmed Ağa bulunuyordu. İsyanın mânevî destekçileri de yine kadrosuzluk yüzünden yıllardır terfi edemeyen ulemâ zümresiydi. Gerçekten İstanbul kadılığı ile Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri Feyzullah Efendi'nin oğulları tarafından işgal edilmiş olduğundan terfi ve tayinler yapılamıyor, bu da yüksek dereceli ulemâ arasında büyük bir hoşnutsuzluğa ve tepkiye sebep oluyordu. Feyzullah Efendi'nin ayrıca Dârüssaâde ağalığı, silâhdarlık, Edirne bostancıbaşılığı gibi yüksek saray görevlerine kendi adamlarını yerleştirip padişah üzerindeki nüfuzunu arttırması saray çevresini de huzursuz etmişti.

O sırada Sultan II. Mustafa'nın Edirne ve civarında avla meşgul olması, uzun süreden beri devlet merkezinin Edirne'ye kayması, iktisadî bunalımın da etkisiyle esnafın ve İstanbul halkının birçoğunun idareden memnun olmayanlar zümresine katılmasına yol açtığı gibi Kapıkulu Ocağı mensuplarını da oldukça etkilemişti. Padişaha karşı ilk hareket, 1702 yılında Şehzade Ahmed'i (III. Ahmed) tahta çıkarmaya yönelik olarak Vezîriâzam Amcazâde Hüseyin Paşa'nın akrabası olan mîrâhûr-ı evvel Kıblelizâde Ali Bey'den geldi. Fakat bu hareket başarıya ulaşmadığı gibi Ali Bey de öldürüldü. Bu olay Amcazâde Hüseyin Paşa'nın hastalanmasına ve görevinden istifa etmesine sebep oldu. Feyzullah Efendi'nin tavsiyesiyle

sadrazam olan Daltaban Mustafa Paşa ise şeyhülislâma karşı oluşan tepkileri dengelemek ve onun nüfuzunu kırmak istediyse de başarılı olamadı ve hayatını kaybetti (Ocak 1703). Aynı şekilde yine onun tavsiyesiyle sadrazam olan ve kendisine padişah tarafından şeyhülislâmın sözünden çıkmaması tenbih edilen Râmi Mehmed Paşa'nın da ilk hedefini Feyzullah Efendi'nin nüfuzunu kırmak teşkil etti. Hazırladığı plana göre olay sadece şeyhülislâm ve çevresindekilere karşı düzenlenmiş iken içten içe oluşan tepkilerin rolü ile Edirne'deki iktidara ve padişaha karşı bir hareket haline dönüştü. Vezîriâzam Râmi Mehmed Paşa ve Moralı Damad Hasan Paşa'nın hazırladıkları plan gereği önce cebecibaşı Boşnak İbrâhim Ağa'nın tahrikiyle harekete geçen cebeciler, gecikmiş on kıst*lık ulûfelerini isteyerek direnişi başlattılar (17 Temmuz 1703). Kısa süre içinde yeniçerilerin, seyyidlerin ve medrese talebelerinin de katılmasıyla büyük bir isyana dönüşen bu direniş, daha sonra tüccar ve esnafın iştiraki, Ağakapısı'ndaki mahpusların salıverilmesiyle bütün İstanbul'a yayıldı. İsyanın büyümesinde, İstanbul Kaymakamı Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın tecrübesizliği, bacanağı İstanbul kadısı Seyyid Mahmud Efendi ile dargın olması yüzünden zamanında gerekli tedbirleri alamamasının da büyük rolü oldu. Bu arada isyanı bastırmak isteyen Sekbanbaşı Murtaza Ağa öldürülürken Feyzullah Efendi ve oğullarının, hatta bazı devlet adamlarının İstanbul'daki evleri yağmalandı. Bostancıbaşı Mehmed Ağa'nın direnmekten vazgeçerek âsilere katılması ayaklanmanın saraya da sıçramasına yol açtı.

Yüksek dereceli devlet görevlerine yeni tayinler yapıp sadrazamlığa Söhraplı Ahmed Paşa'yı, şeyhülislâmlığa İmam Mehmed Efendi'yi getiren âsiler, isteklerini ulemâdan oluşan bir heyetle Edirne'ye bildirmek istediler, ancak bu heyet Feyzullah Efendi'nin emriyle Havsa'da tutuklanarak Eğridere'ye gönderildi. Başlangıçta gelişen olaylardan haberi olmayan, sonradan İstanbul bostancıbaşısının gizlice gönderdiği raporla durumu öğrenen II. Mustafa İstanbul'dan gelen heyetin tutuklanmasına çok kızdı. Bu yüzden vezîriâzamı azarlayınca Râmi Mehmed Paşa padişaha, şeyhülislâmın emrinden çıkmamasını tavsiye ettiğini hatırlattı. II. Mustafa, bir yandan azlettiği Feyzullah Efendi ve oğullarını Varna üzerinden Erzurum'a göndermeye çalışırken bir yandan da İstanbul'daki muhalifleriyle uzlaşma yollarını aramaya başladı. Fakat isyan kontrol edilemez bir hale gelmiş, hatta Râmi Mehmed Paşa bile zor duruma

düşmüştü. Gönderdikleri heyetin yakalanması, isyancıların yeni hedefini saltanat makamına yöneltti. Zira II. Mustafa'nın mâzul şeyhülislâma gönül alıcı bir hatt-ı hümâyun göndermesi bu azlin görünüşte olduğu kanaatini veriyordu.

Yeniçeri, cebeci, topçu, bostancı ve çeşitli esnaf gruplarından oluşan 60.000

kişi civarındaki âsi kuvvetler, Dorucan Ahmed'in öncülüğünde Edirne'ye doğru harekete geçti. II. Mustafa ise Edirne'de bir yandan savunma tedbirleri alırken bir yandan da yeni hükümet teşkiliyle meşguldü. İstanbul'dan yola çıkanlar Silivri'ye gelince II. Mustafa'nın küçük kardeşi Ahmed'i tahta geçirmeye karar verdiler. Bunun üzerine II. Mustafa Edirne'deki birlikleri Çakırcı Hasan Paşa kumandasında Çorlu'ya sevketti. Ancak Hasan Paşa İstanbul kuvvetleriyle çarpışmadan geri çekildi. Serasker olarak tayin edilen Sadrazam Râmi Mehmed Paşa ise Havsa civarında İstanbul kuvvetlerine karşı siperler hazırlamakla meşguldü. Daha sonra askere cesaret vermek düşüncesiyle II. Mustafa'yı da buraya getirtti. Böylece Osmanlı ordusu İstanbul ve Edirne kuvvetleri diye ikiye ayrılmış oldu. Fakat kısa süre içinde Edirne kuvvetlerinin İstanbul'dan gelenlerle birleşmesi üzerine bu ikilik ortadan kalktı, II. Mustafa da tahtı kardeşi III. Ahmed'e bırakmak zorunda kaldı. Bunun üzerine başta Sadrazam Râmi Mehmed Paşa olmak üzere öteki hükümet erkânı kaçarak her biri bir yere gizlendi.

Bu arada kaçmaya çalışan Feyzullah Efendi Pravadi'de yakalanarak yarı çıplak bir halde Edirne'ye getirilip büyük hakaret ve işkencelere uğradıktan sonra katledildi (bk. FEYZULLAH EFENDİ, Seyyid). Oğlu Fethullah Efendi de İstanbul'da öldürüldü. Öteki evlâtları ve akrabaları ise bir süre Yedikule Zindanı'na konuldu, daha sonra da Kıbrıs'a sürüldü.

Bu olaydan sonra Edirne'de tahta çıkan III. Ahmed İstanbul'a dönmüş ve bundan böyle hiçbir Osmanlı padişahı İstanbul'u uzun süre terkedip Edirne'de oturmamıştır. Yeni padişahın ilk zamanlarında devlet yönetiminde söz sahibi olan âsiler bir süre sonra bertaraf edilmişler, III. Ahmed ve etrafındakiler duruma hâkim olmuşlardır.

İstanbul'dan kalkan bir ihtilâl ordusunun Edirne'de bulunan Sultan II.

Mustafa’yı tahtından indirmesiyle sonuçlandığı için Osmanlı tarihlerinde Edirne Vak‘ası adı verilen bu olaya Feyzullah Efendi Vak‘ası da denir. Nitekim tarihçi Naîmâ, şeyhülislâmın olaydaki rolünün büyüklüğünden dolayı vak‘a ile ilgili olarak kaleme aldığı müstakil risâlesine bu adı vermiştir. Doğrudan doğruya Edirne Vak‘ası’nı anlatan daha ayrıntılı eserlerden biri de Şefik Mehmed Efendi tarafından yazılmıştır. Diğer bir müstakil eseri ise Ahmed Hasîb Efendi kaleme al mıştır. Aslında Hadîkatü’l-vüzerâ’ya zeyil olarak yazılan Ravzatü’l-küberâ adlı bu eserde doğrudan doğruya Edirne Vak‘ası anlatılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 113, s. 41; nr. 114, s. 231, 250-251; BA, KK, Başmuhasebe Defteri, nr. 2322, s. 85-91; Şefik Mehmed, Şefiknâme, İstanbul 1282; Naîmâ, Târih, VI, 2-58; Silâhdar, Nusretnâme, II, 140 vd.; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 304-316, 493-496; Şeyhî, Vekayiu’l-fuzalâ, II-III, bk. İndeks; Râşid, Târih, II, 571-575; III, 7 vd.; Ahmed Hasîb Efendi, Ravzatü’l-küberâ, İÜ Ktp., TY, nr. 85; Anonim Osmanlı Tarihi, Berlin Devlet Kütüphanesi, nr. Hs. 216, vr. 234b vd.; Hammer, HEO, XIII, 112 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 15-45; Danişmend, Kronoloji, III, 487-489; Edirne Vak’ası: Das Ereignis von Edirne (nşr. H. Baum), Freiburg 1970; Abdülkadir Özcan, Defterdar Sarı Mehmed Paşa-Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, tür.yer.; a.mlf., “Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın Mâlî Bazı Görüş ve Faaliyetleri”, GDAAD, sy. 10-11 (1983), s. 245-248; Ömer Aziz, Edirne Vak’ası (lisans tezi, 1930), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. 938; Rifa‘at Ali Abou-el-Haj, The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics, İstanbul 1984; Hrand D. Andreasyan, “Balatlı Georg’a Göre Edirne Vak‘ası”, TD (1960), sy. 15, s. 47-64; Orhan F. Köprülü, “Feyzullah Efendi”, İA, IV, 595-600; TA, XIV, 356-358.

Abdülkadir Özcan

EDİRNEKAPI CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul Edirnekapı'da Mihrimah Sultan adına XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından yapılan külliye.

Cami, medrese, bir çifte hamam, çok sayıda dükkândan meydana gelen bir çarşı (arasta), sıbyan mektebi, çeşme ve türbeden ibaret olup sur içindeki en yüksek yer olan Edirnekapı'nın iç tarafında hemen surların yakınında bulunmaktadır. İnşa tarihini veren bir kitâbesi olmadığından genellikle mimari özelliklerinden hareketle tarihlendirilmesine çalışılmıştır. Yapının, Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı olan Mihrimah Sultan için Mimar Sinan tarafından inşa edildiği çeşitli tezkirelerdeki kayıtlardan öğrenilmektedir. Caminin yerinde evvelce Aziz Ioannes veya Georgios adına bir kilise bulunduğu yolundaki iddia ise bir esasa dayanmaz.

İbrahim Hakkı Konyalı tarafından Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde (Mükerrer Defter, nr. 635, vr. 2b) bulunan önemli bir kayıt caminin yapım tarihini aydınlatmaktadır. İstanbul Kadısı Mevlânâ Pervîz Efendi'ye yollanan bu hükümden anlaşıldığına göre sâbık sadrazam Kara Ahmed Paşa vakıflarının mütevellisi Edirnekapı yakınında bir cami yaptırmak üzere hazırlıklara girişmiş, ancak buna izin verilmeyip aynı yerde padişahın kızı için evvelce alınmış olan cami inşası izni 970 Zilhiccesinde (1563) teyit edilmiştir. Yine İ. H. Konyalı'nın 973 Ramazanına (1566) ait bir belgeden tesbit ettiğine göre (VGMA, Mükerrer Defter), Edirnekapı Camii'nin yapıldığı yerde bulunan ve istimlâk edilerek yıktırılan çeşitli vakıflara ait dükkân ve evlerin bedellerinin ödenmesi hususunda bir hüküm yazılmıştır. Bunların arasında Ahmed Paşa'nın eşi Fatma Sultan'a ait dört ahşap dükkân da bulunuyordu. Bu duruma göre caminin inşası 973'te (1566) tamamlanmıştır. Aynı defterde (vr. 85-95) Edirnekapı Camii'nin 978 (1570-71) tarihli vakfiyesi de bulunmuştur. Bu vakfiyede, cami ve önündeki on yedi hücreli medrese, çevresinde altmış iki dükkânla bir ev, yanında bir bakkal dükkânının vakfedildiği belirtilmiştir. Aynı defterde Mihrimah Sultan'ın 965 (1557-58) tarihli bir vakfiyesi daha

görülmüş olup (vr. 93-125) bunda kızı Ayşe Sultan için de para vakfedildiği kayıtlıdır. İ. H. Konyalı, ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen Mihrimah Sultan'ın babasından önce 1558'de öldüğünü yazdığı halde M. Cavit Baysun bunu 1578'e kadar çıkarır. Edirnekapı Camii'nin tarihlendirilmesi hususunda çok önemli kaynak olan bu vakfiyelerin ilmî esaslara göre yeniden incelenerek yayımlanması gereklidir.

Konyalı'nın yayımladığı belge Kara Ahmed Paşa Camii'ne aitmiş gibi bir tesir uyandırırsa da bu belgede ondan "müteveffa" olarak bahsedilmiştir. Esasen Topkapı'daki camisi de 1555'te idamından önce yapılmıştı. Öyle anlaşılıyor ki Edirnekapı'da yapılmak istenen cami Ahmed Paşa'nın değil dul zevcesi ve I. Selim'in kızı Fatma Sultan'ındır. Nitekim bu hanım sultan daha sonra Topkapı civarında Yenibahçe'ye inen yamaçta küçük bir cami inşa ettirmiştir.

Cami. Evliya Çelebi XVII. yüzyılda camiyi şöyle tarif eder: "Edirnekapısı'nın iç yüzünde bir âlî zemin üzerine mebnî bir câmi-i âlîdir, sâir selâtin camilerinin kasrı makamındadır. Süleyman Han, kızı namına inşa ettirerek cemî-i masârifi hazîne-i şâhâneden sarfolunmuştur. Mihrap ve minberi ve mahfili gayet musannadır; amma hünkâr mahfili yoktur ve taşra haremi serâpâ çınar ağaçlarıyla sâyedar olmuştur. Dört tarafı medrese hücreleridir. Bir hamamı, bir çarşısı vardır, lâkin dârüzziyâfesi ve dârüşşifâsı yoktur. Minaresi bir tabakalı serâmed bir minaredir" (Seyahatnâme, I, 165).

Eski İstanbul'un bir ucunda olmakla beraber bulunduğu yerin yüksekliği bakımından şehrin kara tarafından silüetine hâkim olan Edirnekapı Camii ile medresesi, Râşid Mehmed Efendi'ye göre 1131 (1718-19) tarihindeki bir zelzelede zarar görmüştür (Târih, V, 161). Hadîkatü'l-cevâmi'de ise, "Yüz sene evvel vâki zelzelelerden birinde minaresi rahneyâb olmakla on sekiz kademesi hedm ve mâadâsı ile iktifa olunmuştur" denilmektedir. Böylece Evliya Çelebi'nin "serâmed" (uzun) dediği minare daha XVII. yüzyıl içinde kısalmış bulunuyordu. Çok şiddetli olan 1766 zelzelesinde de cami ve külliyesinin binaları zarar görmüş olmalıdır. Minare gövdesinin ince oluşu, 1247'de (1831-32) yapılan tamirde yeniden inşa edilmiş olabileceği ihtimalini hatıra getirir. Edirnekapı Camii 1894 zelzelesinde tekrar büyük ölçüde tahribata uğramış, evvelce tamamlanan minaresi gövdesinin yarısına

kadar yıkılmış, devrilen parçalar son cemaat yerinin kubbelerinin üstüne düşerek bunların bir kısmının çökmesine yol açmış, camide de çatlamalar olmuştur. Vakıflar İdaresi tarafından girişilen tamir çalışmaları 1910-1912 yıllarına kadar sürmüştür. İ. Hakkı Konyalı, ilk keşifte tamir için 20.000 altın liralık bir tahsisat ayrıldığını bildirir. Cami Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1956 yılından itibaren onarılmış, bundan sonra da medreseleri ele alınarak restore edilmiştir.

Edirnekapı Camii'nin 57 İ 21.50 m. ölçülerinde dikdörtgen biçimindeki büyük avlusu, üç taraftan önleri revaklı medrese hücreleriyle çevrilidir. Fakat evvelce son cemaat yerinin önünde Üsküdar'da İskele, Tophane'de Kılıç Ali Paşa camilerinde olduğu gibi kalabalık cemaati korumak için yapılmış sundurmalar tamirlerde bütünüyle kaldırılmış, ayrıca yan cephelere bitişik sundurmalar da sökülmüştür. Avlunun ortasında, on altı sütuna dayanan bir saçağın örttüğü mermer havuzlu şadırvan bulunur. Son cemaat yeri kubbeli yedi bölüm halindedir. Bunların revak kemerlerinin ikisi granit, diğerleri ise mermer sütunlarla desteklenmiştir.

Cami harimi dikdörtgen bir plana sahiptir. Ancak ortadaki ana namaz mekânı, iki yanlardaki kanatlardan her bir tarafta ikişer sütunla ayrılmıştır. Kubbeli üçer bölüm halinde olan bu yan kanatlar alçak olduğundan dört büyük kemerle desteklenen 20,25 m. çapındaki ana kubbe bütün binanın hâkim unsuru olmuştur. Gerek kubbe kasnağında sıralananlar, gerekse büyük kemerlerin iç dolgularındaki üç dizi halindeki pencereler harimin bol ışıkla aydınlanmasını sağlar. Kubbenin baskısını karşılayan dört kemer köşelerde ağırlık kuleleriyle desteklenmiştir. Yan kanatların içlerindeki mahfeller ise sütunlara oturan kemerler üzerinde bulunur. Kıble cephesi dışarıdan takviye duvarı ve payandalarla desteklenmiştir. Edirnekapı Camii plan bakımından Eyüp'teki Zal Mahmud Paşa Camii ile benzerlik göstermektedir.

Camide oymalı güzel bir mermer minber vardır. Fakat iç süslemede çini kullanıldığına dair bir iz görülmediğinden evvelce çinilerle süslenmiş olduğu yolundaki söylentinin bir dayanağı yoktur. Kıble duvarı pencerelerinde mevcut renkli camlı alçı pencereler caminin ilk yapısına ait kabul edilmektedir.

Minare, kürsünün üstündeki pabuç kısmında açıkça görüldüğü gibi aslında daha kalın gövdeli iken sonra ince olarak yapılmış, bu da 1894'te yıkılınca pabuca kadar indirilip esas ölçüsüne uygun olarak yeniden inşası gerekirken XIX. yüzyıl minareleri gibi ince olarak tamamlanmıştır. Fakat şerefe altı çıkmaları XVI. yüzyıl üslûbunda işlenmiştir ki bu bir restorasyon hatasıdır.

Medrese. Bazılarına göre medrese caminin inşaatı bittikten sonra yapılmış, bu yüzden de surlara komşu olan tarafı tam simetrik olmayıp yamuk bir biçim almıştır. Ancak bu görüşe katılmak zordur. Çünkü medreseye daha 976 Zilkadesinde (1569) müderris tayin edildiğine göre bu tarihte faaliyete geçmiş demektir. Medresenin önündeki kubbeli revaklar avluyu üç taraftan sarmakla beraber bunlardan yalnız yanlardaki ikisinin gerilerinde kubbeli hücreler vardır. Bir tarafta on iki, diğer tarafta on hücre sıralanır. Sağdaki hücrelerin arkasında ise helâlar yer alır. Medresenin en mühim özelliği bir dershane bölümünün olmayışıdır. Böylece derslerin camide

yapıldığı anlaşılır. Vakfiyede medrese odaları on yedi olarak kayıtlıdır. Bugün bu sayı daha çok gibi görünmekteyse de hücrelerden ikisinin eyvan biçiminde avluya açık olduğu, diğer ikisinin giriş dehlizleri yanında bulunduğu, birinin de üçgen şeklinde ve kullanışsız olduğu düşünülecek olursa sayı vakfiyeye uyar. Rûmî 20 Ağustos 1330'da (2 Eylül 1914) yirmi hücreli ve "kadro harici" olarak kaydedilen medresenin her odasında iki öğrencinin barındırılmasının mümkün olduğuna işaret edilir. Ancak bu belgede binanın bazı eksikleri olduğundan etrafında bulunan boş arazide yeni bir medrese yapılması teklif edilmiştir. 22 Kânunuevvel 1334 (1918) tarihli bir notta ise içinde yangın felâketzedelerinin barındıklarına işaret edilir. Kâzım İsmail Gürkan, kaynağını ve tarihini vermeden medresenin bir ara hastahane olarak da kullanıldığını bildirir (Gureba Hastanesi Tarihçesi, s. 3).

Sıbyan Mektebi. Türbenin bitişiğinde yapılmıştır. Ortada kubbeli bir mekânı, bunun yanında kemerle ayrılmış aynalı tonozlu bir başka mekânı vardır. Esas derslik bölümü ise kubbeli kısımdan kapı ile geçilen ocaklı ve üstü aynalı tonozla örtülü bir mekândır. Uzun yıllar harap durumda kalan bu sıbyan mektebi 1960'larda tamir edilerek yok olmaktan kurtarılmıştır. İ. Hakkı Konyalı sokak tarafındaki duvar üstünde, "Yaptı Mihrimah Sultan/Mektebi ibtidâî-i sıbyan" şeklinde bir yazı gördüğünü bildirir. Ancak

bu yazı geç bir döneme ait olmalıdır. İstanbul sıbyan mekteplerinin 1925'e doğru yazıldığı anlaşılan listesinde arsa haline gelmiş olanların da zikredildiği halde bu mektebin bulunmayışı şaşırtıcıdır.

Çarşı. Vakfiyede de bahsi geçen dükkânlar külliyenin çarşısını meydana getirmekteydi. Sayıları bu belgede altmış iki olarak gösterilen dükkânların büyük bir kısmı bugün ortadan kaldırılmış, pek azı ise caminin arka tarafında kalmıştır.

Türbe. Sıbyan mektebinin bitişiğinde dikdörtgen planlı 16,60 m. kadar uzunlukta evvelce üstü ahşap çatı ile örtülü olan bir türbe bulunmaktadır. Burada Mihrimah Sultan'ın kızı Ayşe Sultan'ın kocası Ahmed Paşa ile diğer ailesi mensuplarının kabirleri vardır. Tezkiretü'l-ebniye'den öğrenildiğine göre Ahmed Paşa Türbesi de Mimar Sinan'ın yapısıdır. Son yıllara gelinceye kadar çok harap durumda olan türbe sıbyan mektebiyle beraber tamir edilmiş, ancak üstü kapatılmadığından dört duvar halinde kalmıştır.

Hamam. Ahmed Refik tarafından yayımlanan, İstanbul kadısına gönderilmiş 11 Muharrem 973 (7 Ağustos 1565) tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre Edirnekapı Camii yapıldığında kıble tarafında bir de çifte hamam inşa edilmiştir. Külliyeye ait önemli yapılardan biri olan bu hamam günümüzde Edirnekapı'ya ulaşan ana caddenin kenarındadır. Daha 1917'de kullanılmadığı bilinen ve bir süre çok harap durumda kaldıktan sonra soyunma yerleri iplik fabrikasına dönüştürülen, 1960'lı yıllarda sahibi tarafından tamir edilerek yeniden işletmeye açılan hamam birbirine bitişiktir. Her ikisi de aynı plana göre inşa edilmiştir. Kare biçimli soyunma yerlerini aynalı tonozlu ve oldukça ufak ılıklık kısımları takip eder. Sıcaklık her iki kısımda da dört eyvan şemasına göre yapılmıştır. Arka tarafında tuğladan yüksek bir külhan bacası yer alır. Günümüzdeki dış görünüşü bakımından Edirnekapı Hamamı Sinan yapılarının üslûbuna pek uygun olarak restore edilmemiştir. Glück'e göre soyunma yeri olan büyük çifte mekânların esasında kubbeli olması gerekir. Bir zelzelede yıkıldığı düşünülen bu kubbelerin yerlerini halen ahşap çatılar kapatmaktadır.

Edirnekapı Camii, Mimar Sinan'ın tek kubbeli camiler tipinde meydana getirdiği en büyük mimari eserdir. Caminin bir medrese ile birleştirilmesi ve

yanlardaki kanatlar gibi yenilikler bu sade ve basit görünen tipi zenginleştirmiştir. Külliyenin unsurlarının düzenlenişi de dikkat çekicidir. Fakat Edirnekapı Camii'nin en önemli özelliği, mimarisinin tasarlanmasındaki farklılıklar yanında yapıldığı yerin seçiminde görülür.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Mükerrer Defter, nr. 635, vr. 2b; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 24, 33, 46, 74, 94, 104; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 165; Râşid, Târih, V, 161; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 24; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadikatü'l-Cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 56-57; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 89; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die BÂder Konstantinopels, Wien 1921, s. 71-74, 157; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 60-61; Ahmed Refik [Altınay], On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591), İstanbul 1935, s. 22; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 70-72; a.mlf., Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 160-166; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 89; E. Egli, Sinan, Der Baumeister der Osmanischer Glanzzeit, Stuttgart 1954, s. 61-63; Kâzım İsmail Gürkan, Gureba Hastanesi Tarihçesi, İstanbul, ts., s. 3; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 441-443; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 123-128, 343, 395; Fâtih Câmileri (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 165-167; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria, VII, Paris 1926, s. 387-388; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 355-356; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 148; M. Cavid Baysun, "Mihr-ü-mâh Sultan", İA, VIII, 307-308; S. Turgud Aktansel, "Ahmed Paşa Türbesi", İst.A, I, 440.

Semavi Eyice

EDİRNEKAPI MEZARLIĞI

İstanbul'un en büyük mezarlıklarından biri.

Eyüp sınırları içerisinde olup fetih şehidlerinin defnedildiği Tokmaktepe Mezarlığı'nın devamı mahiyetinde, yine o günlerden itibaren vefat edenlerin gömülmesiyle kurulmuştur. Edirnekapı'dan Eyüp ve Rami'ye giden yolun iki tarafında

yer alan bu geniş mezarlık, imar faaliyetleri sonucu bugün altı adaya ayrılmış durumdadır. Edirnekapı ve Sakızağacı şehitlikleri bu altı adadan ikisini, çevre yollarından Haliç Köprüsü bağlantısını sağlayan iki otoyol arasında kalmış olan, içinde Şeyhülislâm İbn Kemal Türbesi'nin de bulunduğu kısım üçüncüyü, bu parçanın aşağısında yer alan Otakçılar Mezarlığı dördüncüyü, sur kapısından çıkıldığında sağa düşen ve Haliç'e bakan en geniş kısım beşinciyi, sur kapısının solundaki günümüzde taş atölyelerinin işgaline mâruz kalan ve içinde Kolağası Çerkez Hasan'ın açık türbesi de bulunan bölüm ise altıncıyı teşkil etmektedir. Bunlardan, mezarlığın asıl nüvesini ve en yoğun kesimini oluşturan beşinci adadır. Önceleri Evkaf İdaresi'ne ait olan bütün mezarlığın mülkiyeti, halen Vakıflar Genel Müdürlüğü (çok az bir kısım), şahıslar, İstanbul Belediyesi ve Şehitlikleri İmar Cemiyeti arasında paylaşılmış haldedir. Hemen sur dibinden başlayan asıl Edirnekapı Mezarlığı bölümü (beşinci ada) şahıslar adına kayıtlı olduğundan bugün defne kapalıdır ve mevcut taşlar süratle yok olmaktadır. Mezarlığı meydana getiren bölümler, buralarda bulunan ünlü kişilerin kabirleri sebebiyle bir nevi semt özelliği taşırlar; ancak bunlardan bazıları günümüze ulaşmamıştır. 1971'de Karayolları 17. Bölge Müdürlüğü tarafından, Haliç çevre yollarının yapımı sırasında birçok önemli bölge istimlâk edilmiş ve bu arada Emîr Buhârî, İbrâhim Halebî, Münzevî, Abdullah Kırîmî ve Şeyhülislâm İbn Kemal parselleri tamamen ortadan kaldırılmıştır; sadece İbn Kemal ve Kırîmî'nin türbeleri başka yerlere nakledilmiştir. Halen mevcut olan diğer önemli semtler şunlardır: Paşmakçızâdeler (Şeyhülislâm), Şair Bâkî (La'lîzâdeler Namazgâhı), Maktul Mustafa Paşa Tekkesi, Itrî Çelebi, Kuyubaşı Dergâhı (Emin Baba) ve Mısır Tarlası. Mısır Tarlası olarak adlandırılan Haliç'e bakan semtin

büyük kısmı metrûk mezarlık, bir kısmı da top sahası halindedir.

İstanbul'un fethinden itibaren şehirde yerleşen müslümanların defnedilmesiyle oluşmaya başlayan Edirnekapı Mezarlığı'nın bazı kısımlarında bugün II. Bayezid devri (1481-1512) mezar taşlarının mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman dönemine (1520-1566) ait burada başta İbn Kemal olmak üzere birçok şeyhülislâm, vezir ve paşanın mezar veya türbesi yer alıyordu. Medfun bulunan önemli kişilerin isim ve ölüm tarihleri mezarlığın tarihçesi açısından önemlidir. Kronolojik sırayla bu isimlerin bazıları şunlardır: Hz. Hâce Emîr Buhârî (922/1516), Mahmud Çelebi (dergâh vâkıfı, 922/1516), Kemalpaşazâde (Şeyhülislâm İbn Kemal, 940/1534), Zâtî İvaz Çelebi (müellif, 953/1546), İbrâhim Halebî (müderris, 956/1549), Abâdî Mehmed Çelebi (müellif, âlim, 961/1553-54), Kâmî Ahmed Çelebi (şair, müellif, 987/1579-80), Abdullah Kırîmî (hattat, 999/1591). Taşı kaybolmuş kabirler de dikkate alındığında özellikle Kanûnî Sultan Süleyman devri sonlarında önem kazandığı anlaşılan Edirnekapı Mezarlığı'na daha sonra şair Bâkî, Bekrî Mustafa, İncili Çavuş ve Itrî gibi meşhurlar da defnedilmiştir. Bunların kabirleri günümüzde mevcuttur; ancak en eski tarihli taşlar kaybolmuştur. İstisna olarak Abdullah Kırîmî'nin mezar taşı önce Ayasofya Müzesi'ne, daha sonra da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne nakledilerek korunabilmiştir.

Edirnekapı Mezarlığı'nın en bakımlı kısmı, 1926'da kurulan Şehitlikleri İmar Cemiyeti'nin kontrolündeki Şehitlik bölümüdür. Mezarların bir kısmı başka yerlerden nakledilmiş olan Şehitlik, adaları birbirinden ayıran ve büyük muharebelerden adını alan caddelerle modern bir mezarlık halinde düzenlenmiştir. Kabirlerin çoğunluğunu mezar taşları yeni harflerle yazılanlar teşkil eder. Buradaki, sayıları 10.000 dolayında olan kabirler aile sofaları ve grup grup özel mahaller şeklinde kümelenmiştir. Bunların çoğunluğunu devlet adamları ile (askerler, saray mensupları) İstanbul esnafı ve aileleri meydana getirmiştir. En meşhur aile mezarlıklarından birkaçı Kurşuncular, Boşnaklar, Dürrîzâdeler, La'lîzâdeler ve Seyyid Hâşimî sofalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicilli Osmânî, IV, tür.yer.; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, tür.yer.; H. T. Dağlıoğlu, "İstanbul Mezarları", YT, sy. 29 (1935), s. 1839-1851; Bürhâneddin Olker, "Edirnekapusu Mezarlığı", İst.A, IX, 4931.

Necdet İşli

EDİRNEKÂRÎ

Ahşap üzerine boya ile yapılan bezeme.

XIV-XIX. yüzyıllar arasında Osmanlı ahşap işlerinde “edirnekârî” veya “Edirne işi” diye adlandırılan gelişmiş bir bezeme tekniği görülmektedir. İlk defa Edirne’de ortaya çıkan ve Edirneli sanatçıların elinde başlı başına bir özellik kazanan bu teknik daha sonra İstanbul, Bursa, Diyarbakır ve Erzurum başta olmak üzere Anadolu’nun birçok yerinde yaygın biçimde uygulanmıştır. Özellikle Edirne ve İstanbul’da atölyeler kurulmuş ve sanatçılar kollektif olarak çalışmışlardır; bundan dolayı eserlerin çoğunda sanatçı imzası bulunmamaktadır. Edirnekârî özellikle ahşap eserlerde, trabzan ayaklarında, dolap kapaklarında, çekmecelerde, tavanlarda, lambalıklarda, kavukluklarda, sini (sofra) ve şamdan altlıklarında, duvar saati kutularında, hokkalarda, her cins rubu‘ tahtalarında,

menşur mahfazalarında, yazı takımlarında, cep ve koyun kuburlarında uygulanmış, mukavva ve deri eşya üzerinde, cilt kapaklarında da kullanıldığı görülmüştür. Edirnekârî bezemeler, ahşap işlerinde oymalarla süslenmiş veya düz bırakılmış zeminler üzerine tatbik edilmiştir. Geometrik motiflere çok az yer verilmiş, özellikle bu tekniğin revaçta olduğu geç devirlerde rûmî gibi klasik motiflerin yanı sıra Avrupa’nın etkisiyle biçimlenen barok ve rokoko üslûplarında lâle, sümbül, karanfil, çiçek buketi ve çeşitli meyve motifleri tercih edilmiştir. Bu arada yer yer gölge veren renklerle çiçeklere boyut da kazandırılmıştır.

Edirnekârî bezemeli ahşap eserlerde oyma tekniği daha çok sini altlıklarında, kavukluklarda, tavanlarda ve trabzan ayaklarında uygulanmıştır. Sini altlıkları tamamıyla Edirne’ye has bir oyma tekniğinde yapılmış, çok köşeli alt kısmın üzerine düz ve bezemesiz bir tahta oturtularak yan cephelerde oyma motifler belirli aralıklarla tekrarlanmıştır. Kavukluklarda zemin yeşil renge boyanmış, üzerine altın yaldızla çiçekler yapılmış, ayrıca küçük bir çerçeve içerisine de “mâşallah” yazılmıştır. Edirne evlerinin en belirgin özelliği olan tavanlarda XIX. yüzyıldan itibaren rokoko üslûbu hâkim olmuş ve bitkisel motiflere geniş yer verilmiştir.

Edirne'de bu üslûpta yapılmış en eski eseri bulmak çok güçtür; Edirne Sarayı'nda, Cihannümâ Kasrı'nda ve Kum Kasrı'ndaki edirnekârî tavanlar günümüze ulaşmamıştır. Oyma motifli edirnekârî ahşap işlerinin en güzel örnekleri trabzan ayaklarında görülür. Bunlarda oyma veya alçak kabartma olarak bütün yüzeyler bitkisel motiflerle süslenmiş, parlak renklerle boyanmıştır. Bunun yanı sıra Edirne Müzesi'nde pek çok örneği görülen divanlar, pencere pervazları, yüklükler ve köşe dolapları da açık yeşil, kirli sarı, mavi renklerde bitkisel motiflerle bezenmiştir. Ahşap eserlerde daha çok altın yaldız, yeşil, susam yeşili, mor, sarı, safran, kahverengi ve kırmızı renkler değişik tonlarda bitkisel bezeme üzerinde kullanılmıştır. Edirnekârî yazı çekmeceleri de XVIII-XIX. yüzyıllarda çok meşhur olmuştur. Bu çekmecelerin yapılışlarındaki incelik, boyalarındaki parlaklık ve uyum dikkat çekmektedir. Bazılarının kapaklarına madenî parçalar yerleştirilmiş, böylece ahşap ve maden birleştirilerek daha güzel bir görünüm sağlanmıştır. Edirne Müzesi'ndeki 1283, 1286 ve 1288 envanter numaralarına kayıtlı eserler bu türdeki en güzel örnekler arasındadır. Kökeni Osmanlı saray nakkaşlığına ve tezhipçiliğine dayanan bu bezeme tekniği yer yer halk sanatına da yaklaşmıştır. Edirnekârî lake kap ve kutular Edirne'de özellik kazanmış, ülkenin birçok yerinde de kopya edilmiştir. Bununla beraber Edirne'de yapılanlardaki sadelik ve sanat olgunluğu diğerlerinde görülmemekte, ancak İstanbul'da yapılanların da nisbeten itinalı oldukları dikkat çekmektedir.

Ahşabın yanı sıra cilt kapaklarında da edirnekârî kullanılmış ve bezemeler vernikle parlatılarak ortaya daha gösterişli eserler çıkarılmıştır. Ciltlerdeki edirnekârî çiçek ve buketler ilk bakışta kaba görünürlerse de terkip ve renk hususlarında büyük bir olgunluğa erişmişlerdir. XVIII. yüzyıldan itibaren dinî ve tasavvufî eserlerin baş ve sonralarındaki sayfaların edirnekârî üslûpta çiçek ve buketlerle bezenmesi de âdet haline gelmiştir. Günümüze ulaşabilen en eski örnekler III. Murad döneminde (1574-1598) yapılmış ciltlerdir. Yûsuf-i Mısrî, Ali Üsküdarî, Seyyid Ahmed, Mustafa Edirnevî, Mustafa Nakşî, Seyyid Mustafa, Seyyid Hâfız isimleri bilinen edirnekârî cilt ve tezhip ustalarıdır. Bunların yanı sıra Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmed Kütüphanesi'nde 2653 envanter numaralı Sultan III. Ahmed'in tuğrasını taşıyan albümün lake kapağı 1140 (1727-28) tarihli olup Ahmed adlı bir sanatkârın elinden çıkmıştır. Hacı Ömer adlı ustanın XVIII. yüzyılın sonlarına ve XIX. yüzyılın başlarına ait rokoko çekmeceleri de edirnekârî

üslûbun en güzel örnekleri arasındadır. Bunların yanı sıra Hâşim Dede, Hacı Dede, Hacı İbrâhim, Mehmed Şükrü, Seyyid ve Edirnevî Mustafa, Mehmed Vehbi, Derviş Safâî, Nasuhzâde Kalenderoğlu, Zihnizâde tanınmış sanatçılardır.

BİBLİYOGRAFYA

Can Kerametli, "Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar", TEt.D, sy. 4 (1962), s. 5-13; Sabahattin Türkoğlu, "Edirne Müzesinde Bulunan Edirnekârî Ağaç İşlemeleri", a.e., sy. 10 (1968), s. 67-74; A. Süheyl Ünver, "Edirne Medeniyetimiz ve Tezyini Misalleri", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 233-253; a.mlf., "Türk Sanat Tarihinde Edirnekâri Lâke İşleri ve Sanatkârlar", VD, VI (1965), s. 15-20.

Erdem Yücel

EDİRNELİ NAZMÎ

(ö. 967/1559’dan sonra)

Mecmau’n-nezâir adlı eseriyle tanınan divan şairi.

Edirne’de doğdu, asıl adı Mehmed’dir. Kaynaklarda ailesi ve hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Şuarâ tezkirelerinde kuloğlu zümresinden gösterildiğine bakılarak (meselâ bk. Âşık Çelebi, vr. 136b; Kınalızâde, II, 996) bir yeniçerinin oğlu olduğu tahmin edilebilir. Divanında yer alan bazı manzumelerinden (bk. İÜ Ktp., TY, nr. 920, vr. 628[a]) Yavuz Sultan Selim’in İran ve Mısır seferlerinde orduda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda onun XV. yüzyılın sonlarında doğduğunu söylemek mümkündür. Edirneli Nazmî, Kanûnî Sultan Süleyman’ın birçok seferine (bk. Divan, vr. 628[a]) yeniçeri olarak katıldı. Bir müddet ahkâm kâtipliği görevinde de bulunduktan sonra silâhdar sınıfına dahil oldu. Ömrünün sonlarına doğru Vezir Rüstem Paşa’nın mürşidi Nakşibendî şeyhi Filibeli Mahmud Baba Efendi’nin himayesini gördü. Ölüm tarihini bazı kaynaklar 955 (1548) (Riyâzî, vr. 141[a]; Sicilli Osmânî, IV, 560; Osmanlı Müellifleri, II, 436), bir kısmı da 996 (1588) olarak (Hammer, III, 61; Gibb, III, 204) kaydetmektedir. M. Fuad Köprülü şairin divanındaki tarih manzumelerine dayanarak onun 962’den (1555) sonra ölmüş olabileceğini ileri sürmüşse de (Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, s. 58) daha sonra ele geçen, 967’de (1559) tamamladığı Pend-i Attâr Tercümesi adlı eseri bu tahminin doğru olmadığını ortaya koymuştur. Bu durumda şairin 967 yılından sonra vefat ettiği kesinlik kazanmaktadır.

Çok şiir yazan ve edebî sanatların hemen hepsine örnek vermek maksadıyla en basit ve en yaygın mazmunları sık sık tekrarlayan Nazmî’nin şairlik yönü oldukça zayıftır. Nitekim tezkire müellifleri onun devrinde tanınmış bir şair olmadığını bildirirler (Ahdî, vr. 193b; Kınalızâde, II, 996). Bazı kaynaklar, Nazmî’nin İranlı müellif Vahîd-i Tebrîzî’nin Risâle-i Arûzé adlı eserindeki her bahre “elif” kafiyesinde bir gazel yazdığını ve yeni bahirler icat ettiğini belirtirler (Latîfî, s. 340). Edirneli Nazmî’nin Türk edebiyatı

tarihi bakımından asıl önemi, Mecmau'n-nezâir adlı eseri ve sade Türkçe ile (Türkî-i basît) kaleme aldığı şiirlerinden ileri gelmektedir.

Divan şiirinin oluşum sürecinde Türkçe kelimeler aruz ölçüsüne uydurulamadığından bunların yerine Arapça, Farsça kelime ve şekiller çokça kullanılmış, bu dillerden giren unsurlarla Türkçe ağır bir dil görünümü kazanmıştı. XV. yüzyılın sonlarında Aydınlı Visâlî bu dile tepki olarak sade Türkçe ile bazı manzumeler kaleme almıştı. XVI. yüzyılda, Visâlî'nin başlattığı bu akımı devam ettirmeye çalışan Tatavlalı Mahremî ile Edirneli Nazmî, yabancı kelimelerden mümkün olduğu kadar uzak, terkipsiz, teşbihleri Türk zevkine uygun şiirler yazdılar. Kaynakların, muhtemelen sanat bakımından fazla bir değer taşımadıkları için söz etme gereğini duymadığı bu manzumeler, Eski Anadolu Türkçesi devresinin dil özelliklerini aksettirmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Eserleri. 1. Mecmau'n-nezâir*. Nazmî'nin, gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra kendisine şöhret kazandıran en önemli eseri olan bu mecmuada 243 şairin şiirleriyle bunlara çeşitli şairlerin yazdıkları nazîrelerin yanı sıra Nazmî'nin de 203 nazîresi bulunmaktadır. Mecmau'n-nezâir'in Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2644), Nuruosmaniye (nr. 4222), Millet (Ali Emîrî, Manzum, nr. 683, 684, iki cilt halinde), Manisa Muradiye (Çaşnigîr, nr. 18) ve Viyana Devlet (Flügel, I, 693) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 2. Divan. Kaynaklarda Nazmî'nin büyük bir divan tertip ettiği belirtilmişse de 1926 yılında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi tarafından satın alınıncaya kadar bu divan ele geçmemişti. İlk defa M. Fuad Köprülü tarafından inceleme konusu yapılan ve 45.000 beyti aşkın hacmiyle en geniş Türkçe divan olarak kabul edilen eserin (Köprülü, Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, s. 65) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde birbirinden farklı iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan Köprülü'nün incelemesine esas olan müellif hattı nüsha (TY, nr. 920), her sayfasında ortalama otuz beş beyit bulunan 644 varaktan meydana gelmektedir. Şairin birçok nazîresini de ihtiva eden bu nüshanın sonunda yer alan tarih manzumeleri oldukça önemli bir yekûn tutmaktadır. 945-962 (1538-1555) yılları arasında meydana gelen olaylarla ilgili bu manzumelerden kendisinin dostları, hâmileri, devrin önemli simaları, sanatkârları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Bu nüshanın çeşitli yerlerine serpiştirilmiş olan "Türkî-i Basît"

başlığı altındaki manzumelerden bir terciibend, bir kaside, bir müstezad, yedi murabba, iki muhammes, müfredler (56 adet, tek numara altında kayıtlı), bir mev'iza ve 272 gazelden oluşan 286 tanesi M. Fuad Köprülü tarafından toplanarak Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basît adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1928). Eserin diğer nüshası (TY, nr. 1636), her sayfası yirmi bir beyit ihtiva eden 119 varaktan oluşmaktadır. Bu nüshada kasideler, nazîreler, tarih manzumeleri ve müfredler bulunmamakta, daha çok "Türkî-i Basît" türü manzumeler yer almaktadır. 3. Pend-i Attâr Tercümesi. Ferîdüddin Attâr'a nisbet edilen 910 beyitlik Pendnâme'nin genişletilerek yapılmış bir tercümesidir. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla kaleme alınan bu çeviri 3000 beyitten oluşmaktadır. Eserdeki, "Oldu pes dokuz yüz altmış yedi tâ/Hicreti ser-hayl-i cem'-i enbiyâ//Hem Haleb şehrinde erdi âhire/Geldi bâtın âleminden zâhire" beyitlerinden, tercümenin 967'de (1559) Halep'te tamamlandığı anlaşılmaktadır. Eserin bilinen tek nüshası, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi yazmaları arasında bulunmaktadır (Muzaffer Ozak Kitapları, nr. I/1061). Hasibe Mazıoğlu, ince bir ta'lik kırması ile 968'de (1560) istinsah edilmiş doksan sekiz varaktan ibaret olan bu nüshayı ve eseri tanıtan bir makale yayımlamıştır (bk. bibl.).

Latîfî'nin, "Sâbıkan der-i devlette ahkâm kâtiplerinden ve erbâb-ı kalemin münşî ve musâhiblerinden idi" ifadesiyle (Tezkire, s. 340) şairin kendisinin inşâ sahasında da maharetli olduğunu ifade eden beyitleri (Divan, vr. 628a), onun münşeât mecmuası türünden bir eserinin olabileceğini akla getirmekteyse de böyle bir eser henüz ele geçmemiştir (bk. Erzi – İlaydın, XXI/82, s. 222).

BİBLİYOGRAFYA

Edirneli Nazmî, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 920, vr. 628a; Sehî, Tezkire, s. 133; Latîfî, Tezkire, s. 340; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 136b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 193a-b; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 420a; Kınalızâde, Tezkire, II, 996; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 141a; Hammer,

GOD, III, 61; Flügel, Handschriften, I, 693; Gibb, HOP, III, 203-204; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, s. 561; Sicilli Osmânî, IV, 560; Osmanlı Müellifleri, II, 436; M. Fuad Köprülü, Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basît, İstanbul 1928; a.mlf., Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 132-133; a.mlf., “Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirlerinden Edirneli Nazmî”, HM, V/107 (1928), s. 42-44; V/108 (1928), s. 62-63; Sadettin Nüzhet Ergun, Tanzimat’a Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1931, s. 215-216; Nihal Atsız, XVI’ncı Asır Şairlerinden Edirneli Nazmî’nin Eseri ve Bu Eserin Türk Dili ve Kültürü Bakımından Ehemmiyeti, İstanbul 1934; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 195; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 386; Banarlı, RTET, I, 622-623; Adnan Erzi – Hikmet İlaydın, “XVI. Asra Ait Bir Münşeât Mecmuası”, TTK Belleten, XXI/82 (1957), s. 222; Hasibe Mazıoğlu, “Edirneli Nazmî’nin Pend-i Attâr Çevirisi”, Türkoloji Dergisi, VII, Ankara 1977, s. 47-53; Kemal Sılay, “The Türki-i Basit Movement and Its Significance for Türkish Language Reform”, TSAB, XVII/1 (1993), s. 123-129; Kamûsü’l-a‘lâm, VI, 4589, 4590; Fevziye Abdullah Tansel, “Nazmî”, İA, IX, 145-147; T. Menzel, “Nazmı”, EI^{2} (İng.), VII, 1055; TA, XXV, 161; TDEA, VI, 546.

Mustafa Özkan

EDVİYE

(bk. ECZACILIK)

EF‘ÂL-i İBÂD

أفعال العباد

İnsanın irade hürriyetini ve sorumluluğunu belirlemek amacıyla üzerinde durulan ve “kulların fiilleri” anlamına gelen kelâm terimi.

(bk. FİİL)

EF‘ÂL-i MÜKELLEFÎN

أفعال المكلّفين

Dinen yükümlü sayılan insanların davranışları ve bunlarla ilgili hükümler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “mükelleflerin fiilleri” anlamına gelir. Dinî (şer‘î) hükmün tarifinde Şâfiî ekolüne bağlı kelâmcı usulcüler şâri‘ (Allah) ile onun hitabı olan nas arasındaki, Hanefî usulcüler nas ile mükellefin fiili arasındaki bağlantıyı esas aldıklarından birinci gruptaki usulcüler şer‘î hükmü “Allah’ın talep, tahyîr ve vaz‘ bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” olarak, Hanefî usulcüler ise “bu hitabın neticesi” olarak tanımlar (bk. HÜKÜM). Usulcülerin çoğunluğu îcab (vâcip kılma), tahrîm (haram kılma) işlemine şer‘î hüküm derken Hanefîler’in farz, vâcip, mekruh gibi mükelleflerin fiillerinin sıfatına şer‘î-teklifî hüküm demeleri bu sebepledir. Ancak bu ikinci adlandırmada hükme konu olan şeye (mahkûmün fîh) mecazen hüküm denmektedir. Fıkıh kitaplarında “ef‘âl-i mükellefîn” tabirinin teklifî hükümlerle (el-ahkâmü’t-teklîfiyye) aynı anlamda kullanılması bu gelişimin sonucudur.

Usulcülerin çoğunluğu teklifî hükmü şâriin hitabına nisbet ederek îcab, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm şeklinde beş kısma ayırırken Hanefîler bunu mükellefin fiiline nisbetle farz, vâcip, mendup, mubah, tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh ve haram şeklinde yedi kısma ayırarak incelerler. Bu kavramlar aynı zamanda ef‘âl-i mükellefînin de ana bölümlerini oluşturur.

Vâcip, fakihlerin çoğunluğuna göre farz ile eş anlamlıdır. Hanefîler kati delille sabit olan hükme farz, zannî delille sabit olana vâcip diyerek ikili bir ayırım yapmakta iseler de farz gibi vâcibin de kesin olarak yapılması gerektiği hususunda ötekilerle görüş birliği içindedirler. Vâcibi “amelî farz” diye adlandırmaları da bundan dolayıdır. Bu ayırımın en önemli sonucu itikadî alanda kendini gösterir. Farz, bir anlamda dinin kati delillerle sabit olmuş emir ve yasaklarının genel adı olduğu ve inkârının kişiyi küfre düşüreceği, vâcibi inkâr etmenin ise tekfir sebebi sayılmayacağı ifade

edilmiştir. Bununla birlikte bu ayırımın fürûa da yansıyan etkilerini görmek mümkündür (bk. DELİL; FARZ; VÂCİP). Çoğunluğun haram ve mekruh şeklindeki ikili ayırımını Hanefîler'in haram, tahrîmen mekruh ve tenzîhen mekruh şeklinde üçlü ayırıma tâbi tutması da yine benzeri bir mülâhazaya dayanır. İmam Muhammed'in tahrîmen mekruhu haram hükmünde sayması hariç tutulursa Hanefîler bu ayırımla, hükmün dayandığı delilin katizannî oluşunu ve itikadî yönden de derece farkını belirtmeyi hedef alırlar. Bu sebepledir ki haramın inkârı tekfir sebebi sayılmışken iki nevi mekruhun inkârına böyle bir sonuç bağlanmamıştır (bk. MEKRUH). Bundan dolayı Hanefîler, teklifî hükümlerle ilgili olarak ulemânın çoğunluğunun benimsediği beşli taksimi yediye çıkararak haram ve farz kavramlarını daha net hale getirmişlerdir. Öte yandan, arada yakın ilişki olmakla birlikte, hem şer'î hükmün alt bölümü olan rükün, sebep, şart, mâni' gibi vaz'î hükümler, hem de teklifî hükmün sıhhat, fesad, butlân, nefâz, lüzum gibi hukukî (dünyevî) yönleri, ilk bakışta ef'âl-i mükellefîn kapsamının kısmen dışında görünmektedir. Ancak bu durum, fıkıh kitaplarının özellikle "ibâdât" bölümünde, yukarıda söz konusu edilen ayırımlara sünnet-müstehap gibi yeni ayırımlar, müfsid gibi yeni bölümler ilâve edilerek veya farz, mekruh, haram gibi kavramların kapsamı genişletilerek telâfi edilmeye çalışılmış, giderek ef'âl-i mükellefîn terimi mükelleflerin muhatap oldukları bütün amelî hükümleri ifade eden geniş bir kapsam kazanmıştır. Şer'î hükümler bir başka açıdan azîmet ve ruhsat şeklinde ikiye ayrılır. Azîmet, ârizî hallere bağlı olmaksızın başta konulan aslî hükümleri, ruhsat da birtakım zaruret ve güçlükler sebebiyle azîmeti terketme imkânı veren ve yalnız söz konusu ârizî durumla sınırlı kalan hafifletilmiş hükmü ifade eder (bk. AZÎMET; RUHSAT).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 379; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 363 vd.; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 65; Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, I, 10; II, 122-126; Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 123-124; Teftâzânî, et-Telvîh ʿale't-Tavzîh, (et-Tavzih içinde), I, 11; II, 122-126; Ebû Saîd el-Hâdimî, Menâfiʿu'd-dekāʾik, İstanbul 1303, I, 258 vd.; Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl, s. 6; M. Seyyid Bey,

Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 76-79; Mehmed Zihni Efendi, Ni‘met-i İslâm, İstanbul 1320, s. 4-13; Ahmed Hamdi Akseki, İslâm Dini (Ankara 1933), Ankara 1976, s. 107; Muhammed Sellâm Medkûr, Mebâhisü’l-hükm ᶜinde’l-usûliyyîn, Kahire 1359, s. 55-67; Muhammed el-Hudarî, Usûlü’l-fıkh, Kahire 1389/1969, s. 33-34; Muhammed Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, el-Hükmü’t-teklîfî fi’ş-şerîᶜati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1390/1970, s. 25-73; Saîd Ali Muhammed el-Humeyrî, el-Hükmü’l-vadiᶜî ᶜinde’l-usûliyyîn, Mekke 1405/1984, s. 34, 42; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 113-130; Nevzat Ayasbeyoğlu, “Ef’al-i Mükellefîn”, İslâm, sy. 3, Ankara 1956, s. 15-16; sy. 4 (1956), s. 8-9; sy. 5 (1956), s. 7-10; sy. 6 (1956), s. 27-28; sy. 7 (1956), s. 26; sy. 9 (1957), s. 22-23.

Salim Öğüt

EFDAL b. BEDR el-CEMÂLÎ

الأفضل بن بدر الجمالي

Ebü'l-Kāsım Şâhinşâh el-Melikü'l-Efdal b. Emîri'l-cüyûş Bedr el-Cemâlî (ö. 515/1121)

Fâtımîler'in meşhur vezir ve kumandanlarından.

458'de (1066) Akkâ'da doğdu. Babası Bedr el-Cemâlî, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın Ermeni asıllı vezir ve kumandanı idi. Efdal 482'den (1089) itibaren babasının yanında devlet işleriyle ilgilenmiş ve dirayetli bir idareci olarak kendini göstermiştir. Bedr el-Cemâlî'nin 487 (1094) yılında ölümünden sonra onun vasiyeti üzerine ve ordunun desteğiyle Müstansır-Billâh tarafından vezir tayin edildi. Bu göreve getirildikten birkaç ay sonra halife vefat edince Efdal, onun veliaht olan büyük oğlu Nizâr'ın yerine daha rahat bir şekilde nüfuzu altına alabileceği küçük oğlu Ahmed'i Müsta'lî-Billâh lakabıyla halife ilân etti (1094). Bunun üzerine meşhur Bâtınî lideri Hasan Sabbâh'ın desteklediği Nizâr sadık taraftarlarıyla beraber İskenderiye'ye kaçtı ve burada halife ilân edildi. Nizâr Kahire üzerine yürüyerek başşehri ele geçirmek istiyordu; ancak Efdal derhal Nizâr'a karşı harekete geçti (Muharrem 488/Ocak 1095). İlk karşılaşmada mağlûp olarak geri çekilmek zorunda kaldıysa

da daha sonra rüşvet ve hile ile isyanı bastırıp Nizâr ve adamlarını idam ettirdi. Nizâr'ın taraftarları bu tarihten itibaren Nizârî nisbesiyle meşhur oldular ve Şîa'nın aşırı bir kolunu teşkil eden İsmâilîler'le birlikte Hasan Sabbâh'ın Alamut'taki karargâhında ve Suriye'de üslenerek mücadelelerini sürdürdüler.

Efdal, Müsta'lî-Billâh'ın 17 Safer 495'te (11 Aralık 1101) Nizârîler tarafından zehirlenerek öldürülmesi üzerine yerine beş yaşındaki oğlu Mansûr'u Âmir-Biahkâmillâh lakabıyla halife ilân ederek ülke yönetimini elinde tutmaya devam etti. Efdal'in vezirliği döneminde meydana gelen en önemli olay Haçlılar'ın Suriye ve Filistin'deki birçok yeri istilâ etmesidir.

Babası Bedr el-Cemâlî zamanında hemen hemen bütün Suriye Selçuklular'ın hâkimiyetine geçmişti. Efdal'in Fâtımî topraklarını geri almak üzere hareket ettiği sırada Haçlı orduları Anadolu'yu geçip Suriye'ye doğru ilerliyordu. Efdal bu Haçlı birliklerini âdeta Selçuklular'a karşı bir yardımcı kuvvet olarak telakki ediyordu.

Haçlılar'ın Antakya'yı ele geçirmesinden (Haziran 1098) sonra Efdal 491 yılı Şâban ayında (Temmuz 1098) büyük bir orduyla Kudüs üzerine yürüdü ve kısa bir muhasaradan sonra şehri Artuklular'dan alarak buraya İftihârüddevle'yi vali tayin etti. Bu sırada Haçlılar da sahil şehirlerini birer birer işgal edip 492 Receb ortalarında (Haziran 1099) Remle'ye vardılar ve 15 Temmuz 1099'da Kudüs'ü ele geçirdiler. Tarihçiler, Efdal'in Kudüs'ü kurtarmak için 20.000 kişilik bir orduyla doğrudan Kudüs'e değil Askalân'a gidişini şüphe ile karşılamakta ve onu ihmalkârlık ve samimiyetsizlikle itham etmektedirler. Bazı tarihçiler de onun Akkâ, Cübeyl, Sûr ve Askalân'ı Selçuklular'dan, Kudüs'ü Artuklular'dan almasının Haçlı istilâsını kolaylaştırmaktan başka bir şeye yaramadığını, Haçlılar'ın Suriye'ye gelmesinden itibaren Efdal'in Selçuklular ve Abbâsîler'e zarar vermek için her fırsatı ganimet bildiğini kaydederler. İbn Tağrîberdî, onun Haçlılar karşısındaki umursamazlığından ve iş işten geçtikten sonra duyduğu pişmanlıktan bahseder (en-Nücûmü'z-zâhire, V, 147, 153). Efdal ordularını Haçlılar'a karşı harekete geçireceği yerde onlara bir elçilik heyeti göndererek dostane ilişkiler kurmaya çalıştı. Selçuklu topraklar2ının bir kısmının Haçlılar'ın eline geçmesine sevinen Efdal'in, devrin en büyük ordularından birine sahip olmasına rağmen Haçlılar'ı Filistin'den çıkaracak ciddi bir harekâta girişmemesi ağır bir şekilde suçlanmasına sebep olmuştur. 494 (1101) yılından sonra Haçlılar'a karşı aktif bir politika takip etmeye başlayan Efdal 496'da (1102-1103) Kral Baudouin'i yenilgiye uğratmış, ancak başarıları devamlı olmamış ve kayda değer bir sonuç alınamamıştır. Efdal, Haçlı istilâsına mâruz kalan Suriye'ye ilgi göstermediğinden Sayda ve Hayfa (1100), Akkâ (1103), Cübeyl (1104), Trablusşam (1110) ve Beyrut (1110) Haçlılar'ın hâkimiyetine geçti. Hatta Kral I. Baudouin Mısır'ı ele geçirmeye bile teşebbüs etti (511/1118).

Küçük yaşta Efdal'in vesâyeti altında halife ilân edilen Âmir-Biahkâmillâh büyüyünce onun tahakkümünden kurtulmak için bir komplo düzenleyerek 30 Ramazan 515 (12 Aralık 1121) tarihinde Efdal'i öldürttü (Ebü'l-Kasım

İbnü’s-Sayrafî, s. 101; İbn Hallikân, II, 451). İbnü’l-Esîr onun 23 Ramazan 515’te (5 Aralık 1121) öldürüldüğünü söyler (el-Kâmil, X, 589). Halife, Efdal’in ölümünden dolayı üzüntülerini ifade etmekle beraber onun biriktirdiği muazzam serveti müsadere etmiştir.

“Seyyidülecell, Efdal, Seyfülimâm, Celâlülislâm, Şerefülenâm, Nâsırüddin, Halîlü emîri’l-mü’minîn” gibi unvan ve lakaplarla anılan, âdeta bir hükümdar gibi hareket eden Efdal b. Bedr el-Cemâlî ülke içinde istibdadına ve dış politikadaki başarısızlıklarına, Fâtımîler’in onun döneminde Suriye’de Sûr ve Askalân dışındaki bütün şehirleri kaybetmesine rağmen Mısır halkı için bir nimet kabul edilmektedir. Efdal vezirliği sırasında Fâtımî hânedanının Mısır’daki hâkimiyetine son vermek ve devlete kendi sülâlesini hâkim kılmak için çalışmış, bu ihtirası sebebiyle Haçlılar’a karşı mücadeleyi ihmal etmiştir. Bu arada malî ve askerî alanlarda birçok ıslahat yaptığı gibi imar işleriyle de yakından ilgilenmiş, Dârü’l-vizâreti’l-kübrâ’nın çevresindeki yerleri satın alarak hilâfet sarayı haline getirmiştir. Mısırlılar’la Suriyeliler arasında mevcut takvim ihtilâfını ortadan kaldırmak için bir rasathâne yaptırmıştır. Bahrü Ebi’l-Mincâ adıyla bilinen halici, Câmiu’l-fîle, el-Mescidü’l-cüyûşî ve Câmiu’l-Cîze gibi bazı camileri yaptırmış, ayrıca Amr b. Âs Camii’ne bir minare ilâve ettirmiştir. Kendisi de şair olan Efdal âlim ve edipleri himaye ederdi. Onun zamanında Kahire şair ve ediplerin karargâhı haline gelmiştir. Öldüğünde 5000 ciltten oluşan bir kütüphane bıraktığı rivayet edilir. İtikadda Sünnîliğe mütemayil olduğu ve Şiîler tarafından törenlerle kutlanan dört mevlide son verdiği söylenir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Carnotensis, A History of the Expedition to Jerusalem (trc. F. Rita), New York 1973, s. 82-83, 125, 139, 142; İbnü’l-Kalânisî, Târîhu Dımaşk, (Amedroz), s. 84, 128, 129, 135, 137, 141, 160, 173, 178, 182, 188, 189; W. Tyrensis, A History of Deeds Done Beyond the Sea, U.S.A. 1943, s. 165-166, 223-224, 329-330, 349, 368, 408, 409; Ebü’l-Kasım İbnü’s-Sayrafî, Kanûnü dîvâni’r-resâ’il (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 98-106; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 448-451; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 448; X, 87,

236, 238, 241, 286, 328, 364, 365, 373, 394, 414, 454, 480, 481, 589, 590, 616, 620, 629; XI, 185; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar, II, 215, 235; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XI, 209-212; Safedî, el-Vâfî, XVI, 92-93; Makrîzî, el-Hıtat, I, 356 vd., 423; II, 289-290; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 146-148, 153, 159, 161, 179, 218, 222; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1305, I, 55-56; B. Lewis, Islam, London 1974, I, 202; Kemal S. Salibi, Syria Under Islam, New York 1977, s. 146, 149; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye, Kahire 1981, s. 172-175, 380, 382, 449-454, 516, 520, 556-559, ayrıca bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 115, 169, 175, 182; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 13, 53, 60, 62, 66, 73, 78, 120, 139, 282; De L. O'leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 216-220; Abdülmün'im Muhammed eş-Şeyh, "el-Efdal b. Bedr el-Cemâlî", ME, XXII/5761 (1950), s. 176-179; Yûsuf Dervîş Gavânime, "el-Efdal b. Bedrü'l-Cemâli ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü" (trc. Abdülkerim Özaydın), TED, XIII (1987), s. 139-154; C. H. Becker, "Efdal", İA, IV, 131-132; G. Wiet, "al-Afdal b. Badr al-Djamalı", EI[2] (İng.), I, 215-216; H. A. R. Gibb, "al-Mustalı Bi'llah", a.e., VII, 725; Abdülkerim Özaydın, "Bedr el-Cemâlî", DİA, V, 330.

Abdülkerim Özaydın

EFDAL b. SELÂHADDÎN-i EYYÛBÎ

(bk. el-MELİKÜ'l-EFDAL, Ali)

EFDALÜDDÎN-i KÂŞÂNÎ

أفضل الدين كاشاني

Efdalüddîn Muhammed b. Hasen b. Muhammed Merakı-i Kâşânî (ö. 667/1268-69 [?])

İranlı filozof ve şair.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Daha çok Baba Efdal diye tanınır. Nisbesinden, Kâşân'a 42 km. mesafede bulunan Merak'ta doğduğu anlaşılmaktadır.

Doğum tarihi için verilen 582 (1186) ve 592 (1196) yılları kesin değildir. Eserlerinden çok iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Baba Efdal'in Nasîrüddîn-i Tûsî ile (ö. 672/1274) ilişkilerine dair tezkirelerde verilen bilgiler yanlıştır. Tûsî ile ilişkisi, hocası Kemâleddin Muhammed Hâsib'in onun öğrencisi olmasından ibarettir. Bu yanlışlığa yol açan iki rubâî de Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait değildir. Ayrıca onun Baba Efdal'i korumak amacıyla Hülâgû'nun Kâşân'ı yakıp yıkmasına engel olduğuna dair rivayet de muhtemelen hayal ürünüdür. Efdalüddin'in ölümü için verilen 654 (1256), 664 (1266), Receb 666 (Nisan 1268) ve 667 (1268-69) tarihlerinin doğruluğu da şüphelidir. Ancak Kâtib Çelebi'nin iki defa (Keşfü'z-zunûn, I, 667; II, 1640) tekrarladığı 667 yılının daha doğru olma ihtimali vardır. Mezarı Merak'tadır.

Şair olmakla birlikte tasavvufî ve felsefî yönü daha ağır basan Efdalüddîn-i Kâşânî, eserlerinin büyük bir bölümünü özellikle İbn Sînâ'nın etkisiyle Farsça yazmış, gerek eserleri gerekse tercümeleriyle Farsça felsefe dilinin gelişmesinde büyük katkıları olmuştur. Ele aldığı konuları geniş bilgisi sayesinde kolay ve anlaşılabilir bir dille çözmeye çalışmış, mensur eserlerinde kullanmaktan çekindiği tasavvufî terim ve kavramlara şiir ve mektuplarında yer vermiştir.

Eserleri. Efdalüddîn-i Kâşânî'ye telif ve tercüme olarak irili ufaklı elliyi

aşkın eser isnat edilmiş olup bunların tamamına yakını Müctebâ Mînovî ve Yahyâ Mehdevî tarafından Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merâkı-i Kâşânî adıyla yayımlanmıştır (I-II, Tahran 1331-1337 hş.). Bu külliyat içinde yer alan başlıca mensur eserleri şunlardır: 1. Arznâme. Baba Efdal'in felsefesini tam olarak yansıtan eser "arz" adı verilen dört bölümden meydana gelmiştir (Musannefât, s. 147-253). Birinci bölümde unsurlar, cisim, mekân, hareket, zaman, illet gibi fizik konuları üzerinde durulmuş; ikinci bölümde yaratılış ve cisimlerde hareketin başlangıcı (mebde) konusu işlenmiş; üçüncü bölümde akıl, gerçek, misal, küllî ve cüz'î, ruhanî ve cismanî âlemler, bilgi bölümleri, cevher ve arazdan; dördüncü bölümde âlimden (dânende) ve bilgiden (dâniş) söz edilmiştir. 2. Câvîdânnâme. Dört bölümden ibaret olan eserin (Musannefât, s. 259-326). "Aksâm-ı Ulûm be-Tarîk-i Küllî" başlıklı birinci bölümünde bilgi türleri, âhiretin üstünlüğü, âfak ve enfüsten (âlem ve insandan); "Şinâhten-i Hod" adlı ikinci bölümde öteki dünya hakkında bilgiden, düşünce ve dillerdeki farklılıklardan; "Şinâhten-i Âgaz" başlıklı üçüncü bölümde mekân, zaman, hareket, varlığın başlangıcı (mebde) gibi fizik ve metafizik problemlerden; "Şinâhten-i Encâm" adlı dördüncü bölümde meâd, âlem-i kebîr ve âlem-i sagır gibi konulardan bahsedilmiştir. 3. Medâricü'l-kemâl. Bir adı da Güşâyişnâme olan eser "Heşt Der-i Sühan" adıyla sekiz bölüme ayrılmış, her bir bölüme de "Güşâyiş-i Der" adı verilmiştir (Musannefât, s. 3-52). Aslı Arapça yazılan eseri müellif arkadaşlarının isteği üzerine Farsça'ya çevirmiştir. Eserde nefsin kemale ermesi, bilginin faydaları ve nefsi olgunlaştırmadaki etkisi gibi konular ele alınmıştır. 4. Râhencâmnâme. Zât, vücûd, bilgi, bilginin faydaları gibi ontoloji ve bilgi felsefesine dair konuları ihtiva eder (Musannefât, s. 55-80). Bu risâle Mînovî-Mehdevî neşrinden önce Seyyid Muhammed Mişkât tarafından Dânişkede-i Ma'kul ve Menkul yayınları arasında da neşredilmiştir (Tahran 1315). 5. Risâle der İlm ü Nutk (Minhâc-ı Mübîn). Efdalüddin'in el-Minhâcü'l-mübîn li-isâbeti'l-yakın fi'l-mantık, adını taşıyan Arapça eserinin kendisi tarafından yapılan Farsça çevirisidir (a.g.e., s. 477-579). Mantığa dair bu eserin Aristo veya İbn Sînâ'ya ait olduğu ileri sürülmüşse de Arapça aslında İbn Sînâ'nın "kıyâsü'l-hulf" tarifinin kabul edilmeyişi eserin Baba Efdal'e ait olduğunu göstermektedir. Eserde mantık tartışmaları için gerekli olan temel terimlerin de tarifleri verilir. 6. Sâz ü Pîrâye-i Şâhân-ı Pür-mâye. Devlet yönetimiyle ilgili olan bu risâlede hükümdarlarda bulunması gereken vasıflar ve onların halkla münasebetleri üzerinde durulmuştur (Musannefât, s. 83-110). Bu eser de

daha önce Mubassırü's-saltana Hüseyin b. Mahmûd-ı İsfahânî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1311 hş.). 7. Mebâdî-i Mevcûdât-ı Nefsânî. Soyut varlıkların mahiyetlerinin konu edildiği bu küçük risâle (a.g.e., s. 585-597), daha önce Mecelle-i Cilve'de (y. 2, Tahran 1324, sy. 3, s. 121-128) yayımlanmıştır. 8. Eymenî ez Butlân-ı Nefs der Penâh-ı Hıred. Bu risâlede nefse hâkim olmanın önemi ve ruhu ilimle beslemenin gereği üzerinde durulmuştur (Musannefât, s. 601-609). Külliyatta ayrıca Müntecibüddîn-i Hirâskânî (a.g.e., s. 717-728) ve Şemseddin Muhammed Duzvâkûş'un (a.g.e., s. 681-691) sorularına, Tâceddin Muhammed Nûşâbâdî (a.g.e., s. 706-709) ve Şemseddin lakaplı birinin (a.g.e., s. 710-717) mektuplarına verdiği cevaplar yer almaktadır. Efdalüddin'in Âyâtü's-sana fi'l-keşfi an metâlibi ilâhiyyeti's-sebaʿ adlı eseri ise Câmiʿu'l-bidâye içinde (s. 201-204) Muhyiddin Sabrî el-Kürdî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1919).

Tek manzum eseri olan divançesinde üç kaside, on iki gazel ile rubâîleri yer alır (Musannefât, s. 674-676, 737-772). Ancak rubâîlerin hepsinin kendisine ait olması çok şüphelidir. Efdalüddin'in rubâîleri daha önce de Saîd Nefîsî tarafından Ber Rubâiyyât-ı Bâbâ Efdal-i Kâşânî adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1311 hş.).

Tercümeleri. 1. Risâle-i Nefs-i Aristotâlîs (Musannefât, s. 389-458; ayrıca nşr. Melikü'ş-Şuarâ Bahâr [Tahran 1316 hş.] ve Seyyid Muhammed Mişkât, önsöz Melikü'ş-Şuarâ Bahâr, [İsfahan 1333 hş./1954]). Aristo'nun De Anima adlı eserinin Arapça özetlerinden birinin çevirisidir. 2. Yenbûʿu'l-hayât (Musannefât, s. 331-385). Hermes'e, Eflâtun'a, bazan da Aristo'ya atfedilen ve Muʿâtebetü'n-nefs veya Zecrü'n-nefs adlarıyla da tanınan bu eser, Abdurrahman Bedevî tarafından el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese ʿinde'l-ʿArab içinde (s. 51-116) yayımlanmıştır (Kahire 1955). 3. Risâle-i Tüffâha (Musannefât, s. 113-144). Aristo'ya isnat edilen Liber de Pomo adlı apokrif eserin Arapça'sından Farsça'ya tercümesidir. Baba Efdal'in bu çevirisini D. S. Margoliouth İngilizce tercümesiyle birlikte "The Book of the Apple, Ascribed to Aristotle" başlığı altında neşretmiştir (JRAS, [1892], s. 187-252). 4. Muhtasarî der Hâl-i Nefs (Musannefât, s. 461-466). Arapça aslı İbn Sînâ'ya atfedilen bu eser yedi bölümden ibarettir. Ruhun temizlik, sadelik gibi sıfatlarından bahseder.

Baba Efdalüddîn'e aidiyeti şüpheli olan, Gazzâlî'nin Kimyâü's-saâde adlı

eserinin birinci bölümünden yapılmış derleme niteliğindeki Çehâr Unvân ve Şerh u Terceme-i Hay b. Yakzân (İbn Sînâ'nın) adlı çevirilerle yanlışlıkla ona atfedilen İlm-i Vâcib ve Şerh-i Fusûsü'l-hikem adlı eserleri de ayrıca zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Musannefât-ı Efdalüddîn Muhammed Merâkī-i Kâşânî (nşr. Müctebâ Mînovī – Yahyâ Mehdevî), Tahran 1331-37 hş., I-II; Ber Rubâʿiyyât-ı Bâbâ Efdal-i Kâşânī (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1311 hş., nâşirin önsözü; Keşfü'z-zunûn, I, 578, 667, 934; II, 1640; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1299, s. 246-247; Emîn Ahmed Râzî, Heft İklîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran, ts. (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 58; Muhammed b. Bedr Câcermî, Mûnisü'l-ahrâr (nşr. Mîr Sâlih-i Tâlibî), Tahran 1350, II, 977-979, 1040; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâʾ, Tahran 1295, I, 98; a.mlf., Riyâzü'l-ʿârifîn, Tahran 1305, s. 274-276; H. Ethé, Neu persische literatur (Gr.IPh., II [1904] içinde), s. 277; Browne, LHP, II, 109-110; Brockelmann, GAL Suppl., II, 280; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1319, III, 163-166; Safâ, Edebiyyât, III, 250-252, 426-434, 1182-1187; Rypka, HIL, s. 235; a.mlf., "Baba Afdal", EI² (Fr.), I, 862; FME, s. 108-112; Saîd Nefîsî, Rubâʿiyyât-ı Bâbâ Efdalüddîn-i Kâşânî be-Zamîme-i Muhtasar der Ahvâl ve Âsâr-ı Vey, Tahran 1363 hş.; Münzevî, Fihrist, II, 822-823, 1689-1690; Abbâs-i Zeryâb, Bâbâ Efdal Dânişnâme-i Cihân-i Îslâm, Tahran 1369 hş., I, 31-39; M. Muhît-i Tabâtabâî, "Bâbâ Efdal-i Zindânî", Muhît, I, Tahran 1321 hş., s. 19-25; Muhammed Takı Dânişpijûh, "Nüviştehâ-yi Bâbâ Efdal", Mihr, VIII, Tahran 1331, s. 433-436, 499-502; P. Beyzâî, "Habsiye-i Hekîm Efdalüddîn-i Kâşânî", Yagmâ, sy. 4, Tahran 1330 hş., s. 414-417; W. Chittick, "Baba Afzal-al-Dın", EIr., III, 285-290; DMF, I, 357; Dihhudâ, Lugatnâme, VI, 66.

Ahmet Sevgi

EFDALZÂDE HAMÎDÜDDİN EFENDİ

(bk. HAMÎDÜDDİN EFENDİ, Efdalzâde)

EFDALZÂDE SEBİLİ

İstanbul'un XV. yüzyılın sonlarında yapıldığı tahmin edilen en eski sebili.

Fatih'te Cedîd Nişancı Mehmed Paşa Camii yakınında Keskin Dede Mescidi'ne bitişik bir su yapısı idi. II. Bayezid döneminde 901-908 (1496-1503) yılları arasında şeyhülislâmlık yapan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi tarafından yaptırılan mescidin yanında bir de sebil inşa ettirilmişti. Mescid, yakınında bulunan Keskin Dede adındaki bir yatırdan dolayı Keskin Dede Mescidi olarak tanınmıştı. Sebil, Türk klasik dönem mimarisi üslûbunda olan ve tamamen kesme taştan yapılan mescidin iki sokak arasındaki köşesinde bulunuyordu. 1945 yılında, tam karşısında yaptırılan okul binası bahane edilerek harap haldeki mescidle sebil hiçbir iz kalmayacak şekilde ortadan kaldırılmıştır.

Sebil adı verilen küçük vakıf binaların ilk örneklerine Mısır'da Kahire'de rastlanır. Osmanlı mimarisi ise ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu türden vakıf yapıları meydana getirmeye başlayarak en güzel eserleri XVI. yüzyıl sonları ile XVII. yüzyılda ve barok üslûbun hâkimiyetiyle XVIII. yüzyılda vermiştir. Efdalzâde Sebili gerçekten 1496-1503 yılları arasında yaptırılmışsa, Mısır'ın fethinden önce Osmanlı dönemi Türk mimarisinde inşa edilmiş tek örnek olarak bu türden yapıların başında yer alan bir eser kabul edilmelidir.

Bu satırların yazarı 1947 yılında İstanbul sebilleri hakkında bir inceleme yaparken Efdalzâde Sebili'ni yerinde bulamadığı için başvurduğu mahalle muhtarı ona, sebilin okul müdürü tarafından manzarayı bozduğu gerekçesiyle yıktırıldığını ve kendisinin buna karşı çıkmak istediğinde de, "Ben adamı buradan uçururum" diye tehdit edildiğini bildirmişti. Bir dönemde tarihî eserlere karşı takınılan tutumu gösteren bu hâtıranın burada kaydedilmesinin sebebi, geleceğin tarihçi ve sosyologlarına faydalı bir malzeme olacağı ümidinin taşınmasıdır.

Efdalzâde Mescidi'nin mimarisi hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte bu köşe sebilinin fotoğrafları mevcuttur. Caminin köşesinde, ikisi

duvara gömülü üç mermer sütunla 90 derecelik bir açı teşkil edecek şekilde yerini almıştı. Sütun gövdeleri tunç bileziklerle başlıklardan ayrılmış, yine mermerden olan başlıklar baklavalı tipte işlenmişti. Başlıkların üstünde ise demir gergiler bulunuyor, bunların da üstlerinde muntazam kesme taştan sivri Türk kemerleri yer alıyordu. İki sokağa bakan iki pencerenin lokmalı demir şebekeleri mevcuttu. Sebilin yan duvarında ise içeriye girişi sağlayan yayvan kemerli küçük kapısı vardı. Herhalde üstünde evvelce geniş bir ahşap saçağı da bulunmaktaydı.

Efdalzâde Sebili'nin Türk ve İstanbul tarihi bakımından değeri, şehrin günümüze kadar gelebilen bu türden en eski eseri olması yanında sebil veya sebilhâneler tarihinde Osmanlı dönemi mimarisindeki ilk temsilcilerden biri olmasından kaynaklanıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 411-412; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 185; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 17; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 7; Ayverdi, Osmanlı Mimârîsi III, s. 344-345; Fâtih Câmileri (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 151.

Semavi Eyice

EFENDİ

Osmanlılar'da çeşitli mevkilerdeki kişilere verilen bir unvan.

Bizans Rumcası'ndan (aféndis) Türkçe'ye geçmiş olan ve "sahip, mâlik" anlamına gelen kelime Mevlânâ'nın şiirlerinde geçtiğine göre XIII. yüzyıldan önce Anadolu'da kullanılmış olmalıdır. Kastamonu emîrinin kardeşine efendi unvanının verildiği bilinmektedir. Bu unvan Osmanlılar'da daha yaygın şekilde görülür. Âşıkpaşazâde'deki kayda göre Kara Rüstem, Kazasker Çandarlı Kara Halil'e efendi şeklinde hitap etmişti (Târih, s. 54). Fâtih Sultan Mehmed de Galata ahalisine verdiği Rumca fermanda kendisi için bu unvanı kullanmıştır. Efendi kelimesi, Arapça "seyyid" ve "mevlâ" kelimelerinin karşılığı olarak XV. yüzyılın ikinci

yarısından sonra tahsil görmüş saygıdeğer ve itibar sahibi kimselere mahsus bir tabir olarak kullanılmaya başlanmış ve sosyal, siyasî, ilmî, dinî ve tasavvufî çevrelerde giderek geniş bir kullanım alanı bulmuştur.

Devletin yüksek memurlarından bazılarına da efendi unvanı verilirdi. Nitekim şeyhülislâma "efendi dâîmiz", İstanbul kadısına "İstanbul efendisi", reîsülküttâba "reis efendi", Yeniçeri Ocağı kâtibine "yeniçeri efendisi", yeniçeri kâtibinin dairesine de "efendi kapısı" veya "efendi dairesi" adı verilmiştir. Sonraki asırlarda bu unvanın kullanılışı daha da yaygınlaşmıştır. Hz. Muhammed için "Peygamber efendimiz" şeklindeki söyleyiş halk arasında yaygınlık kazandığı gibi tarikat mensupları şeyhleri için aynı kelimeyi kullanmışlardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında şehzadelere resmen efendi denilmeye, padişahlar hakkında "efendimiz" tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Efendimiz kelimesinin Arapçalaştırılmış şekli olan "efendinâ", Mehmed Ali Paşa'dan sonra Mısır'da da kullanılmıştır. Bugünkü Uygurlar arasında kullanılan "apândi" kelimesi efendiden başka bir şey değildir. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti efendi kelimesinin kullanılışını bir usule bağlamıştır. Padişah zevcelerine "kadın efendi" denildiği gibi hanım ve bey unvanları da efendi ile birleştirilerek "hanımefendi" ve "beyefendi" şeklini almıştır. Şeyhülislâmlar ve hıristiyan din büyükleri için de efendi unvanı kullanılmıştır. Bâlâ*ya kadar rütbe

sahibi olanlara efendi denilirken bu rütbeyi alanlara “atûfetlü beyefendi hazretleri” denilmiştir. Tanzimat’tan sonra ise resmî olarak sadece okur yazarlar ve mektep talebeleri bu unvanla anılmıştır. I. Meşrutiyet döneminde kurulan Meclisi Meb‘ûsan’da üyelere efendi veya bey denilirken meclis başkanı üyelere “efendiler” diye hitap ederdi. Bu hitap tarzı Türkiye Büyük Millet Meclisi kurulduktan sonra da meclis başkanlarınca kullanılmıştır.

Efendi kelimesi ağa, bey ve paşa unvanlarıyla birlikte resmî unvan olarak 26 Kasım 1934 tarih ve 5290 sayılı kanunla kaldırılmıştır. Saygı ifadesi olarak benzeri unvanlarla birlikte hâlâ çok yaygın şekilde kullanılan bu kelimenin hizmetliler sınıfından olan kimselerin adıyla birlikte kullanılması Cumhuriyet’ten sonra ortaya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 353; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 54; Hammer, HEO, II, 523; J. Psicheri, “Efendi”, Mélanges offerts à Louis Havet, Paris 1909, s. 387-427; Cl. Huart, Les Saints des Derviches Tourneurs, Paris 1922, II, 429; Ahmed Îsâ Beg, el-Muhkem fî usûli’l-kelimâti’l-âmmiyye, Kahire 1358/1939, s. 14; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1981, s. 10, 11, 191, 192, 199; G. Jarring, Return to Kashgar, Durham 1986, s. 43; Orhan F. Köprülü, “Efendi”, İA, IV, 132-133; B. Lewis, “Efendi”, EI² (İng.), II, 687.

Orhan F. Köprülü

EFENDİ DÂÎMİZ

Padişahlar tarafından şeyhülislâmlar için kullanılan bir tabir.

(bk. ŞEYHÜLİSLÂM)

EFENDİ DAİRESİ

Yeniçerilerin yazı işlerinin yapıldığı ve maaş defterlerinin tutulduğu daire.

(bk. YENİÇERİ)

EFES

(bk. AYASULUK)

EFGĀNÎ, Cemâleddin

جمال الدين الأفغاني

Seyyid Cemâlüddîn Muhammed b. Safder el-Efgānî el-Hüseynî (ö. 1838-1897)

İslâmî uyanışı etkileyen XIX. yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından.

Amerika'dan İngiltere'ye kadar Batı'da, Mısır'dan Hindistan'a kadar Doğu'da yaptığı seyahatler, etkilediği şahıslar ve zümreler, karıştığı olaylar ve hareketler, geride bıraktığı eserler ve öğrencilerle XIX. yüzyıl İslâm dünyasının düşünce ve siyaset hayatında önemli yeri bulunan Efgānî'nin hayat hikâyesinde hâlâ aydınlatılması gereken noktalar mevcuttur. Bu durum, kendisinin çok hareketli bir hayat yaşamış olmasından ve kaynaklarda yer alan bilgilerdeki çelişkilerden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu konudaki sağlıklı bilgiler yanında tartışmalı hususların da ayrıntılı bir şekilde verilmesinde zaruret vardır.

Kaynaklar, Efgānî'nin Şâban 1254'te (Kasım 1838) doğduğunu görüş birliği halinde belirtirler. Nerede doğduğu hususu ise onun hem milliyeti hem de mezhebiyle ilgili bulunduğundan sonu gelmez tartışmalara konu olmuştur. Efgānî'nin Hemedan yakınlarındaki Esedâbâd'da dünyaya geldiğini, dolayısıyla İranlı ve Şiî olduğunu ileri sürenler, onun yeğeni olduğunu iddia eden Mirza Lutfullah Han (ö. 1920) isimli İranlı bir kişinin Şerh-i Hâl ü Âsâr-ı Seyyid Cemâlüddîn adlı eserine, Efgānî'nin İranlı bir dostuna bıraktığı evrakı ihtiva eden Mecmûa-i Esnâd ü Medârik-i Çâp Ne-şode... adlı esere (Tahran 1963), onun İran'a verdiği öneme ve bu ülkeyle ilgili faaliyetlerine, Farsça'yı telaffuz şekline, doğduğu iddia edilen yerde bulunan akrabasına, babasının adının Safder olmasına, başta felsefe ve mantık olmak üzere tahsil ettiği ve okuttuğu ilimlere ve nihayet bazı belgelerde İranlı olduğunu bildiren kayıtların bulunmasına dayanmaktadırlar. Buna karşılık onun Afganistanlı olduğunu, Kâbil yakınlarında bulunan Kuner kasabasının Esedâbâd köyünde doğduğunu iddia edenler de güçlü deliller ileri sürerek karşı tarafın görüşünü çürütmeye

çalışmaktadırlar. Efgānî'nin İranlı olduğunu savunanlar arasında, bu konuda özel araştırmalar yapmış bulunan Nikki R. Keddie, Humâ Pâkdâmen ve Elie Kedourie, A. Kudsîzâde gibi Doğulu ve Batılı araştırmacılarla Efgānî muhalifleri ve Nâsırüddin Şah sonrası İran yönetiminin bazı sorumluları vardır. Efgānî'nin Afganistanlı ve Sünnî olduğunu yahut Şiî olmadığını ileri sürenler arasında ise onu tutanlar, bir kısım talebe ve yakınları ile bazı Batılı araştırmacılar yer almaktadır. Muhammed Abduh, Emîr Şekîb Arslan, Abdülkadir el-Mağribî, Efgānî'nin hâtıratını yazan Muhammed el-Mahzûmî, Reşîd Rızâ, M. Ferîd Vecdî, Edîb İshak, Corcî Zeydân, Abdurrahman er-Râfiî, Abbas Mahmûd el-Akkad, Ahmed Emîn, Haydar Bammat, Mahmûd Kasım, İranlı yazar ve araştırmacılardan Muhammed el-Kazvînî, Murtazâ el-Müderris el-Cihârdihî, İbrâhim es-Safâî, Abbas el-Kummî'nin de aralarında bulunduğu bu grup, Efgānî'nin yazılı ve sözlü ifadelerine (bu ifadelerde Afganistanlı olduğunu açıkça belirtmiştir), Afganistan tarihiyle ilgili bir kitap yazmış olmasına, bu ülkede bulunan akraba ve yakınlarına, bazı arşiv belgelerinde bulunan ve onun Afganistanlı olduğunu gösteren kayıtlara dayanmaktadır. Muhammed Abdülkadir Ahmed Peşâver'de

bulunduğu sırada Efgānî'nin doğduğu yere gitmiş, yakınlarını bulmuş, babasının adıyla anılan bir tepenin üstündeki evlerinin izlerini tesbit etmiştir (el-Müslimûn fî Afganistân, s. 324). Cihârdihî, karşı tarafın Efgānî ile Hemedanlı Seyyid Cemâleddin el-Vâiz'i birbirine karıştırmış olabileceklerini ileri sürmüş, aslen Afganistanlı olup Irak'ta ikamet eden Gulâm Hüseyin el-Mûsevî de bir eserini tamamlamak maksadıyla Hemedan yakınlarındaki Esedâbâd'a gitmiş, orada bizzat yaptığı araştırma ve soruşturmalar sonunda Efgānî'nin burada doğduğuna dair hiçbir kesin delil bulunmadığını tesbit etmiştir (Muhsin Abdülhamîd, s. 87-88). Bu gruba göre, Efgānî'nin İran'da doğduğunu ileri sürenlerin önemli dayanaklarından biri olan Mirza Lutfullah'ın kitabı uydurmadır, nitekim metin tenkidi de bu iddiayı doğrulamaktadır. Bu konuda delil olarak ortaya atılan diğer hususlar ise açık ve kesin deliller karşısında birtakım ihtimallerden ibaret kalmaktadır. Daha kesin deliller ortaya çıkıncaya kadar Efgānî'nin Ahmet Ağaoğlu'na yaptığı şu açıklama tatmin edici kabul edilmelidir: "Benim babam ve annem aslen Merâgalı'dır, fakat sonra Hemedan'a gelmişler, ben Hemedan'da doğdum. Fakat ben daha süt emerken babamın işleri bozulduğu için Afganistan'a hicret mecburiyetinde bulunmuşuz" (TY, I/3, s.

200). Bu rivayet aynı zamanda Efgānî'nin Âzerî Türkü olduğu iddiasına da uygun düşmektedir (Hânî Abdülvehhâb el-Mar'aşlî, s. 34). Onun seyyid unvanı ve Hüseynî nisbesi, soyunun Hz. Hüseyin'e dayandığı iddiasından kaynaklanmaktadır (Reşîd Rızâ, s. 27).

Efgānî on sekiz yaşına kadar Kâbil'de kaldı; ilk öğrenimini âlim bir kişi olan babası Safder'den yaptı. Ülkenin meşhur bilginlerinden dil, tarih, din, felsefe, matematik, tıp ve siyaset alanında dersler aldı. Daha sonra tahsilini geliştirmek üzere Hindistan'a gitti. Efgānî'nin İranlı ve Şiî olduğunu ileri sürenlere göre ise ilk öğreniminden sonra babası onu Kazvin ve Tahran üzerinden Necef'e götürmüş, burada meşhur Şiî müctehidi Şeyh Murtazâ el-Ensârî'den ders almış, Irak'ta dört yıl kaldıktan sonra Hindistan'a geçmiştir. Burada iki yıla yakın bir süre kalan Efgānî Avrupa bilim ve edebiyatı ile tanışmış, eskiden beri zihninde taşıdığı ıslahat düşüncesi Hindistan'da biraz daha netleşmiş ve güç kazanmıştır. Efgānî hac maksadıyla çıktığı yolculukta birçok ülkeye uğradı, çeşitli tabakalardan insanlarla görüştü ve 1273 (1857) yılında Mekke'ye ulaşarak hac ibadetini ifa etti. Muhtemelen bu hac mevsiminde zihninde Haremeyn merkezli bir İslâm birliği fikri filizlenmeye başlamıştır. Bir yıl süren hac seyahatinden sonra Afganistan'a dönen Efgānî, Dost Muhammed Han'ın iktidarında devlet hizmetine girdi. Muhammed Han'ın 1279 (1863) yılında vefatı üzerine baş gösteren iktidar kavgasını Efgānî'nin de desteklediği Muhammed A'zam kazandı ve Efgānî'yi de başvezir yaptı.

Muhammed A'zam'ın yönetimini sömürgeci emellerine uygun bulmayan İngilizler rakibi Şîr Ali'ye malî destek sağladılar. Şîr Ali'nin iktidarı ele geçirmesi üzerine Muhammed A'zam İran'a iltica etti. Efgānî, ülkesinin hürriyet ve bağımsızlığına zarar verdiğine inandığı İngilizler'in dikkatini çekmemek için Hindistan'a sıradan bir tâcir gibi girmek istediyse de başarılı olamadı. Devlet görevlileri onu göstermelik bir itibarla karşıladılar. Fakat Hindistan'a gelişi kısa zamanda duyuldu. Kendisine gösterilen büyük ilgiden rahatsız olan İngiliz yönetimi ona ülkeyi derhal terketmesini bildirdi. Efgānî bunu da vesile yaparak Hindistan halkına, "Ey müslümanlar! Siz insan değil de sinek olsaydınız vızıltınız İngilizler'in kulaklarını sağır ederdi! Ey Hintliler! Sizler su kaplumbağası olsaydınız İngiltere adasını yerinden söker denize batırırdınız!..." şeklinde uyarıcı ve cesaretlendirici sözler söyledi. 1870 yılının başlarında Mısır'a giden Efgānî

burada kırk gün kadar kaldıktan sonra Hicaz'a gitme fikrinden vazgeçerek -muhtemelen Sultan Abdülaziz'den aldığı bir davet üzerine- İstanbul'a hareket etti. Henüz İstanbul'a varmadan şöhreti yayıldığından burada itibar gördü; âlimler, yazarlar ve gençler onun sohbetlerine katıldılar. Sadrazam Âlî Paşa kendisini ziyaret etti; ayrıca Fuad Paşa, Saffet Paşa, Münif Efendi ve Hoca Tahsin Efendi ile münasebet kurdu. Meclisi Kebîr-i Maârif'e ve Encümen-i Dâniş'e üye olduğu kaynaklarda zikredilirse de ikincisine üyeliğini ilgili belgeler teyit etmemektedir (Bilgegil, VI/3, s. 56). Kaynaklar, Efgānî'nin bu gelişinde Yeni Osmanlılar'la da zaman zaman bir araya geldiğini kaydetmektedir. Ancak Yeni Osmanlılar'ın Âlî Paşa'nın ölümünden sonra İstanbul'a geldikleri dikkate alındığında kendilerinin değil taraftarlarının onunla görüşmüş olabileceğini kabul etmek gerekir. 20 Şubat 1870'te Dârülfünûn-ı Osmânî, müdür Hoca Tahsin Efendi'nin Türkçe, Efgānî'nin Arapça, Aristikli Efendi'nin Fransızca nutukları ve Şeyh Ârif Efendi'nin duasıyla açıldı. Medreseli ulemâ dârülfünuna soğuk bakıyordu. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi de Meclisi Maârif'te ileri sürdüğü fikir ve teklifleri sebebiyle Efgānî'ye düşmanca duygular besliyordu. Tahsin Efendi'nin isteği üzerine o yılın ramazan ayında başlatılan halka açık konferanslar arasında Efgānî'nin verdiği bir konferansta felsefe ve nübüvveti de sanatlar içinde sayması muhaliflere bekledikleri fırsatı vermiş oldu. Aslında Efgānî Türkçe'sinin yetersizliğini ileri sürerek konferans vermek istememiş, Tahsin Efendi'nin ısrarı üzerine yazılı bir metin hazırlayarak Maarif Nâzırı Saffet Paşa'ya, Münif Mehmed Efendi'ye, Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa'ya göstermiş ve yazı onlar tarafından beğenilmişti. Efgānî konferansında hayatı ve ihtiyaçları bakımından toplumu canlı bir bedene benzetmiş, bu ihtiyaçları karşılayan sanatları bedenin organlarıyla, hikmet ve nübüvveti ise ruh ve canla karşılaştırmış, hikmetin mârifetle elde edildiğini, hakîmin yanılabileceğini, bu sebeple dine aykırı sözlerine uymanın doğru olmadığını, peygamberliğin ise Allah vergisi olduğunu ve onlara uymanın gerekli bulunduğunu söylemişti. Muhalifler, konferansta söylenenlerden yalnızca "nübüvvet sanattır" kısmını almışlar, Hasan Fehmi Efendi bu yüzden Efgānî'yi tekfir etmiş, ders vekili Halil Fevzi Efendi de şeyhülislâmı teyit maksadıyla es-Süyûfü'l-kavâtı' adlı bir risâle kaleme almıştı (Türkiye Maarif Tarihi, I, 555, 559). Şeyhülislâm vâiz ve hatiplerle camilerdeki halkı tahrik ediyor, buna karşı Efgānî'nin savunması yetersiz kalıyordu. Bu durumda Âlî Paşa Efgānî'nin

ülkeden çıkarılmasına karar verdi. Fitneyi yatıştırmak için konferanslara son verildi ve Hoca Tahsin Efendi

de görevden alındı. O tarihte Adliye nâzırı olup Saffet Paşa ve Efgānî ile bizzat görüşen, konferans metnini de okuyan Cevdet Paşa, daha sonra Abdülhamid'e sunduğu bir arîzada Efgānî'nin lehinde sözler söylemiş ve olayın bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ifade etmiştir (BA, Yıldız Kısmı, 18-553/586, Zrf. 93; ayrıntı için bk. Bilgegil, VI/3, s. 58-66). İstanbul'dan ayrılışı sırasında kendisini uğurlamaya gelenlerden birinin şeyhülislâma ve dolayısıyla dine dokunan bir sözü üzerine Efgānî'nin, milletlerin dinsiz de devletsiz de ayakta duramayacağını, bu iki otoritenin esası hak ve gerekli olmakla beraber dinin hurafelerle, devletin de yöneticilerin istibdadı ile bozulabileceğini, bu durumda ıslahat gerektiğini, kanunun sultanın iradesiyle değil halkın hür iradesiyle oluşacağını ifade etmesi (Muhammed Paşa el-Mahzûmî, s. 28-30) onun daha o tarihlerde din, devlet ve millî irade konularındaki düşüncesini yansıtması bakımından önemlidir.

Efgānî Mart 1871'de geçici bir süre için ve dinlenmek amacıyla Kahire'ye gitti; ancak Başvezir Riyad Paşa'nın sıcak ilgisi, kendisine ayda 1000 kuruş maaş ve bir konak tahsis etmesi, etrafını saran talebe ve hayranlarının ısrarı onu Mısır'da kalmaya mecbur etti. Efgānî, sekiz yıl sürecek olan Mısır'daki ikameti sırasında cuma ziyaretleri dışında Ezher'e gitmiyor, derslerini evinde veriyor ve Posta Kahvehanesi'nde sohbetler yapıyordu. Dersleri başlangıçta ilmî iken giderek buna siyaset de eklendi. Hidiv İsmâil Paşa müstebid, zalim ve müsrif bir yönetici olduğu, devleti borca batırdığı ve bu yüzden ülkenin bağımsızlığını tehlikeye soktuğu için Efgānî ona muhalefet etti; hidivin oğlu Tevfik ile Mehmed Ali'nin oğlu Halim arasındaki rekabette Tevfik'in tarafını tuttu. Mısır'da ve daha başka yerlerde mason localarının faaliyetleri ve güçleri hakkında bilgi sahibi olduktan sonra kendi amacını gerçekleştirmek üzere İskoç mason locasına girdi. Bu locanın siyasete karışmak istememesi üzerine ortaya çıkan sürtüşme sonunda locadan ihraç edildi. Efgānî bu defa French Grand Orient'a bağlı millî bir loca kurdu. Bu locanın üyeleri kısa zamanda çoğaldı; önemli kişiler, bazı âlimler ve devlet adamları locaya girdiler. Efgānî'nin teklifi üzerine loca iş bölümüne dayalı şubeler kurdu, her şube bir bakanlığı denetleme görevini üstlendi. Yanlış görülen tasarruflar tenkit ediliyor, bu tenkitler toplantılarda

ve basın yoluyla halka duyuruluyordu. Bu arada babasının yerine hidiv olan ve kendisi de locaya kayıtlı bulunan Tevfik Paşa, Efgānî'nin ve locasının faaliyetlerinden rahatsız olduğundan onu görüşmeye davet etti; halkın cehaletini ileri sürerek bu gibi faaliyet ve ıslahatlar için henüz vaktin erken olduğunu söyledi. Efgānî ise bu görüşe katılmayarak halka imkân, hürriyet ve meclis yoluyla yönetime katılma fırsatı verilmesi gerektiğini savundu. Tevfik Paşa görüşmeden memnun kalmamakla beraber duygusunu gizledi. Diğer taraftan Efgānî'nin faaliyetlerinden rahatsızlık duyan İngiliz hükümeti konsolosları aracılığıyla onun ülkeden çıkarılmasını hidive telkin etti. Bu gelişmeler üzerine hidiv hükümeti yayımladığı bir resmî tebliğde (26 Ağustos 1879), Cemâleddîn-i Efgānî'nin gençleri üye yaptığı gizli bir cemiyetin başkanı olduğunu ileri sürdü; halkın onunla görüşmesini yasakladı ve ülkeden çıkarılmasını emretti. Böylece Efgānî'nin sekiz yıllık Mısır ikameti geride önemli izler, talebeler ve takipçiler bırakarak sona ermiş oldu.

Efgānî üçüncü defa Hindistan'a yöneldi, Haydarâbâd'da tabiatçılığa (neyçeriyye) reddiye konulu bir kitap yazdı. Efgānî, Seyyid Ahmed Han'ın zaman zaman dinî konularla ilgili pozitivizmi andıran modern açıklamalarının yayılmasından İslâm birliğinin zarar gördüğünü, bundan da İngilizler'in faydalandığını düşünüyordu (el-ʿUrvetü'l-vüskā, s. 46, 412-417). Hilâfet konusunda bir başka kitap daha yazdığı, fakat kitabın müsâdere sonucu kaybolduğu zikredilir (Abdülbâsıt Muhammed Hasan, s. 41). İngilizler, bir yandan Mısır'da patlak veren Urâbî Paşa isyanını bastırmak üzere 1882 yılının sonlarında oraya asker çıkarırken öte yandan Hindistan yönetimine baskı yaparak, Mısır isyanının başarılı olmasını sağlamak üzere Hindistan halkını İngilizler'e karşı isyana çağırdığına dair hakkında istihbarat aldıkları Efgānî'nin Kalküta'ya getirilip gözetim altına alınmasını sağladılar. Mısır'da isyanın bastırılması ve İngilizler'in orada hâkimiyeti ele almaları üzerine Efgānî Hindistan'dan sınır dışı edildi. Başka bir telakkiye göre ise Efgānî kendi isteğiyle İngiltere'ye, oradan da Paris'e gitti (Hâmid İnâyet, s. 117).

Hindistan'a ikinci gelişiyle başlayıp son ayrılışı ile noktalanan hayatının bu ikinci döneminde Efgānî hedeflerini nisbeten dar bir sınır içinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu merhalede ilmî kişiliği siyasî kişiliğinin önündedir. Eğitim ve öğretimin kitleye yayılması, dinin çağın gereklerine

göre yorumlanması ve etkili kılınması, halkın yönetime katılması, istibdada karşı mücadele ve yabancıların sömürge politikasına karşı direnme onun başlıca meşguliyet alanları olmuştur.

1883'te başlayıp vefat ettiği 1897 yılına kadar süren üçüncü dönem de Cemâleddîn-i Efgānî'nin düşünce ve faaliyet alanı, din ve siyaset meseleleriyle bütün İslâm ülkelerinin ortak problemlerini bir bütün olarak içine almaktadır. Efgānî, önceki dönemlerde belli ülkeleri yabancı boyunduruğundan kurtarmak üzere millî şuuru uyandırmaya, vatan sevgisini güçlendirmeye çalışırken bu dönemde bütün İslâm ülkeleri arasında sağlam bağların kurulması, çok yönlü dayanışmanın sağlanması ve böylece birlikte hürriyet ve bağımsızlığı elde ederek bir müslümanlar birliği idealinin gerçekleşmesi için çaba göstermiştir. Efgānî'nin Hindistan'dan ayrıldıktan sonra Amerika'ya gittiği, önce Amerikan vatandaşlığına geçmek istediği, fakat bundan vazgeçerek birkaç ay sonra Londra'ya gittiği şeklinde bir rivayet varsa da bunun doğruluğu şüphelidir (Abdülbâsıt Muhammed Hasan, s. 43). İngiltere'ye giden Efgānî burada fazla kalmadı, hemen Paris'e geçti. Daha önce kendi yönlendirmesiyle Mısırlı ve Hindistanlı taraftarlarınca kurulmuş bulunan el-ʿUrvetü'l-vüskā adlı cemiyetin "hür bir ülkede en şerefli dil ile (Kur'an dili)" çıkarmaya karar verdiği bir gazetenin başına geçti. Cemiyetin adını taşıyan gazetenin başyazarlığını yapması için Mısır'dan talebesi ve dostu olan Muhammed Abduh'u, o günlerde sürgünde bulunduğu Beyrut'tan Paris'e davet etti. Efgānî ve Abduh'un bir esasa bağlayıp geliştirdikleri cemiyetin amacı, kuracakları şubeler ve kaydedecekleri üyelerin yardımıyla gazeteyi çıkarmak, dağıtmak, bu yoldan müslümanların uyanmasını, Doğu'nun kendine gelip sömürgecilerden kurtulmasını, İslâm ülkelerinde çağın gerektirdiği ıslahatın yapılmasını sağlamaktı. Cemiyet gizlidir ve üyeler cemiyete girerken gizlilik ilkesine uyacaklarına, te'vilsiz ve saptırmasız Kur'an ile amel edeceklerine, İslâm kardeşliğini ihya için çaba harcayacaklarına yemin etmektedirler. Kısa zamanda birçok yerde şube açan

cemiyet, üyelerinden topladığı nakdî yardımlarla masraflarını karşılayarak gazeteyi parasız olarak dağıtmıştır. Bu cemiyetle gazetenin Batı'da ve Doğu'da önemli etkileri olmuş, kayda değer tepkiler alınmıştır. Bu arada İngilizler Efgānî'yi İngiltere'ye davet etmişler, Sudan'da ortaya çıkan Mehdî hareketinin bastırılması, Ruslar'a karşı Türkiye, İran ve

Afganistan’dan oluşan İslâm ülkeleriyle İngiltere arasında bir ittifak yapılmasının temini gibi konuları görüşmüşlerdir. İkinci bir davete Efgānî Muhammed Abduh’u göndermiş ve bu defa daha ziyade Mısır meselesinin çözümü üzerine görüşmeler yapılmıştır. İngiltere, söz konusu gazetenin İslâm ülkelerine girmesinin kendi sömürge politikasına zarar vereceğini düşünerek Mısır, Hindistan ve hatta Osmanlı ülkesinde gazetenin yasaklanması için teşebbüslerde bulunmuştur (el-ʿUrvetü’l-vüskā, s. 230, 286). Mısır hükümeti bu yönde karar alarak gazeteyi yasaklamış ve bulunduranlar için ağır para cezası koymuştur (el-Vekāʾiʿu’l-Mısriyye, s. 15). İlk sayısı 13 Mart 1883’te yayımlanan el-ʿUrvetü’l-vüskā, çeşitli baskılar ve engeller yüzünden ancak on sekiz sayı çıkarılabilmiştir (son sayı Eylül 1884). Gazete kapanınca Muhammed Abduh Beyrut’a dönmüş, Efgānî ise bir süre daha Paris’te kalmıştır.

Gerek el-ʿUrvetü’l-vüskā’da gerekse bazı Avrupa gazetelerinde çıkan yazıları ve gazetelere yansıyan Ernest Renan’la tartışması sebebiyle şöhreti artan ve Paris’te saygı gören Efgānî programı gereği yeniden seyahate karar verdi; bu sırada İran Şahı Nâsırüddin’den aldığı davet üzerine Arabistan’a yapacağı seyahatten vazgeçerek İran’a gitti. Başlangıçta şah ve ileri gelen devlet adamları ona ilgi gösterdiler; şah kendisini özel müşaviri yaptı ve Harbiye Nezâreti ile ilgilenmesini istedi. Ayrıca İranlı aydınlar Efgānî’nin çevresinde toplanarak fikirlerinden faydalandılar. Efgānî şahla görüşmelerinde ve özel sohbetlerinde ülkede, değişiklik istediği ve özellikle halkın yönetime katılmasını telkin ettiği için şaha ters düştü. Kendisine bir komplo hazırlanacağını hissetti ve ülkeden ayrılmak için izin istedi. Efgānî’nin bu defa hedefi Rusya idi.

1886-1889 yılları arasında Rusya’da kalan Efgānî’nin buradaki faaliyetleri ayrıntılı olarak bilinmemektedir. Genel çerçevede Ruslar’ı Osmanlı Devleti, Afganistan ve İran’ın da yardımlarıyla Hindistan’a sefer ederek orada İngiliz idaresine son vermeye teşvik etmiş, Ruslar’ın hâkimiyeti altında bulunan 30 milyon müslümanın haklarını savunmuş, başta mushaf olmak üzere bazı dinî kitapların basılması için çardan izin almıştır. Bu faaliyetler çarı da rahatsız ettiğinden ilgililere Efgānî’nin ülkeden ayrılmasını telkin etmelerini istedi, o da Rusya’dan ayrılarak Paris fuarını görmek üzere yola çıktı. Münih’e vardığında İran Şahı Nâsırüddin ile karşılaştı, şah onu başvezir yapmak üzere İran’a davet etti. Şahın ısrarı üzerine bu daveti kabul

ederek ikinci defa İran'a gitti. Efgānî yönetime karşı tenkitlerini ve ıslahat tekliflerini sürdürünce yine şahın gözünden düştü. Dokunulmaz bir yer olan Şah Abdülazîm Türbesi'ne sığındı, burada ders ve telkinlerine devam etti. Şah mekânın dokunulmazlığını çiğneyerek bir bölük asker vasıtasıyla Efgānî'yi çetin kış şartlarında buradan aldırdı ve Basra yakınında sınır dışı etti. Efgānî bu tarihten itibaren şah aleyhinde çok ağır sözler söylemiş, tahriklerde bulunmuş, bu yüzden de daha sonra şahın öldürülmesinden sorumlu tutulmuştur.

Osmanlı ülkesine dahil bulunan Basra'ya gelen Efgānî burada bir yandan tedavi görmüş, öte yandan İran ulemâsıyla temas kurarak şahın yabancılara verdiği imtiyazlara karşı direnmelerini istemiş, bu gayretin tütün imtiyazının kaldırılmasında önemli tesiri olmuştur. 1891'de Basra'dan tekrar Londra'ya giden Efgānî Londra'da yazılar yazdı, çeşitli İngiliz gazetelerinde ve çıkmasında etkili olduğu Ziyâʾü'l-hâfikayn adlı haftalık dergide İran şahı aleyhine yazılar kaleme aldı, ayrıca ileri gelen Şîa ulemâsına mektuplar göndererek şahın halʿedilmesini istedi. Şah çeşitli yollardan onun gönlünü almaya çalıştıysa da buna muvaffak olamadı. Bunun üzerine II. Abdülhamid'e başvurarak Efgānî'yi İstanbul'a celbedip göz altında tutmasını talep etti. Ancak sultanın onu İstanbul'a davet etmesini bu isteğe bağlamak isabetli bir yaklaşım değildir. Efgānî 1870'li yıllardan itibaren Sultan Abdülhamid'e yaklaşmak için vesileler aramış, onun düşünce ve politikasına uygun bir tavır içine girmiş, 1880'den önce kendisine mektup yazarak İslâm birliği davasını gerçekleştirmek üzere yardım vaadinde bulunmuştur (yazışmanın tarihi konusunda N. R. Keddie'nin yanılgısı için bk. Özcan, s. 86). Sultan Abdülhamid de Efgānî'nin şöhret, tesir ve kabiliyetlerini göz önüne alarak ondan istifade edebileceğini düşünmüştür. Nihayet Efgānî, Londra Sefiri Rüstem Paşa aracılığı ile İstanbul'a davet edildi; birincisinde mâzeret beyan ettiyse de ikinci davete icabet ederek İstanbul'a geldi. İstanbul'da iyi karşılandı; sultan tarafından kendisine Teşvikiye'de bir ev, araba, at verildi ve yüksek bir maaş bağlandı. Ayrıca saraydan bir kızla evlendirilmek istendi, fakat kendisi bunu kabul etmedi. Efgānî kısa zamanda yeni bir çevre edindi; âlimler, edipler, siyasîlerin meclisine devam etti; bilhassa ramazan gecelerinde sahura kadar süren sohbetlere katıldı. Bu arada Abdülhamid'in isteği üzerine İslâm birliği ve Şiî-Sünnî yakınlaşmasının yolları konusunda bir rapor hazırladı (daha önce de bu konularda ilgililere mektuplar

yazmıştı). Bu amaçla kurulan bir cemiyetten faydalanarak Şiî-Sünnî yakınlaşmasını ve ittihâd-ı İslâm'ı teşvik eden mektuplar yazdı ve yazdırdı. 600'ü bulan bu mektuplara 200 kadar cevap gelmiştir. Ancak Hindistan ve Afganistan'a yönelik bu nevi faaliyetlerden İngilizler'in rahatsız olarak sultana baskı yapmaları, Efgānî'nin Jön Türkler'le teması, jurnaller, İran şahının öldürülmesinde onun da parmağının bulunduğu ithamı, Abdülhamid'in Şiîlik'le itham edilme korkusu gibi âmiller bu çalışmaları olumsuz etkiledi; giderek sultan onunla ilişkisini azalttı; sıkı bir göz hapsi uygulandı ve ülkeden ayrılma isteği geri çevrildi. Bununla birlikte şahın katlinden sonra İran'ın, kendi tebaasından olduğunu ileri sürerek onu ısrarla istemesine olumlu cevap verilmemiş, İran tebaasından olması iddiası yerinde görülmemiş ve kendisine misafir muamelesi yapılmıştır (a.g.e., s. 82-90). Hâtıralara göre Sultan Abdülhamid Efgānî ile iş birliğine devam edememiş olsa da hayatının sonuna kadar onu korumuş, takdir etmiş ve kendisini "ictihad sahibi büyük âlim" olarak değerlendirmiştir (Okyar, s. 103). Efgānî yakalandığı kanserden kurtulamayarak 9 Mart 1897'de İstanbul'da vefat etti ve Maçka'da Şeyhler Mezarlığı'na defnedildi. Şimdiki içi boş kabri, 1926 yılında Charles Cron adlı bir Amerikalı tarafından yaptırılmıştır. 1944 yılında Afganistan hükümetinin isteği üzerine kemikleri nisbet edildiği yere (Afganistan) nakledilmiştir.

İnancı ve Görüşleri. Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı, İslâm dünyasının birlik ve bütünlüğünü kaybettiği, bilim ve teknolojide gerilediği, iktisaden zayıf düştüğü, Batılılar'ın İslâm ülkelerinin büyük

bir kısmını sömürge haline getirdikleri, siyasî ve kültürel hâkimiyetleri altına aldıkları, cehalet, bid'at ve hurafelerin müslümanları dinin özünden uzaklaştırdığı bir dönemde doğup büyüyen, değişik hocalardan birçok ilim ve irfan merkezinde ders alarak zamanına göre iyi bir öğrenim gören Efgānî'nin inanç ve düşünce dünyası bu maddî ve mânevî iklim ve şartlar içinde oluşmuş ve gelişmiştir. Onun inanç ve düşünce sistemini doğruya en yakın şekilde tesbit edebilmek için iki kaynağa, yaptıklarına ve eserlerine başvurmak gerekir. Eserleri içinde kendisine ait olduğu kesinlikle bilinenler, er-Red ʿale'd-dehriyyîn adıyla Arapça'ya çevrilen Hakıkat-i Mezhebi Neyçerî ile Tetimmetü'l-beyân adlı Afganistan tarihidir. el-ʿUrvetü'l-vüskā'daki makalelerin büyük bir kısmı Muhammed Abduh'un kaleminden çıkmakla birlikte fikir bakımından Efgānî'ye aittir. Daha sonra ise

mevsukıyeti bunlar ölçüsünde olmayan Mahzûmî'nin Hâtırât'ı gelir. E. Renan'a cevabının metin ve tercümesi üzerinde tartışmalar vardır. Kendisine ait olduğu bilinen diğer makale ve belgelerde de onun inanç ve düşüncesine ışık tutan kısımlar mevcuttur. Efgānî'nin din anlayışını ve mezhebini bu kaynaklara ve hayatı boyunca ortaya koyduğu tutum ve davranışlarına göre tesbit etmek gerekirse Efgānî samimi bir müslümandır ve en azından olgunluk döneminde Şiî değildir (olgunluk döneminde Efgānî'nin Şiî olduğuna dair bir işaretin bulunmadığını N. R. Keddie de kabul etmektedir, bk. Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghanī, s. 22 vd.). Şiî olduğunu ileri sürenler, onun bu yöndeki herhangi bir fiil veya sözüne değil İran'da doğmuş olmasına, felsefe bilmesine ve cedelciliği gibi ihtimalli karînelere dayanmışlardır. Sünnî ve Hanefî olduğunu söyleyenler ise yakın arkadaşı ve öğrencisi Abduh'un açık ifadesini (er-Red ʿale'd-dehriyyîn, s. 14), Mahzûmî'nin Hâtırât'ında yer alan açıklamaları (s. 6, 134, 177, 184, 200) ve hayatını anlatan kaynaklardan elde edilen bilgileri delil göstermektedirler. Hâtırât'ta nakledilen bazı konuşmalar onun Şiîlik hakkındaki düşüncesine de ışık tutmaktadır. Buna göre Şîa'nın çeşitli kolları arasında aşırı gidenleri, mutedil olanları vardır. İmam Ca'fer es-Sâdık'ı taklit etmek, Ehl-i beyt'i sevmede aşırı gitmek ve hilâfet konusunda Hz. Ali'ye öncelik tanımak İslâm'dan çıkmayı gerektirmez. Esasen bu tür konularda ihtilâfları büyütmek sadece düşmanların ve müstebitlerin işine yarar. "Yaşadıkları dönemde ortaya çıkan anlaşmazlık hususunda Hz. Ali'nin tarafını tutup Muâviye'ye karşı savaşmanın yararlı olduğunu farzetsek bile bugün bize ne fayda sağlar?... Bugün Sünnîler Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfetine öncelik tanısalar bu Acemler'i kalkındırır ve Şîa'nın durumunu iyileştirir mi? Yahut aksine Şîa Sünnîler'in kanaatini benimsemiş olsa bu yolla Sünnîler kalkınır ve güçlenir mi?" (a.g.e., s. 168-170).

Efgānî, neşredilen evrakı içinde çıkan bir notunda Gazzâlî'ninkine benzer bir fikrî bunalımın içine düştüğünü, bütün mezhepleri, meşrepleri, zâhir ve bâtın ulemâsını tanıdıktan sonra selâmeti doğrudan Allah'a sığınıp bağlanmakta bulduğunu, bundan sonra O'na kulluk ve itaatle birlikte son peygambere ve onun müttaki sahâbîlerine uymayı şiar edindiğini kaydetmektedir (Hakıkatü Cemâliddîn el-Efgānî, II, 52). İstanbul'a ikinci gelişinde Efgānî'nin meclisine devam edenlerden Hüseyin Dâniş onun felsefî meşrepli, tasavvufa meyilli, farzları edâda titizlik gösteren, Hanefî mezhebini benimsemiş bir kişi olduğunu kaydeder. Ancak Efgānî'nin

mezhep anlayışı her şeyden önce hoşgörüye dayanır. Nitekim, “Ben mezhep imamlarını kendimden büyük görmüyorum ki birinin yoluna gireyim... Bir meselede onlardan birinin görüşünü benimsiyorsam birçok meselede muhalif kalabiliyorum” demektedir (a.g.e., I, 106, 128; krş. Abdullah Kudsîzâde, XIII/5-7, s. 364).

Efgānî henüz hayatta iken, hatta gençlik döneminde dinsizlik ve sapıklıkla itham edildiği gibi vefatından sonra da benzer ithamlar Nebhânî, Mustafa Sabri, Elie Kedourie, Nikki R. Keddie gibi Doğulu ve Batılı müellifler tarafından devam ettirilmiştir. Ancak bu yazarlardan hiçbiri, uzak yorumlar ve zayıf ihtimaller dışında iddialarını belgeleyecek bir delile sahip olamamıştır (Tansel, XXXII/125, s. 85, 88; Bilgegil, VI/3, s. 62).

el-ʿUrvetü’l-vüskā, Hâtırât ve özellikle er-Red ʿale’d-dehriyyîn adlı eserlerinde Efgānî’nin inancını, dinî ve siyasî düşünce sistemini açıkça bulmak mümkündür. Sonuncu kitabı özellikle tabiatçılığı, genellikle de Allah ve âhiret inancını reddeden maddeci görüş ve düşünceleri çürütmek üzere yazmıştır. Efgānî’ye göre Demokritos’tan Darvin’e, Epikuros ve Mazdek’ten nihilist, sosyalist ve komünist düşünürlere kadar ortaya çıkan akımların hareket noktası aynıdır ve bu materyalizmdir. Aralarındaki fark sadece yorum ve terminolojiden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla materyalistler her çağda insanlığa ve toplumlara zarar vermiş, dini ve bu sayede kurulmuş bulunan medeniyet ve düzeni tahrip etmiş, insanın ruh ve mâneviyatını fakirleştirmişlerdir (er-Red ʿale’d-dehriyyîn, s. 16). Bir dinin esası ne kadar zayıf ve dinler arasında derecesi ne kadar düşük olursa olsun yine de insanlık için maddecilikten daha faydalı ve hayırlıdır (a.g.e., s. 59). Genel olarak semâvî dinler insan aklına üç inanç, ruhuna da üç fazilet sunmuştur. Üç inanç, “insanın yeryüzünün sultanı ve yaratılmışların en değerlisi olduğu, bir dine inanan toplumların inanmayan ve dolayısıyla doğru yoldan ayrılanlardan daima daha üstün bulunduğu, insanların bu dünyaya ebedî saadet âlemine lâyık olacak kâmil vasıfları edinmek üzere geldiği” şeklinde özetlenebilir. Bu üç inancın fert ve toplum hayatında ne kadar olumlu katkılarda bulunacağı açıktır. Dinlerin insan ruhuna işlediği üç fazilet ise haya, emanet ve doğruluktur. İnsan ancak bu inanç ve ahlâk ilkelerine sahip olduğu sürece hayvanlardan üstündür. Milletlerin övünebilecekleri medeniyetler ancak bu ilkeler üzerine kurulabilir. Materyalistlerin amacı bu altı köşeli köşkün direklerini yıkmaktır. Onlar

bunu yaparken çeşitli kılıklara girmiş, insanlara ilk bakışta hoş gelen kelime, kavram ve amaçların arkasına sığınmışlardır. Tevhid dinine sımsıkı yapışmaları sayesinde göz açıp kapayıncaya kadar İslâm'ı Alp dağlarından Çin Seddi'ne kadar götüren ilk müslümanların kurdukları medeniyet ve devletin zayıflamaya başlaması, IV. (X.) yüzyılda Mısır'da tabiatçıların (bâtınîler) ortaya çıkması ile olmuştur. Bâtınîlerin tahribe yöneldikleri esaslar da yine bu altı esastır (a.g.e., s. 40).

İnsan haklarının korunması ve adaletin gerçekleştirilmesi teorik olarak şu dört esastan biriyle mümkündür: 1. Herkesin kendi hakkını koruyacak tedbirlere yine kendisinin başvurması. Bunun sonu anarşi, zulüm, yeryüzünün kana bulanması ve insanlığın yeryüzünden silinmesidir. 2. İnsana mahsus izzet-i nefis ve şeref duygusu. İnsan egoist ve menfaatine düşkün bir varlık olduğundan bu duygular toplumda düzen ve adaletin gerçekleşmesi için yeterli değildir. 3. Hükümet. Devlet gücü ile açık haksızlıklar

ve tecavüzler önlenebilirse de gizli kapalı, kitabına uydurulmuş haksızlıkları gidermek mümkün olmamaktadır. Ayrıca devlet gücünü ellerinde bulunduran yöneticilerin de haksızlık, usulsüzlük ve yolsuzluklara sapmaları mümkün ve vâkidir. Bu takdirde onlar hangi güçle durdurulabilecektir? 4. Allah'a ve âhirete iman. Hakları koruyacak, adalet ve düzeni sağlayacak tek güç bu imandır; bundan önceki iki güç ancak imanla takviye edildiği takdirde amaca uygun işler yapabilecektir (a.g.e., s. 51-59). Efgānî'ye göre insanların ilim, ahlâk ve medeniyette yüce seviyelere ulaşabilmesi, dünya ve âhirette mutluluğu yakalayabilmesinin de dört şartı vardır. 1. Aklın, doğru düşünme ve gerçeği bulmayı engelleyen vehim ve hurafelerden arınmış olması. İslâm'ın tevhid ve tenzih ilkeleriyle, hurafe ve vehim karşısında en önemli engelleyicilere sahip olmasına karşılık Uzakdoğu ve Batı dinleriyle diğerleri hurafeleri ve vehimleri besleyen dinler olmuştur. 2. Fertlerin ve toplumların başkalarından daha az kabiliyetli olmadıklarına, her iyi ve güzel şeyi yapabileceklerine, peygamberlikten başka her kemali elde edebileceklerine inanmaları. İslâm insanların temelde eşit olduğunu ilân etmiş, ırk ve sınıf farkını, bunlara bağlı imtiyazları kaldırmış, üstünlüğü akıl ve ruh kemaline, bilgi ve fazilete bağlamıştır. Buna karşılık Brahmanizm'de değişmez sınıf farkları vardır; İsrâil milleti kendilerinin üstün yaratıldıklarına inanırlar; Hıristiyanlık'ta

din adamlarının farklı ve mukaddes mevkileri vardır. Din adamlarının kutsal ve yanılmaz olduğu inancı çağlar boyu bu dine inananları cahil bırakmış, daha sonra reformcular İslâm'ı taklit ederek ıslahat yapmış, ilerlemenin yollarını açmışlardır. 3. Bilgi ve inancın sağlam ve kesin delillere dayanması, taklitle yetinilmemesi. İslâm bu konuda belki de tek dindir. Zira mensuplarını düşünmeye, akletmeye, inançlarını sağlam delillere dayandırmaya, zan ve vehim peşinden gitmemeye çağırır; körü körüne başkalarının dediğini diyen ve yaptığını yapanları kınar. Diğer dinler ise dinî konuların akıl dışı olduğunu, akılla dini sorgulama ve anlamaya çalışmanın câiz olmadığını kabul etmiş gibidirler. Halbuki aklın, mahiyetini kavrayamadığı bir şeyi eserleriyle tanıyıp bilmesi başka, imkânsız gördüğü bir şeyi tasdike zorlanması başkadır. İslâm aklın mümkün görmediği bir şeyin kabul ve tasdik edilmesini istemez, halbuki meselâ Brahmanizm'in getirdiği inançların çoğu akıl ilkelerine aykırıdır. 4. Her toplum içinde işleri eğitim ve öğretimden ibaret olan kişi ve kurumların bulunması. İnsan kendi kemali için tek başına yeterli değildir. Bu sebeple toplumda muallim ve mürşidlerin bulunması ve bunların doğruyu öğrenme ve fazileti yaşama konusunda hemcinslerine rehberlik etmeleri bir zorunluluktur. İslâm dini bu iki zaruri ihtiyacın karşılanmasını mensuplarına farz kılmıştır (Âl-i İmrân 3/104; et-Tevbe 9/122). Medeniyeti kurmak, yüceltmek ve insanı mutlu kılmak için gerekli olan bu dört unsur İslâm'da kâmil mânada mevcuttur (a.g.e., s. 61-69).

Efgānî'ye göre insan ruhu, aklı aşan konular hakkında da bilgi edinme kabiliyetine sahiptir; tasavvuf buna ulaşabilmek için bazı usuller geliştirmiştir. Ancak tasavvuf erbabının sıradan insanların bilemediği şeyleri anlatmak amacıyla kullandıkları dil nasların zâhiriyle bağdaşacak şekilde yorumlanmadığı takdirde inkâra yahut yanlış anlamalara yol açabilir (Hâtırât, s. 205-208). İslâm inancının temellerinden biri olan kazâ ve kader yanlış anlaşıldığı zamanlarda İslâm medeniyetini olumsuz etkilemiştir. İnsanın iradesini, kesbini ve sorumluluğunu dışlayan inanç ve anlayışlar doğru olmadığı gibi bütün etkileri ve yönlendiricileri yok sayan anlayışlar da doğru değildir. İnsanın sonucundan sorumlu olduğu davranışları az sayıdadır ve bunların oluşmasında onun şuur, düşünce ve tercih olarak devreye giren etkisi vardır; insanın cüz'î iradesi ve kesbi işte bu tercihidir. Bütün iç ve dış etkenlere, yönlendiricilere rağmen cüz'î iradenin sonucu belirleyen etkisi vardır (a.g.e., s. 331-340). Efgānî'ye göre Kur'ân-ı

Kerîm’de devlet yönetimi, yöneticilerin görev ve sorumlulukları gibi insanî meselelerden dünyanın oluşumu, büyük patlama, gök cisimleri arasındaki ilişki gibi kozmolojik meselelere kadar pek çok konu hakkında açık veya kapalı, geniş veya özet halinde, genel yahut özel bilgiler, işaretler vardır; bunları doğru anlamak, aklın ve ilmin kesin verilerine uygun olarak yorumlamak gerekmektedir (a.g.e., s. 149, 151 vd.). Efgānî ictihad kapısının açık olduğunu söyler. Arapça bilen, sîret, hadis, icmâ ve kıyas konularında yeterli bilgiye sahip bulunan aklı başında herkes ictihad edebilir. Büyük müctehidler kendi zamanlarında yapılması gerekenleri yapmışlar ve başarılı olmuşlardır; ancak Kitap ve Sünnet’ten çıkarılabilecek bilgi ve hükümler yanında onlarınki denizden damla kadardır. Bilen ictihad etmeli, ictihad edemeyen de şuurlu olarak seçmelidir (a.g.e., s. 165-167). Efgānî’nin kadınların örtünme şekli, ribâ-faiz ilişkisi, cihadın çeşitli anlamları ve uygulamaları, barış gibi konularda da kendine has yorumları ve tercihleri vardır (a.g.e., s. 102, 105, 143, 145, 183).

Cemâleddîn-i Efgānî’nin siyasî, sosyal, kültürel konular ve meselelerle ilgili dikkat çekici görüşleri ve teklifleri olmuştur. Buna göre sömürgeci Batılılar Şark milletlerinden daha zeki ve kabiliyetli değildir; ancak onlar gücün ve hâkimiyetin sırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanmışlardır. Bunların başında düzen, sabır ve sebat gelir. Sömürgeciler Doğulular üzerinde, sefahatinden dolayı hukukça kısıtlı hale getirilmiş vâris statüsünü uygulamaktadırlar; ancak onların maksadı sefîhin malını korumak ve reşîd olmasını beklemek değildir; tam aksine ellerinden geldiği kadar sefahat müddetini uzatmak ve fırsat elverdiğinde mülkü ele geçirmektir. Sömürgeciler, İslâm ve Doğu ülkelerinin kapılarını çalarken veya zorlarken aldatıcı gerekçeler ileri sürerler; hakları korumaktan, kargaşayı ve fitneyi bastırmaktan, azınlıkların himayesini, hürriyet ve adaletin gerçekleşmesini, medeniyetin yayılmasını sağlamaktan söz ederler; fakat bunların hepsi aldatmacadır, amaç sömürmek, parçalamak ve yutmaktır (a.g.e., s. 122-125; el-ʿUrvetü’l-vüskā, s. 5, 154, 368). Sömürgeciler bu hususta Doğulu milletlerin Batı’da tahsil görmüş, ancak ileri ve güçlü olmanın sırlarını kavrayamamış, dejenere edilmiş gençlerinden de faydalanırlar. Bunlar ileri sayılan milletlerin bütün rezil yönlerini almış, kendi toplum ve kültürlerine yabancılaşmış yarı aydınlardır. Bu aydınların taklit yoluyla giriştikleri bütün ıslahat teşebbüsleri milletlerinin aleyhine olmuş, zaman kaybettirmiş ve sömürgecilerin işine yaramıştır. Batı’dan istifade ederek kendi özünden

uzaklaşmadan gelişmenin ve kalkınmanın yolunu bulmuş olan örnek toplum Japonlar'dır (Hâtırât, s. 299-315).

Efgānî müslüman milletler için kurtuluş yolunu ararken önce dinin etkisini araştırmış, ilk asırlardaki büyük hamleyi, gelişmeyi, fetihleri, ilim, kültür ve medeniyet alanlarında katedilmiş mesafeleri örnek göstererek doğru anlaşılan ve yaşanan dinin gerilemede etkili olmadığını

tesbit etmiş, sonra da duraklama ve gerilemenin sebeplerini bulmaya çalışmıştır. Ona göre bu sebepleri şöyle sıralamak mümkündür: a) Hilâfetin saltanata dönüşmesi, sözde halifelerin ilim ve ictihaddan uzaklaşarak isim ve merasimle yetinmeleri, müslümanların birden fazla halife tarafından yönetilmesi suretiyle bölünmeleri. b) Din ve milliyet bir toplumu ayakta tutan iki önemli güç olduğu halde her ikisinin de zayıflaması, halifelerin yabancıları devlet hizmetinde istihdam etmeleri. c) III ve IV. (IXX.) yüzyıllarda zındıkların ve bâtınîlerin yaydığı bâtıl inançlar ve safsatalar. d) Cebir inancının yaygınlaşarak müslümanların heyecan ve hamlelerini durdurması. e) Hz. Peygamber'e nisbet edilen uydurma hadislerin ve İsrâiliyat'ın din kisvesine bürünmüş hainler tarafından kitaplara sokulması ve böylece müslümanların temiz inançlarının kirletilmesi. f) Eğitim ve öğretimin bu olumsuz, durdurucu ve geriletici etkileri ortadan kaldıracak güçte ve yaygınlıkta olmaması. g) Doğu'dan Moğol, Batı'dan Haçlı istilâlarının getirdiği zararlar, tahribat ve bezginlikler. h) İlim ve amel bakımından İslâm'dan uzaklaşan müslümanların bölünüp dağılması, âlimlerin birbirinden kopması, toplulukların kardeşlik duygusuna bağlı dayanışma ve yardımlaşmayı terketmeleri (el-ʿUrvetü'l-vüskā, s. 28, 30 vd.; Hâtırât, s. 239, 296, 351). Efgānî'ye göre müslüman milletlerin ilerlemesinin çareleri aranırken onların gerilemesine sebep olan bu âmillerin göz önüne alınması gerekir. İlerleme faaliyetleri çerçevesinde çeşitli zamanlarda denenmiş bulunan gazete ve dergi çıkarma, çeşitli okullar açarak ileri ülkelerin ilim ve medeniyetini yeni yetişenlere aktarma, şehircilik, mimari, kılık kıyafet, hayat tarzı konularında Batı'yı taklit etme gibi arayış ve uygulamalar ya yanlış sonuçlar doğurmuş veya yetersiz kalmıştır. Hastalık müslüman toplumların zihniyet, inanç ve ahlâkında olduğuna göre çare de zihniyette, inançta ve ahlâkta, müslümanları dünyaya örnek ve hâkim kılan çağlara yani saf İslâm'a ve Kur'an'a dönmektedir. Bu dönüş kadın ve aileden başlamak üzere yaygın bir eğitimle mümkün olacak

ve bu eğitim de hasbî, fedakâr kişiler ve kurumlarca yürütülecektir. İyi yetişmiş anneler çocuklarının ilk öğreticisi ve eğiticisi olabileceklerdir. Genellikle resmî okulların programları güdümlü ve yetersiz olduğundan, bu okullar ruh ve beden açısından sağlıklı insanlar yetiştirecek şekilde yeniden şekillendirilinceye kadar müslüman çocukları gerekli niteliklere sahip özel okullarda eğitilmelidir.

Batılılar İslâm ülkelerinde millî eğitime karşı olduklarından menfi propaganda yapmakta, müslümanların dillerinin fakir, edebiyatlarının ilkel olduğunu ileri sürmektedirler. Halbuki "dili olmayan bir toplumun millî varlığı, edebiyatı olmayan bir milletin dili yoktur; yine tarihi olmayan bir kavmin izzeti ve öz güveni olmadığı gibi tarihini koruyan, geçmişlerinin eserlerini ihya eden ve bunları örnek olarak sunan adamları bulunmayan bir kavmin tarihi de yoktur" (el-ʿUrvetü'l-vüskā, s. 21; Hâtırât, s. 125, 129, 133, 301-310, 328).

Taassup ile asabiyet kelimeleri insanın kavmi ve kabilesi demek olan "asabe" ile bağlantılıdır. Taassup ile asabiyetin mutedil ve aşırı dereceleri vardır. Gerek kavmî gerekse dinî taassup kararında olduğu zaman faydalı ve gereklidir. Milliyet duygusu yaratılıştan değil mensubiyet ve eğitimden gelir. Kararında olduğu ve din bağına tâbi bulunduğu sürece onu korumak ve beslemek gerekir. Asırlardan beri çeşitli müslüman gruplarını bir ümmet halinde yaşatan, yönetimde bir ırkın diğer ırka ve bu ırktan olan yöneticiye tâbi olmasını sağlayan hep din bağı olmuştur. Sömürgeciler müslümanları ayakta tutan faktörleri keşfettikten sonra kavmî asabiyeti körükleyerek ümmeti bölmeye çalışmışlar, ardından iş birlikçilerini de kullanarak dinine ve milletine bağlı olanları taassupla suçlayarak taassubun her çeşidine saldırmışlardır. Gerek tarihte gerekse günümüzde taassubun aşırısı ve zararlısı Batılılar'da olmuştur. Bazı istisnaları dışında müslümanların taassubu başka milletleri ve dinleri ortadan kaldırmaya, insanlara zulmetmeye sebep teşkil etmemiştir. Şu halde müslümanlar taassup suçlamasından korkmamalı, önce dinlerine, sonra da ümmet birliğine zarar vermeyecek biçimde kavmî değerlerine sımsıkı sarılmalıdırlar. Kavmî asabiyet dinî asabiyeti geçtiği ve ümmetin birliğine, dayanışmasına zarar verdiği takdirde meşruiyetini kaybeder (el-ʿUrvetü'l-vüskā, s. 5, 9, 45, 49; Hâtırât, s. 307, 354-361).

Cemâleddîn-i Efgānî’nin ıslahat programında İslâm birliği (ittihâd-ı İslâm, panislâmizm) fikrinin çok önemli bir yeri vardır. Efgānî İslâm birliği düşüncesinin belki mûcidi değildir, fakat düzenleyici, canlandırıcı ve yayıcısıdır. Yaşadığı çağda İslâm dünyasının parçalanmışlığı, bunun zaaf ve mağlûbiyetlere sebep oluşu, nihayet sömürgeci Batı’nın İslâm dünyasını taksime karar vermesi karşısında hem Osmanlı topraklarını hem de diğer İslâm ülkelerini korumanın yegâne çaresinin birlik ve dayanışma olduğu gerçeğinin ortaya çıkması II. Abdülhamid gibi idarecileri, Nâmık Kemal, Ali Suâvi, Cemâleddîn-i Efgānî gibi mütefekkirleri İslâm birliği üzerinde düşünmeye ve yazmaya sevketmiştir. Efgānî’nin İslâm birliği konusunu ne zaman düşünmeye başladığı bilinmemekle beraber 1870’li yıllarda yazdığı mektuplar en azından onun bu tarihten itibaren konu üzerinde durduğunu göstermektedir. Sultan Abdülhamid’in birçok ulemâdan, meşâyihten ve bu arada bilhassa İstanbul’a ikinci gelişinden itibaren Efgānî’den faydalanarak sürdürdüğü İslâm birliği politikası sınırlı ve sathîdir. Onun hıristiyan hâkimiyetine karşı bir siyasî-askerî İslâm birliği cephesi oluşturma planına ait bir delil ve işaret yoktur. Halife-sultanın bütün emeli, hilâfet otoritesinden istifade ederek İslâm ülkelerinin mânevî desteklerini almak ve bu sayede Osmanlı topraklarını, bu topraklar üzerinde yaşayan müslümanların birliğini korumaktır (Özcan, s. 75, 91; Karpat, “Pan-İslâmizm ve II. Abdülhamid”, TDA, sy. 48, s. 13, 28, 31). Efgānî’nin İslâm birliği ideolojisi daha kapsamlı ve derindir; ancak ideolojinin bu iki vasfı onun hayat merhaleleri içinde tedrîcen oluştuğu gibi şekli de şartlara göre değişiklik göstermiştir.

Efgānî’ye göre İslâm birliğinin din bağı, hac ve hilâfet olmak üzere üç dayanağı vardır. Din bağı İslâm milletleri için en önemli birleştirici faktör olup ümmet birliği ancak bununla sağlanabilir. Kavmiyet faktörü faydalı, hatta gerekli olmakla birlikte din bağını gölgede bıraktığı veya bertaraf ettiği takdirde kavmî (millî) birliği sağlamak için bile yetersiz kalır. Efgānî bu anlayış çerçevesinde millî uyanışı ve duyguları teşvik etmiş, ancak onun düşüncesini bütün olarak göremeyenler kendisinin Arapçılık, Türkçülük gibi dar ırkî cereyanları benimsediğini sanmışlardır. Müslümanlar din bağına sımsıkı sarılmalı, bu bağla kardeş olmalı, ancak başka din ve inanç sahiplerine karşı âdil davranmalı, dünyayı bir sulh, sükûn ve fazilette yarış meydanı haline getirmelidirler (el-ʿUrvetü’l-vüskā, s. 10, 44, 48). İslâm birliğinin mânevî merkezi Mekke ve Medine şehirleridir.

İslâm ülkelerinde bulunan hamiyetli âlimler birlik için çalışan merkezler kurmalı, bunların ana merkezi de Hicaz'da olmalıdır. Müslümanlar her hac mevsimi burada toplanarak ortak meseleleri görüşmeli, fikir alışverişi ve iş bölümü yapmalıdırlar (a.g.e., s. 35). Hilâfet konusuna gelince siyasî, askerî, ekonomik, kültürel bir birliğin vücut bulabilmesi için tek bir otorite merkezine ihtiyaç vardır, bu da halifedir. Gerçek hilâfet örneği ilk dört halife döneminde görülmüştür. Bu makama akıl, fazilet ve yönetim ehliyeti bakımından en uygun olanın getirilmesi gerekir. Yönetim ümmetin katılımı ve meşveret usulü ile yürütülür. İslâm dünyasında birden fazla yönetimin bulunması birliğin gerçekleşmesini engeller. Efgānî bu esaslar açısından geçmişe bakmış ve şu kanaate varmıştır: Osmanlılar Balkanlar ve Avrupa yerine İslâm dünyasına yönelseler, hükümet merkezini Hicaz'da kursalar ve Arapça'yı resmî dil haline getirselerdi onların hilâfetinde İslâm birliği gerçekleşir ve bugün bir Şark meselesi olmazdı (Hâtırât, s. 209-224). Onun için şekli nasıl olursa olsun müslümanları güçlendirecek, bağımsızlık ve hürriyetlerini sağlayacak, medeniyette dünya milletleriyle yarıştıracak bir İslâm birliği hedef olduğundan bazan, "Ben bütün otorite birinin elinde olsun, bütün ülkeler birine tâbi olsun demiyorum; fakat hepsinin sultanı Kur'an, birliklerinin yöneldiği nokta din olsun, her biri kendi menfaatleriyle meşgul olup bunları korurken diğerlerini de kendinden bilsin istiyorum" (el-ʿUrvetü'l-vüskā, s. 72) diyerek gerçekçi ve uygulanabilir bir İslâm birliği önermiş, bazan da Osmanlı hilâfetine bağlı olarak Yemen, Hicaz, Ortadoğu, Anadolu ve Balkanlar'ı içine alan, mahallî yönetime dayalı ve her birinin başında uygun yöneticiler bulunan (meselâ Osmanlı şehzadeleri, vezirler, Yemen'de Zeydî imamı, Hicaz'da Hâşimî soyundan biri, Mısır hidivi gibi) on kadar eyaletten oluşmuş bir İslâm birliği teklif etmiştir. Ona göre bir defa bu birlik kurulunca çok geçmeden Afganistan, İran, Hint müslümanları ve Güney Asya'daki diğer müslümanlar da bu birliğe katılacaklar, böylece hedefe ulaşılmış olacaktır (Hâtırât, s. 222-225).

Tesirleri. Asırlar içinde İslâm dünyasında oluşup kökleşmiş birçok meseleyi teori ve pratikte tek bir liderin çözüme kavuşturması tabii olarak mümkün değildir. Ancak bazı düşünce ve projelerin ortaya konulması, bunlara taraftar kazanılması ve zamanla ıslahatın gerçekleşmesine zemin hazırlanması önemli bir başarı olarak kabul edilirse Efgānî'nin bu sonuca ulaştığı rahatlıkla söylenebilir. Efgānî henüz hayatta iken birçok siyaset ve fikir adamını etkilemiş, yönetimlerin el değiştirmesinde müessir olmuş, dar

kalıplar içinde sıkışıp kalan gelenekçi birçok âlimin gözünü daha geniş bir tefekkür dünyasına açmış, İslâm birliği, millî-İslâmî kişilik, yabancı istilâsı ve sömürüsüne karşı direnme, istiklâl, hürriyet ve öz güven konularında zihinlerde silinmez izler bırakmıştır. Bu tesirleri yaşadığı çağın ülke, topluluk ve önemli kişilerinde daha ayrıntılı olarak görmek mümkündür.

Efgānî'nin Sultan Abdülhamid'i farklı bir İslâm birliği, Şiî-Sünnî yakınlaşması ve yönetim biçimi konularında en azından fikir planında etkilediği söylenmelidir. Batıcı, Türkçü, İslâmcı olarak farklı ideolojilere mensup birçok Osmanlı münevveri de onun sohbet ve yazılarından doğrudan veya dolaylı olarak faydalanmıştır. Bazı Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Mehmet Emin Yurdakul, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçüler, Mehmed Âkif, Ahmet Hamdi Akseki, Said Nursi gibi İslâmcılar, Seyyid Bey, Şemseddin Günaltay gibi kişiler bunlar arasındadır. Müşavirliğini yaptığı gizli "Genç İranlılar" cemiyetinin çoğu sürgündeki Bâbîler'den olan üyeleri vasıtasıyla Yeni Osmanlılar'ın ve Jön Türkler'in kitap ve süreli yayınlarını ülke içinde ve dışında dağıttırmıştır. Bu cemiyetle ilişkisi yüzünden Efgānî'nin Bâbî olduğunu ileri sürenler olmuşsa da onun Bâbî olmadığı, mason cemiyeti gibi bunları da kendi amacı doğrultusunda kullanmak istediği kabul edilmektedir.

Efgānî'nin Mısır'daki ideolojik tesirleri Türkiye'de olduğu gibi farklı istikametlerde gelişmiştir. Onun en önemli talebesi, dostu ve yardımcısı Muhammed Abduh orta yol ıslahatçısı, Reşîd Rızâ köktenci eğilimlere sahip olmuşlar, Kasım Emîn, Ali Abdürrâzık, Lutfî es-Seyyid gibiler ise daha laik ve liberal bir yol takip etmişlerdir. Vefd Partisi'nin kurucusu ve millî bağımsızlık yolunda Mısırlılar'ın verdiği savaşın lideri Sa'd Zağlûl da onun talebeleri ve dostları arasında yer almıştır. Efgānî Mısır'da üyesi, başkanı veya kurucusu olduğu mason localarını ve kuruluşunun öncülüğünü yaptığı Tanzîmü'l-hizbi'l-vatanî cemiyetini kullanarak Hidiv İsmâil Paşa'nın devrilmesi, Mısır halkının istibdat ve sömürgecilik karşısında uyandırılması gibi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmıştır. İngiliz ve Fransız müdahalelerine karşı güçlenen hareketin sonunda Urâbî Paşa kıyamıyla doruk noktasına ulaşmasında Efgānî'nin önemli katkısı vardır. Bu dönemde Mısır'da gazeteciliğin gelişmesinde diğer âmiller yanında Efgānî'nin de etkisi olmuştur. Bu teşvikler sonunda Selîm en-Nakkaş ile Edîb İshak Mısr ve et-Ticâre, Selîm Ancûrî Mirâtü'ş-Şark, yine Edîb İshak

Mısrü'l-fetât adlı gazeteleri yayımlamışlardır.

Efgānî ve Abduh'un en etkili takipçilerinden biri olan Reşîd Rızâ aslen Suriyeli'dir. Abdülkadir el-Mağribî İstanbul'da Efgānî ile beraber çalışmış, siyasî hayattan çok ilme önem vermiş, Arap kimliği duygusunu teşvik eden fikrî bir ortamın önemli kişisi olmuştur. Arap milliyetçiliği hareketinin mühim simalarından biri olan Muhammed Kürd Ali, Mağribî'nin arkadaşıdır ve bu yoldan etkilenmiştir. Suriye'nin Dürzî bölgesinden olup 1913-1918 yılları arasında Osmanlı Meclisi üyeliğinde bulunan Emîr Şekîb Arslan, Reşîd Rızâ vasıtasıyla Efgānî'nin tesiri altında kalmıştır. Aynı çevrede yer alan bir başka milliyetçi yazar, gazeteci ve düşünür de Abdurrahman el-Kevâkibî'dir. Suriyeli İslâmî uyanış öncülerinden Hüseyin el-Cisr, Cemâleddîn el-Kasımî, Abdürrezzâk el-Baytâr ve Abdülaziz Çâvîş de Efgānî-Abduh okulunun mensupları arasında sayılmışlardır.

Efgānî'nin Hindistan'daki siyasî ve dinî fikirleri Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerinin antitezi olmuştur. Ahmed Han'a göre reformun amacı sonunda Batı ile bütünleşmedir. Efgānî içinse Batı emperyalizmiyle nihaî ve kaçınılmaz bir karşılaşma ve hesaplaşmadır. Efgānî Hindistan'da bulunduğu süre içinde meşhur reddiyesi dışında ayrıca makaleler de yazmıştır. Ancak asıl tesirleri el-ʿUrvetü'l-vüskā'da neşrettiği yazıların Kalküta ve Leknev'de tercüme edilerek yayılması yoluyla olmuştur. Efgānî'nin Hindistan'daki etkileri, kendi çağından ziyade XX. yüzyılın ilk çeyreğinde panislâmist harekette görülmüş ve Ebü'l-Kelâm Âzâd ile arkadaşları tarafından temsil edilmiştir. Pakistan'ın mânevî kurucusu İkbal de onu takdir edenler arasındadır.

Efgānî'nin İran'daki faaliyetleri üç ana hedefe yönelmiştir. a) Mutlakiyet yönetimine karşı cephe alıp anayasa düzenini gerçekleştirmek; b) Yabancı müdahalesine karşı direnmek ve millî şuuru uyandırmak; c) İranAfganistan birliğini

teşvik etmek (İstanbul yıllarında buna Şiî-Sünnî yakınlaşması faaliyetleri de eklenmiştir). Mutlakiyete karşı mücadelesini bir yandan halkı ve ulemâyı tahrik, öte yandan bizzat Nâsırüddin Şah'a bu yönetim şeklinden vazgeçmesini telkin ederek yürütmüş, bu yüzden şah ile araları açılmış ve İran'dan sürülmüştür. Basra'dan büyük müctehid Hasan eş-Şîrâzî'ye

mektup yazarak İngilizler'e verilen tütün imtiyazının ilgası için harekete geçilmesini istemiş, ayrıca Londra'da basın yoluyla şaha karşı ağır eleştiriler yöneltmiştir (Ziyâü'l-hâfikayn, Şubat, Mart ve Nisan sayıları). Onun anayasaya dayalı yönetim telkinleri, 1896'da şah olan Muzafferüddin zamanında Efgānî ekolünden yetişen Seyyid Abdullah, Seyyid Muhammed Tabâtabâî ve Şeyh Fazlullah önderliğinde ayaklanma ile sonuçlanmış, 1906 yılında anayasa çıkarılmış ve ilk meclis kurulmuştur. Efgānî'nin birçok konuşma ve yazısında teşvik ettiği İranAfganistan birliğinin iki hedefinden biri, iki devlet arasında yıllardır devam eden ve her ikisine de zarar veren çatışmaları sona erdirmek, diğeri de hayalindeki İslâm birliğine doğru bir adım atmaktı. Onun bu gayretlerinin hâtıraları zihinlerden silinmemiş, Afganistan yıllar sonra kemiklerini ülkeye götürerek hizmetlerine karşı bir şükran borcu ödemiş, İran ise kendisine sahip çıkmaya devam etmiş, İslâmlaşma ve uyanış sürecinde onun etkisini daima gündemde tutmuştur.

Cezayir'in mâruz kaldığı Fransız sömürgeciliği ve hıristiyanlaştırma faaliyetleri karşısında halkın sığınağı, 1930'lu yıllarda etkili olan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn el-Cezâiriyyîn olmuştur. Bu cemiyetin liderleri ve özellikle Abdülhamîd b. Bâdîs Efgānî ekolüne dolaylı olarak mensuptur. Bu tesir daha sonraki yıllarda da devam etmiş ve meselâ Mâlik b. Nebî, "İslâm dünyasındaki ıslahat hareketlerinin başlamasını Efgānî'ye borçluyuz" demiştir (İslâm Dâvası, s. 44; Efgānî'nin tesirleri konusunda bk. Bilgegil, VI/4, s. 64 vd., Özcan, s. 82 vd.; Hâmid İnâyet, s. 99, 168, 181, 188, 240; J. O. Voll, s. 169, 271, 278, 293; Azîz Ahmed, s. 155, 157; Muhammed Harb, s. 172-185; Abdülbâsıt Muhammed Hasan, s. 115-194; Hanefî b. Îsâ, VII/38, s. 113-117; Yalçınkaya, s. 30, 42, 69; M. Muhît Tabâtabâî, s. 94, 111 vd.).

Yaşadığı dönemden bugüne kadar Efgānî'nin dostları ve düşmanları olmuş, onu öven, olumlu değerlendirmeler yapanlar yanında yerenler de bulunmuştur. Hatta bu konuda ileri giderek, "Bâbîler'den, fesatçı, hiçbir tarafça mutemet ve muteber olmayan" (Halil Rifat Paşa'nın bu değerlendirmesi için bk. İbnülemin, III, 1584); "hayatı ve fikirleri tutarsız bir maceracı" (Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, s. 35, 37; Türköne'nin tenkidi için bk. Karpat, Bilgi ve Hikmet, sy. 3, s. 174) diyenler vardır. Efgānî'nin hayatı, görüşleri ve bugüne kadar etkilediği kişiler göz önüne alındığı takdirde yukarıdaki olumsuz değerlendirmelere

katılmak mümkün değildir. Onun çağdaşı olan talebe ve taraftarlarının müsbet ifadelerinde hissî yönler bulunsa bile kendisini görmediği halde eser ve tesirlerini inceleyerek sonuca varmış bulunanların değerlendirmeleri daha isabetli kabul edilmelidir. Bu tür değerlendirme yapanlardan biri olan İkbal'e göre Efgānî, geçmişle ilişkiyi koparmadan İslâm'ı bir düşünce sistemi olarak ele alıp düşünce tarihinin derinliğine inen ve aynı zamanda insan faktörünü iyi tanıyan hem bir lider hem de bir İslâm âlimidir. "Eğer yorulmak bilmeyen fakat dağılmış enerjisi kendini, insanoğlu için iman ve amel sistemi olarak Müslümanlığa büsbütün hasretmiş olabilseydi İslâm dünyası bugün zihnen çok daha sağlam bir zemin üstünde olurdu" (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s. 136). Fazlurrahman da, "Batı'nın istilâ hareketini durdurmak gayesiyle fikrî ve ahlâkî standartların yükseltilmesi için İslâm toplumuna genel bir çağrıda bulunan ilk hakiki müslüman modernist Cemâleddîn-i Efgānî olmuştur" diyerek bu değerlendirmeyi teyit etmektedir (İslâm, s. 271). Ancak Efgānî'yi bugün anlaşılan mânada modernistler arasında değil müceddidler ve ıslahatçılar arasında değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Eserleri. Efgānî, düşüncelerini büyük ölçüde konuşmalarıyla dile getirmiş olup az yazmış bir fikir ve aksiyon adamıdır; yazdıklarının da bir kısmı kaybolmuştur. Onun mizacının yanı sıra hayatındaki hareket, istikrarsızlık ve huzursuzlukların bu duruma yol açtığı kabul edilebilir. er-Red ʿale'd-dehriyyîn'de, tamamını "tabiatçı, maddeci, dehrî" terimleriyle ifade ettiği on kadar felsefe ekolünü daha geniş ilmî delillerle reddetmek üzere bir kitap yazacağını (s. 15), yine filozofların hasretiyle öldükleri fazilet medeniyeti ve toplumunun ancak İslâm ile gerçekleşebileceğine dair bir kitap kaleme alacağını (s. 68) söylemiş, ancak bu kitaplar yazılamamıştır. Hilâfetle ilgili bir eserinin Hindistan'da müsâdere sebebiyle kaybolduğu bilinmektedir. Rusya müslümanlarından Abdürreşîd İbrâhim'in İstanbul'da Efgānî'den alıp Sofya'da bastırdığı (1895 [?]) er-Red ʿale'l-mesîhiyyîn adlı kitabının da izine rastlanmamıştır (Şeleş, s. 14). Butrus el-Bustânî'nin Dâʾiretü'l-maʿârif'inde yer alan "Bâbîlik" maddesi bazı kaynaklarda Efgānî'ye nisbet edilmişse de maddenin yazarı Bustânî'dir ve diğer kaynaklar yanında Efgānî'nin de Bâbîler'le ilgili bilgilerinden istifade etmiştir (Şeleş, s. 15). Muhammed Amâre, Efgānî'nin tesbit edebildiği bütün eserlerini 1968 yılında Kahire'de yayımladığı el-Aʿmâlü'l-kâmile li-Cemâliddîn el-Efgānî başlıklı tek ciltlik bir kitap içinde toplamış, eksik ve hatalı olan bu kitabını

kısmen tamamlayarak 1979’da Beyrut’ta ikinci defa bastırmıştır. Ancak Şeleş’in tesbitine göre bu baskıda da eksiklikler vardır. Ali Şeleş, 1986 yılında Londra’da yayımladığı Silsiletü’l-aʿmâli’l-mechûle adlı kitabında daha önce Doğu’da ve Batı’da neşredilmiş kitap ve mecmuaları gözden geçirmiş, bunların ihtiva etmediği yirmi iki makale, sekiz mektup, bir kitap ve dört ayrı yazıyı yayımlamıştır. Eldeki şekliyle Efgānî’ye ait olup olmadığı tartışılan bir eser de onun E. Renan’a cevabıdır. Renan’ın Sorbonne’da verdiği İslâm ve ilim konulu konferansın Journal des Débats’da yayımlanması üzerine Efgānî’nin yazdığı söylenen cevap aynı gazetenin 18 Mayıs 1883 tarihli nüshasında çıkmıştır (Fransızca metin ve Türkçe tercüme için bk. Yalçınkaya, s. 144-159). Efgānî tarafından Arapça yazılıp bir başkasınca Fransızca’ya çevrilen mektupta Efgānî, Renan’ın “genellikle dinlerin ve özellikle İslâm’ın ilme ve felsefeye karşı olduğu ve Araplar’ın zihnî kapasite bakımından ilim ve felsefeyi öğrenmekten uzak bulundukları” tarzındaki iddiasını cevaplandırırken farklı bir yaklaşım ve üslûp ortaya koymuş, fakat bu mektup yanlış anlaşıldığından onun küfürle itham edilmesine sebep olmuştur. Efgānî’nin cevabı ana fikir olarak alındığında Renan’ın düşüncesine ve tesbitine karşı olup reddiye mahiyetindedir. Çünkü Efgānî, Batı’nın bugün anladığı mânada bilimin ve öteden beri felsefenin bütün dinlere ters düştüğünü, bu konuda yalnızca İslâm’ı suçlamanın doğru olmayacağını, Yunan felsefesini tercüme yoluyla alıp ona önemli katkılar yaptıktan sonra dünyaya sunanların içinde birçok Arap filozofu ve düşünürünün

bulunduğunu ifade etmiştir. Bu hususları dile getirirken bazı İslâm filozoflarının kullandığı üslûbu benimsediği için Efgānî yanlış anlaşılmıştır. Cevabı böyle anlayıp yorumlayanlar, tercümede bazı hata ve ilâvelerin bulunduğunu kabul ettikleri halde yine de ona ait olduğunu söylemekte bir çelişki görmüyorlar. Muhammed Hamîdullah ve Efgānî’nin bazı takipçileri ise mektubun bu şekliyle ona ait olmadığını, çevirenin “utanmazca tahrifler yaptığını” ileri sürmektedirler (Hâmid İnâyet, s. 122-131).

Efgānî’nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. et-Taʿlîkat ʿalâ Şerhi’d-Devvânî li’l-ʿAkāʾidi’l-Adudiyye (Kahire 1968; Beyrut 1979). Adududdin el-Îcî’ye ait el-Akāʾidü’l-Adudiyye üzerine Devvânî tarafından yapılan şerhe düşürülen notlardan ibaret olup Efgānî bu ta‘likatını adı geçen kitabı Mısır’da okuturken yapmıştır. 2. Risâletü’l-vâridât fî sırri’t-tecelliyât

(Kahire 1968; Beyrut 1979). Mısır'da iken talebesi Muhammed Abduh'a dikte etmiştir. 3. Tetimmetü'l-beyân (Kahire 1879). Afganistan'ın siyasî, sosyal ve kültürel tarihini konu alan kitap iki bölümle bir ekten oluşmaktadır. Mutluluğun gerçek faktörünü konu edinen birinci bölümde insanın kendini beğenmesi ve bencil davranması sebebiyle birçok felâkete uğradığı belirtilmekte, bundan dolayı elden geldiğince aklın kullanılması ve kişinin kendisini başkalarının gözünde değerlendirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İkinci bölümde İngiliz milletinin karakteri tahlil edilmekte, onlarda "kendini dev aynasında görme" hastalığının bulunduğu, İslâm dünyasında yapıp ettiklerinin bundan kaynaklandığı ve sonunda pişman olacakları bildirilmektedir. Kitabın 1901 yılında Mısır'da basılan ve son zamanlara kadar meşhur olan nüshasında İngilizler aleyhindeki bölüm bulunmamaktadır. Ali Şeleş bu iki bölümü bularak kitabı Silsiletü'l-Aʿmâlü'l-mechûle içinde yeniden neşretmiştir. 4. Hakıkat-i Mezhebi Neyçerî ve Beyân-i Hâl-i Neyçeriyyân. Efgānî'nin Hindistan'daki ikameti sırasında materyalist tabiatçıları red amacıyla kaleme aldığı bu Farsça eserinde, faaliyet programında siyasî ıslahata ve aksiyona öncelik tanıması sebebiyle olacaktır ki din, toplum, dinî düşüncenin felsefî temelleri, materyalist düşüncenin esasları, yeterli tahlil ve delillerle reddi konuları aceleye getirilmiş ve yetersiz kalmıştır. Kendisinin de bunu farketmesine ve daha mükemmelini yazmayı vaad etmesine rağmen her halde buna vakit bulamamıştır (Hâmid İnâyet, s. 105-116). Kitabın ilk baskısı Haydarâbâd-Dekken'de yapılmıştır (1298/1881). Daha sonra Urduca, Türkçe, Fransızca ve İngilizce'ye de çevrilen kitap Albert Kudsîzâde'nin bibliyografyasına göre bu dillerde otuz iki baskı yapmıştır (bk. Sayyid Jamal al-Din al-Afghânî, an Annotated Bibliography, s. 3-5). Muhammed Abduh tarafından yapılan ve baş tarafına on dört sayfalık biyografi ilâve edilen Arapça tercümenin (er-Red ʿale'd-dehriyyîn) ilk baskısı 1886'da Beyrut'ta yapılmış ve bunu birçok baskı takip etmiştir. Abduh bu çeviriyi, Efgānî'nin uzun yıllar hizmetinde bulunmuş olan Ârif Ebû Türâb'ın yardımıyla yapmıştır. Kitabın, Yâkubefendizâde Muhammed Münîr'in basılmamış tercümesinden sonra (İÜ Ktp., TY, nr. 4228) Aziz Akpınarlı tarafından Tabiatçılığı Red adıyla yapılan çevirisi yayımlanmıştır (Ankara 1956). 5. el-ʿUrvetü'l-vüskā. 1883-1884 yıllarında on sekiz sayı olarak çıkarılan aynı isimdeki gazetenin kitap haline getirilmiş şekli olup Kahire ve Beyrut'ta birkaç defa basılmış, bazı kısımları Urduca, İngilizce ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Bütünü İbrahim Aydın tarafından Türkçe'ye de çevrilmiş ve Seyyid Hâdî

Hüsrevşâhî'nin bir takdimiyle basılmıştır (İstanbul 1987). 6. Hâtırâtü Cemâliddîn el-Efgānî el-Hüseynî. Beyrutlu gazeteci ve Meclisi Maârif üyesi Muhammed Paşa el-Mahzûmî tarafından yazılıp düzenlenmiştir. Efgānî'nin son yıllarındaki özel sohbetlerinde bulunan Mahzûmî, sorular sormak suretiyle aldığı cevapları ve yaptığı açıklamaları yazıya geçirmiş ve kitabı adına varıncaya kadar Efgānî'nin iznini alarak yayımlamıştır. Mahzûmî, Hâtırât'ın başında yer alan altmış dört sayfalık girişte eserin hikâyesini anlatmakta ve Efgānî'nin hayatıyla ilgili önemli bilgiler vermektedir. Geri kalan 350 sayfada ise Efgānî'nin gayesi, metodu, çeşitli konulardaki görüşleri kaydedilmiştir. Mahzûmî, başta el-ʿUrvetü'l-vüskā olmak üzere bazı gazetelerde neşredilmiş olan makalelerden de faydalanmıştır. Kitap siyasî baskı sebebiyle uzun zaman yayımlanmadan kalmış, nihayet ilki 1931'de Beyrut'ta olmak üzere birkaç defa basılmıştır.

Literatür. Efgānî'yi konu alan veya konuları arasında ona da yer veren kitap ve makale sayısı oldukça fazladır. A. Albert Kudsîzâde'nin neşrettiği bibliyografyada (Leiden 1970; zeyli için bk. a.mlf., MW, LXV/4, s. 279-291) 650 eser adı yer almaktadır. Buna kırk civarında Türkçe neşriyatı ve yüzlerce makaleyi de eklemek gerekir. Efgānî üzerinde araştırma yapanların bir kısmı kaynakları, 1963'ten öncekiler ve sonrakiler olmak üzere iki gruba ayırarak değerlendirmişlerdir. Çünkü onun 1891'de Tahran'dan çıkarılmasından beri emanet ettiği ailede saklanan bazı belgeler Asgar Mehdevî ve Îrec Efşâr tarafından baskıya hazırlanmış ve Tahran Üniversitesi'nce yayımlanmıştır (Mecmûʿa-i Esnâd ve Medârik-i Çâp-neşûde der Bâre-i Seyyid Cemâlüddîn Meşhûr bi-Efgānî, 1342 hş./1963). Ayrıca aslen İranlı olan Humâ Pâkdâmen, İran'da bulduğu belgelere ek olarak Paris polis arşivi ve Fransa Dışişleri Bakanlığı arşivinden faydalanıp Djamal-ed-Din Assad Abadi Dit Afghani (Paris 1969) adlı kitabını yayımlamıştır. Söz konusu belgelerden istifade ederek Efgānî hakkında bir kitap yazan Elie Kedourie (Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London 1966), Orta Şark tarihi araştırmacılarından Sylvia G. Haim ile Nikki R. Keddie'nin dikkatlerini Efgānî ve Abduh üzerine çekmiş, bilhassa N. R. Keddie, yeni keşfedilen belgeler yanında Paris, Londra, Tahran gibi merkezlerde bulunan arşiv belgelerinden faydalanarak birçok kitap ve makale yazmıştır. Efgānî'nin yeğeni olduğunu iddia eden Mirza Lutfullah Han, Efgānî'nin İranlı ve Şiî olduğunu ileri sürmüştü (yk. bk.). E. Kedourie buna Efgānî'nin

zındıklığını ekledi, öğrencileri de onun dini siyasete alet ettiğini ilâve ettiler. Lutfullah Han'ın kitabı iki defa Arapça'ya çevrildi (Sâdık Neş'et-Abdülmün'im Hüseyin, Kahire 1957; Abdünnaîm Haseneyn, Mansûre 1406/1986). Asgar Mehdevî ve Îrec Efşâr'ın yayımladığı belgeler de ikinci mütercim tarafından değerlendirmelerde bulunmak suretiyle Arapça'ya çevrilerek neşredilmiştir (Mansûre 1408/1988). 1963'ten önce kaynaklar, Efgānî ve öğrencilerinin ifadelerine dayanarak onu "Afganistanlı, Sünnî, dindar, İslâmî uyanış ve birliğin lideri..." olarak vasıflandırırken bu tarihten itibaren özellikle E. Kedourie, N. R. Keddie ve H. Pâkdâmen'in kitap ve makalelerinden sonra bazılarının tesbit ve kanaatlerinde değişiklikler olmuştur. Gerek Mirza Lutfullah'ın kitabında gerekse neşredilen belgelerde Efgānî'nin aleyhine değerlendirilecek açık bir delil yoktur. Bunlar nihayet onun İran asıllı ve Şiî kökenli

olduğunu gösterebilir, fakat bu husus da kesinlik kazanmamıştır. Efgānî'nin etrafında gayri müslim ve dinsiz kimselerin bulunması ve onun zındıklık ithamıyla İstanbul'dan sürülmüş olmasından hareketle, Kedourie ve Keddie'nin yaptıkları gibi dinsizlik veya fâsıklık hükmüne varmak mümkün değildir (Kedourie'nin eseriyle ilgili bir tanıtma ve tenkit için bk. Tansel, XXXII/125, s. 85, 88 vd.). Mirza Lutfullah'ın kitabının düzmece olduğu (Muhsin Abdülhamîd, s. 65-79), diğer yabancı ve gayri müslim yazarların da duygusal ve maksatlı davrandıkları (Karpat, Bilgi ve Hikmet, sy. 3, s. 174), hatta müslümanların çağdaş sömürgeciliğe ve baskılara karşı baş kaldırma azimlerini kırmak amacıyla Amerika Birleşik Devletleri gizli servisince yönlendirildikleri iddia edilmiştir (el-ʿUrvetü'l-vüskā'nın Türkçe neşrinin girişi, s. 54 vd.). Bu değerlendirmeler karşısında Efgānî ile ilgili kaynaklar kullanılırken siyasî etkinin, düşmanlık veya sevgiden kaynaklanan duygusallığın göz önüne alınması, açık ifade, tanıklık ve sabit fiiller ve tesirlere uymayan belge ve yorumlar karşısında daha ihtiyatlı davranılması gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Kısmı, 18-553/586, Zrf. 93; Cemâleddîn-i Efgānî, er-Red ʿale'd-dehriyyîn, Kahire 1320; a.mlf. – Muhammed Abduh, el-ʿUrvetü'l-vüskā, Kahire 1957; a.e. (Türkçe trc. İbrahim Aydın), İstanbul 1987, Hâdî Hüsrevşâhî'nin girişi, s. 54 vd.; el-Vekāʾiu'l-Mısriyye, 15 Mayıs 1884, s. 15; Ziyâʾü'l-hâfikayn, London 1892, Şubat, Mart ve Nisan sayıları; Mirza Lutfullah Han Esedâbâdî, Şerh-i Hâl ü Âsâr-ı Seyyid Cemâlüddîn Esedâbâdî Maʿrûf be-Efgānî, Berlin 1304/1925, Tebriz 1326; a.mlf., Hakıkatü Cemâliddîn el-Efgānî (trc. Abdünnaîm Haseneyn), Mansûre 1406/1986; Hakıkatü Cemâliddîn el-Efgānî (Vesikalar: der. Asgar Mehdevî – Îrec Efşâr, trc. Abdünnaîm Haseneyn), Mansûre 1408/1988, II; Muhammed es-Senûsî, er-Rihletü'l-Hicâziyye (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1398/1978, s. 271-288; Reşîd Rızâ, Târîhu'l-üstâz, Kahire 1931, s. 27; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 1584; E. Kedourie, Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, London 1966; Albert Kudsi-Zadeh, Sayyid Jamal al-Din al-Afghânî, an Annotated Bibliography, Leiden 1970, s. 1-73; a.mlf., "Sayyid Jamal al-Din al-Afghânî: A Supplementary Bibliography", MW, LXV/4 (1975), s. 279-291; N. R. Keddie, Sayyid Jamal ad-Dın al-Afghanı: A Political Biography, Berkeley 1972; a.mlf., "Afganı", EIr., I, 481-486; Halil Fevzi Efendi, Efgânî'ye Reddiye (haz. Sadık Albayrak), İstanbul 1976; Türkiye Maarif Tarihi, II, 555, 559; M. Ebû Reyye, Cemâlüddîn el-Efgānî, Kahire 1980; Muhammed Paşa el-Mahzûmî, Hâtırâtü Cemâliddîn el-Efgānî el-Hüseynî, Beyrut 1980; Fethi Okyar, Üç Devir'de Bir Adam (nşr. Cemal Kutay), İstanbul 1980, s. 103; Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 271; S. G. Wilson, Cemâlüddîn el-Efgānî (trc. Abdülbâsıt Muhammed Hasan), Kahire 1982; Abdurrahman er-Râfiî, Asru İsmâîl, Kahire 1402/1982, s. 140-164; Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1982, s. 216-237; Abdülbâsıt Muhammed Hasan, Cemâlüddîn el-Efgānî ve eseruhû fi'l-ʿâlemi'l-İslâmiyyi'l-hadîs, Kahire 1982; Enver el-Cündî, el-Âlemü'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 274-285; Enver Abdülmelik, Nehdatü Mısr, Kahire 1983, s. 303-305; Hânî Abdülvehhâb el-Mar'aşlî, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muʿâsır: Cemâlüddîn el-Efgānî, İskenderiye 1983; Muhsin Abdülhamîd, Cemâlüddîn el-Efgānî, Beyrut 1983; Muhammed Amâre, Cemâlüddîn el-Efgānî, Kahire 1984; Muhammed Abdülkadir Ahmed, el-Müslimûn fî Afganistân [baskı yeri yok], 1404/1984 (Matâbiu Sicilli'l-Arab), s. 317-327; Muhammed İkbal, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (trc. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 136; Ali

Şeleş, Silsiletü'l-aʿmâli'l-mechûle li-Cemâliddîn el-Efgānî, London 1986, s. 14-15; Muhammed Harb, es-Sultân Abdülhamîd es-Sânî, Dımaşk 1990, s. 172-185; Mâlik b. Nebî, İslam Davası (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1990, s. 44; Azîz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 155, 157; Alâeddin Yalçınkaya, Cemâleddin Efgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri, İstanbul 1991; J. O. Voll, İslam: Süreklilik ve Değişim (trc. Cemil Aydın v.dğr.), İstanbul 1991, s. 169, 271, 278, 293; Hâmid İnâyet, Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 1991, s. 99, 105-117, 122-131, 168, 181, 188, 240; Osman Emin, "Cemâleddin Afgânî" (trc. Kerim Urtekin), İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1991, IV, 279-287; W. L. Cleveland, Batı'ya Karşı İslâm (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1991, s. 41, 47, 230; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991, s. 35, 37; a.mlf., "Cemaleddin Afgânî Efsanesi", Bilgi ve Hikmet, sy. 2, İstanbul 1993, s. 91-96; M. Muhît Tabâtabâî, Seyyid Cemâlüddîn Esedâbâdî, Tahran 1370 hş./1991; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 82-90; Ağaoğlu Ahmed, "Siyasiyat: Türk Âlemi", TY, I/3 (1328), s. 70-74, 200; F. A. Tansel, "Elie Kedourie, Afghani and Abduh", TTK Belleten, XXXII/125 (1968), s. 83-92; Abdullah Kudsîzâde, "Seyyid Cemâlüddîn-i Esedâbâdî", Rehnümâ-yı Kitâb, XIII/5-7, Tahran 1970, s. 355-366; M. Kaya Bilgegil, "Cemâleddîn Afgânî ve Türkiye", KAM, VI/3 (1977), s. 54-67; VI/4 (1977), s. 53-66; Hanefî b. Îsâ, "Tesîru Cemâliddîn el-Efgānî ʿale'l-fikri'l-Cezâiri'l-muʿâsır", es-Sekafe, VII/38, Cezayir 1977, s. 113-117; A. Abdürrahîm Mustafa, "Nazra cedîde ilâ Cemâliddîn el-Efgānî", Mecelletü't-târîhiyyeti'l-Mısriyye, XXVIII, Kahire 1981-82, s. 397-404; Kemâl H. Karpat, "Pan-İslâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", TDA, sy. 48 (1987), s. 13-37; a.mlf., "Türköne'nin C. Afgânî Değerlendirmesi", Bilgi ve Hikmet, sy. 3, İstanbul 1993, s. 174; I. Goldziher, "Cemâleddin Efgânî", İA, III, 81-85; a.mlf. – [J. Jomier], "Djamal al-Dın al-Afghanı", EI² (İng.), II, 416-419.

Hayreddin Karaman

EFLAK

Tuna ile Karpatlar arasında bulunan ve Osmanlı hâkimiyeti döneminde özel bir idarî statü tanınan bölge.

Bugünkü Romanya’nın güney kısmını oluşturan Eflak (Walachia) kuzeyde Karpat dağları, güney ve güneydoğuda Tuna nehriyle çevrili 76.581 km^2’lik bir alanı kapsar; Büyük Eflak (Muntenia) ve Küçük Eflak (Oltenia) olmak üzere ikiye ayrılır. Kuzeyi, arazi ve iklim olarak meyve ağaçlarının yetişmesine uygun bağlık bir bölge olduğu gibi Ploesti civarında petrol kuyuları da bulunmaktadır. Bir zamanlar Avrupa’nın en zengin petrol yataklarını oluşturan bu bölge düşük miktarda da olsa hâlâ petrol üretimine devam etmektedir. Büyük Eflak’ın güney ve güneydoğusundan Tuna kıyılarına kadar uzanan Baragan ovası ise Avrupa’nın en verimli arazilerinden biridir. Ayrıca Küçük ve Büyük Eflak sınırını oluşturan Olt, Yalomitza (Yalomiça), Argeş, Jiu gibi nehirler Eflak topraklarına bol miktarda su temin ederler. Romanya’nın devlet ve millet oluşunda birinci derecede önem taşıyan Eflak Cimpulung, Curtea de Argeş, Targovişte gibi tarihî şehirlerinden başka Romanya’nın başşehri Bükreş’i de içine almaktadır. Eflak’ın aynı dil ve kültüre sahip Moldavya (Boğdan) ile birleşmesinden sonra (1858) Bükreş Romanya’nın başşehri olmuştur. Eflak’ın Tuna nehri üzerinde belli başlı limanları olan Braila (İbrâil) ve Giurgiu (Yergöğü, Yerkövü) bir süre doğrudan doğruya Osmanlı Devleti’ne bağlı kalmışlardır.

Eflak’ın Romenler arasındaki geleneksel adı “tara Romaneasca” yani “Romen ili” veya “Romenler yurdu”dur. Eflak, Eflaklu veya Eflakistan kelimeleri Türkler tarafından kullanılmıştır. Eflak halkı kendini genellikle Romîn olarak adlandırmıştır. Eflak adının kökü Almanca “wlh”tir. Bizans, Slavlar ve Kıpçaklar bu kelimeyi Ulak, Vlah, Vlaş’a çevirmişlerdir. Osmanlı tarihinde aynı kelime Eflak, Aflak, Aflakan şekillerini almış ve nihayet Eflak adı yaygınlaşmıştır. Osmanlılar ayrıca Eflak ve Boğdan’a “iki memleket” anlamına gelen Memleketeyn adını da vermişlerdir. Valak ve Ulah isimleri Osmanlılar tarafından, Latince’ye benzer bir dili konuşan ve Balkan yarımadasının merkez, orta güney ve batı bölgelerinde yaşayan

aşiretler için kullanılmıştır. XIX. yüzyılda Balkan Ulahları kendilerini ayrı bir millet olarak görmeye başlamışlar,

fakat birleşmeye imkân bulamadan 1878 ve 1913'te çeşitli Balkan ülkeleri arasında bölünerek onların tabiiyetine geçmişlerdir. Makedonya Ulahları XIX. yüzyılın sonunda kendilerini açıkça Romen ilân ederek bölgelerine Romen eğitimi soktular. Güney Dobruca'yı 1913'te topraklarına katan Romanya, bu bölgeye Makedonya'dan getirdiği çok sayıda Ulah'ı iskân etti. Yerli Türk halkı tarafından Makedonyalı olarak adlandırılan bu Ulahlar 1940 yılında Kuzey Dobruca'ya göçtüler. Bunlar, Romanya'nın siyasî hayatında aşırı milliyetçi olarak tanınmaktadırlar. Halen Makedonya'da 20-30.000 müslüman Ulah yaşamaktadır. Sırbistan, Hırvatistan, Arnavutluk, Bulgaristan ve Yunanistan'da da toplam 2 milyona yakın Ulah'ın yaşadığı tahmin edilmektedir.

Romanya'nın diğer tarihî bölgeleri olarak bilinen Moldavya'da Slavlar'ın, Erdel'de (Transilvanya) ise Cermen ve Macarlar'ın oldukça derin kültür izlerine rastlanmasına karşılık Eflak halkının kültürü Rum tesirine rağmen geniş çapta Romen özelliğini korumuştur. Bugün Romanya'da konuşulan resmî Romen dili imlâ ve telaffuz bakımından Eflak'ta konuşulan dildir.

Romen tarihçileri Eflak tarihini Romen tarihinin bütünü içinde ele almalarına karşılık yabancı tarihçiler XIX. yüzyıl ortalarına kadar Eflak tarihinin ayrı bir yol takip ettiğini ileri sürmüşlerdir. Gerçekten 1858'e kadar Eflak'ın en önemli tarihî siması olan Mihai'nin, ülkesini kısa bir süre için Moldavya ve Erdel ile birleştirmesi bir yana bırakılırsa Eflak kendine has ayrı bir yol takip etmiştir. Eflak ve Boğdan aynı dile, aynı dine ve kültüre sahip oldukları halde çok değişik şekilde ortaya çıkmışlar ve siyasî alanda uzun süre ayrı varlık göstermişlerdir. Nihayet milliyet ideolojisinin etkisiyle şuurlanarak 1858'de birleşmişlerdir. Romen milletinin çeşitli bölgelerinin bir araya getirilmesinde ve bir devlet kurarak ortaya çıkmasında Eflak'ın büyük rolü olmuştur.

Eflak, doğudan batıya göç eden kavimlerin yolu üzerinde olduğu için çeşitli milletlerin istilâsına uğramıştır. Daklar'ın hâkimiyetinde iken milâdî II. yüzyıl sonlarında Roma işgaline uğramış ve Roma askeriyle Daklar'ın karışımından bugünkü Romen milleti doğmuştur. Bu tezi kabul eden bütün

kaynaklar, Daklar-Romalılar sentezinin dağlık bölgede vücut bulduğu fikrinde birleşmektedirler. Roma askerlerinin sayısının düşük olduğu ve bunların hepsinin daha III. yüzyılda Tuna'nın güneyine geçtiği düşünülürse Eflaklılar'ın bir Romen etnik ve linguistik grubu olarak ortaya çıkmalarını daha karışık ve çok taraflı bir senteze bağlamak gerekir. Nitekim bugünkü Romen dilinde Daklar dilinden çok az sayıda kelime bulunması oldukça anlamlıdır. Romence'nin en azından üç ağzı hâlâ Balkanlar'da ve İtalya sınırında bulunan Istrya yarımadasında konuşulmaktadır. Bu bölgelerde Daklar'ın bulunmadığı bilinmektedir. Bu sebeple Romen milletinin oluşumunu yalnız Daklar-Romalılar karışımına bağlayan teori eksik kalmakta ve Eflak'ın nasıl Romenleştiğini yeteri kadar açıklayamamaktadır.

Eflak toprakları Hunlar ve Peçenekler'den sonra iki yüzyıla yakın bir süre Kumanlar'ın (Kıpçaklar) hâkimiyetinde kaldı. XIII. yüzyılda Moğol istilâsıyla ikiye bölünen Kumanlar'ın güney kolu Bizans hâkimiyetine girdi. Ortodoks Hıristiyanlığı kabul ederek yerli halk arasında eridi. Eflak bu tarihlerde Macar hâkimiyetindeydi. Batu Han ordularının Macaristan'ı işgal etmesi, Macarlar'ın Eflak topraklarına daha fazla yayılmasını önlediği gibi Eflak tarihinin kendi halkı etrafında dönmesine de yol açtı. 1310 yılında Eflak'ta Basarab adında büyük bir voyvoda ortaya çıktı. Basarab adının Kıpçakça (Kuman) olduğu bilinmektedir. Tikomir'in (Tok Temir) oğlu olan Basarab -Ioan Besarab veya Basarab-yerli dili konuşan bir hıristiyandı. Macarlar'ı 1330 yılında Posada mevkiinde yenerek istiklâlini ilân etti. Ülkesini Prut nehrinin ötesine kadar genişletip bu bölgeye kendi adını (Besarabya) verdikten sonra 1352'de öldü. Bundan iki yıl sonra Osmanlı Türkleri Rumeli'ye ayak bastılar.

Basarab'ın yerine geçen oğlu Nicolae Alexandru (1352-1364) Eflak'ın dinî teşkilâtını, Curtea de Argeş Ortodoks metropolitliğini kurmak suretiyle tamamladı. Nicolae'nın oğlu Vlaicu ise (1364-1377) Macar Kralı Lajos'tan (Layoş) birtakım toprakları zeâmet şeklinde alarak onun tâbiliğini (vassâl) kabul etti. Bu sırada Osmanlı Padişahı I. Murad'ın tâbiliğini kabul ederek ondan yardım alan ve Tuna boylarındaki şehirlere saldıran Bulgar Çarı Şişman'a karşı mücadele verdi. Bu mücadele sırasında Vlaicu'nun kuvvetleri Osmanlı birlikleriyle de savaşarak küçük başarılar kazandılar (1368). Osmanlılar'la Romenler'in ilk karşılaşması sayılan bu savaştan sonra Türkler'in Balkanlar'daki ilerlemesinin önemini anlayan Vlaicu

1373'te I. Murad ile antlaşma imzaladı. Babası gibi Vlaicu da yeni kiliseler ve manastırlar inşa ettirdi. Eflak kültürel ve dinî bakımdan onun zamanında büyük bir hamle yaptı. Vlaicu'dan sonra iktidarı ele alan I. Radu (1377-1383) ve Dan'ın (1383-1386) ardından Eflak'ın başına Mircea (1386-1418) geçti. Osmanlı kaynaklarında bu isim Mirci olarak geçer. Mircea cel Mare (Ulu Mircea) olarak tanıtılan bu voyvoda bir ara Tuna'yı geçerek Dobruca'da Osmanlılar'a ait Silistre Kalesi'ni işgal etti. Besarabya'nın güneyindeki Türkler'le meskûn yerleri de ülkesine katıp Osmanlılar'la uzun yıllar süren mücadeleye girişti. Kosova Savaşı'nda (1389) Sırplar'a askerî yardımda bulundu. Bu durum karşısında onu cezalandırmak zorunda kalan Yıldırım Bayezid Tuna'yı aşıp Mircea üzerine yürüdü. Rovine'deki çetin savaşta (1394) Osmanlı kuvvetleri üstün gelerek Mircea'yı tahtını terketmeye mecbur bıraktılar. Eflak üzerinde hâkimiyet iddialarını hâlâ sürdürmekte olan Macar Kralı Sigismund'un yardımıyla iki yıl sonra tekrar harekete geçen Mircea, Haçlı kuvvetlerinin 1396'da Niğbolu'da yenilmesi üzerine I. Bayezid'in hükümranlığını kabul etti ve onun yanında Ankara Savaşı'na katıldı (1402). Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra sultanın oğulları arasında çıkan iç savaşlarda ise kendine damat edindiği Mûsâ Çelebi'ye büyük destek verdi ve onun savaşta öldürülmesinden sonra da Düzmece Mustafa'ya yardımda bulundu. Nihayet 1417'de Osmanlılar'ın üstün kuvveti karşısında daha fazla dayanamayacağını anlayıp Osmanlı hükümranlığını kabul etti. Mircea'nın Türkler'e karşı savaşları Romen tarihinde olduğu gibi edebiyatında da büyük yer tutar. Nitekim Romenler'in en ünlü şairi olan Mihail Eminescu'nun en uzun tarihî şiirlerinden biri, Mircea'nın Osmanlı sultanı ile yaptığı bir hayalî konuşmayı ve ondan sonra meydana gelen savaşı tasvir etmektedir.

Mircea'dan sonra Eflak, Macarlar ve Türkler arasında gelişen çok yönlü mücadeleden faydalanma yolunu tuttu. Segedin (Szeged) Antlaşması ile Eflak'ın İstanbul'a haraç vermesi ve voyvodaların Macar kralına tâbi olması gibi ikili bir hükümranlık kabul edildi. Ancak Eflak'ın ileri gelen boyarları (toprak sahibi asilzadeler) Osmanlı hâkimiyetini tercih ettiler. Fakat boyarlara üstün gelerek Eflak'ta merkeziyetçi bir idare kuran

Kazıklı Voyvoda veya Drakula olarak bilinen Voyvoda Vlad Tepeş (1456-1462) tekrar Osmanlılar'la mücadeleye girişti. Kendisini Fâtih Sultan Mehmed adına tutuklamaya gelen Niğbolu Valisi Hamza Bey'i kazığa

vurdurdu. Tuna'yı aşarak Dobruca'yı talan etti ve bölgede müslüman katliamında bulundu. 1462'de Fâtih Sultan Mehmed'in giriştiği harekât üzerine Transilvanya'ya çekildi ve Macar kralı tarafından zindana atıldı. Vlad'dan sonra "güzel" lakabıyla tanınan kardeşi Radu (1462-1474) Eflak voyvodalığına getirildi. Radu tam anlamıyla İstanbul'a tâbi oldu ve vergisini ödedi. Bu arada Moldavya'nın (Boğdan) voyvodası İstefan (Stefan cel Mare) Eflak'a hücum edip birçok insanı öldürdü ve ülkeye zarar verdi (1473). Eflak, Neagoe Basarab (1512-1521) zamanında oldukça sakin bir devir geçirerek kültür alanında önemli ilerlemeler kaydetti. Romen millî kültürünün temelini oluşturan bu hamleler yanında Romanya'nın en başta gelen âbideleri arasında yer alan Curtea de Argeş'te piskoposluk binası inşa edildi. Bu binanın mimarisinde Sinan'ın tesirleri görülmektedir. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti Eflak üzerinde nüfuzunu bir hayli arttırdı. Macaristan'ı 1526'da fethedip 1541'de ilhak eden Kanûnî Sultan Süleyman Eflak'ın kuzeyden yardım görmesini önledi. Eflak üzerinde öteden beri mevcut Macar hükümranlık iddialarını etkisiz hale getirdi, hatta bu hakları üzerine aldı. Fakat aynı yüzyılın sonlarına doğru voyvoda olan ve Kahraman Mihai diye anılan Mihai Viteazul (1593-1601) vergi yüzünden isyan etti. Koca Sinan Paşa'nın idaresindeki orduya Kalugareni'de baskın yaptıktan sonra geri çekildiyse de Erdel Prensi Bathory'in yardımıyla tekrar Eflak'ı ele geçirdi. Osmanlılar Bathory ve Lehistan ile dostluk kurarak Eflak voyvodasını yalnız bıraktılar. Mihai de Eflak, Transilvanya ve Moldavya'yı birleştirmeye karar verip kendisini bu üç ülkenin hâkimi ilân etti. Mihai'nin bu üç ülkeyi çok kısa bir süre için dahi olsa birleştirmeyi başarmış olması ona Romen tarihinde gittikçe önemi büyütülen sembolik bir mevki kazandırmıştır. Bu Romenler'in tek ülke içinde ilk birleşmeleri olarak nitelendirilir. Mihai, 1601'de Avusturya ordularının başında bulunan eski müttefiki general Basta'ya yenilerek onun tarafından öldürüldü. Bundan sonra XVII. yüzyıl boyunca Eflak eskiden olduğu gibi Osmanlı Devleti'ne tâbi olarak yerli hânedanlar tarafından idare edilmeye devam etti. Bu yüzyılda toprak sahibi aileler ekonomik güçlerini arttırdılar ve yer yer bölgesel hânedanlıklar kurdular. Bu arada yerli Romen halk kültürü büyük ilerleme kaydetti. Matbaa sayısı ve yüksek tabaka arasında okuma yazma bilenlerin oranı bir hayli arttı. Eflak, Bizans imparator sülâlesinden olması muhtemel Şerban Cantacuzino (1678-1688) ve ondan sonra Constantin Brancoveanu (1688-1714) gibi voyvodalar tarafından yönetildi. Bunlar Osmanlı idaresine tâbi olmakta devam etmişlerse de komşu

hıristiyan prensler ve krallarla irtibata geçmekten ve onlardan yardım istemekten geri kalmamışlardır. Brancoveanu akıllı, dindar ve uysal bir kimse idi. Bâbıâli'ye karşı üzerine aldığı siyasî ve ekonomik vecîbelerini yerine getirmek için çok itina göstermesine rağmen Prut Savaşı'nda (1711) Çar Petro'ya yardım ettiği öne sürülerek İstanbul'a getirildi ve dört oğlu ile birlikte idam edildi. Halk tarafından çok sevilen Brancoveanu'nun büyük servetine el koymak isteyenler bir hayli kalabalıktı. İstanbul'da geniş nüfuzu olan Boğdan Beyi Dimitri Kantemir'in, Brancoveanu'nun Osmanlı hükümetine sadık kalmadığı yolunda şikâyette bulunması idamda etkili olmuştu. Halbuki daha sonra Kantemir'in bizzat kendisinin Prut Savaşı'nda Petro'ya yardım ettiği ortaya çıktı.

XVIII. yüzyılın başlarında beliren Rus tehlikesine ve Avusturya tehdidine karşı Osmanlı Devleti Eflak'ı başlıca müdafaa hattı olarak gördü ve bu ülkeye karşı yeni bir siyaset uygulamaya başladı. Eflak idaresine yerli bey tayin etmekten vazgeçerek bu mevkilere Fenerli Rumlar'ı getirmeye karar verdi. 1716'dan 1821'e kadar Eflak Fenerli Rum beyleri tarafından idare edildi. 100 yıldan fazla süren Fenerli Rum beyleri devri halen Eflak'ta nefretle anılan bir dönemdir. Patrikhânenin desteklediği Fenerli Rum beyleri, beraberlerinde getirdikleri çok sayıda akrabaları ve Rum iş ortakları ile yerli halkı sömürmekle kalmamışlar, Eflak köylüsüne köklü bir fakirlik kültürünü de aşılayarak Allah'ın kendilerini beylerini beslemek ve hizmet etmek için yaratmış olduğu felsefesini işlemişlerdir.

Eflak'ın Osmanlı himayesinde bulunan patrikhâne yolu ile yönetilmesi bir bakıma Slav tehlikesini önlemişse de Bizans'ı diriltme çabalarına büyük destek sağlamıştır. Mavrocordato, Cantacuzino gibi isimler taşıyan bu Eflak ve Boğdan beyleri, 1750'den sonra İstanbul patrikhânesiyle iş birliği yaparak eski Bizans Devleti'ni canlandırma yolunu aramışlar ve Bizans milliyetçiliğini yaymışlardır. Fenerliler devrinde Eflak bu milliyetçiliği besleyen ekonomik bir kaynak, tâlim ve terbiye sahası oldu. Her ne kadar Fenerliler devrinde Eflak Batı'ya açılma yolunu tutmuş, okullar ve hastahaneler kurmuş, hatta esareti kaldırmak gibi ileriye dönük olumlu adımlar atmışsa da halk çok büyük güçlükler içinde yaşamıştır. Bu durum karşısında halkı ağır bir şekilde sömüren Fenerli Rumlar'dan kurtulmak gayesiyle Tudor Vladimirescu 1821 yılında bir isyan hazırladı. Tudor'un isyanı sosyal olduğu kadar siyasî ve millî bir hareket olarak Eflak'ı Fenerli

Rumlar idaresinden kurtarmakla kalmadı, Romenler'i modern çağın eşiğine getirdi. Vladimirescu'nun isyanı, 1821'de Rus çarının desteğiyle Kırım'da harekete geçen Alexandre Ipsilanti'nin Eteriya Rum hareketiyle aynı tarihe rastlar. Rus tarihçileri bu iki hareketi Balkanlar'da Türkler'e yönelik olarak göstermek istemişlerdir. Halbuki Vladimirescu, Ipsilanti'nin Türkler'e karşı beraber çarpışmak çağrısına, "Ben Türkler'e değil Rumlar'a karşı ayaklandım" demiştir. Vladimirescu'nun askerleri Bükreş civarında Ipsilanti'nin askerleriyle çarpıştı ve nihayet Eflaklı kumandan ihanete uğrayarak Ipsilanti tarafından öldürüldü. Bu olaylardan sonra Osmanlı Devleti Eflak'a Fenerli beyleri tayin etme siyasetine son vererek eskisi gibi yerli Eflak ailelerini iktidara getirme yolunu tuttu. Esasen Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan (1774) sonra Osmanlı idaresi Eflak ve Boğdan'da güttüğü siyasette Ruslar'a danışarak hareket etmek zorunda kalmıştı. Bu antlaşma Rus çarına Eflak'ta konsolosluk açma ve serbest ticaret etme hakkını vermişti. 1792'de imzalanan Yaş Muahedesi ise Rusya'ya Eflak üzerinde nüfuzunu arttırma imkânı sağlıyordu. Rusya bu sayede burayı kendi tesir alanı haline getirme yolunu tutmuştu. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı sonunda imzalanan Edirne Antlaşması, Eflak'ın öteden beri Osmanlı Devleti'ne belirli fiyat üzerinden gıda satma mecburiyetini kaldırarak bu ülkenin dünya piyasalarına açılmasını sağladı. Ancak Eflak harp tazminatı ödeninceye kadar (1834) Rus işgali altında kaldı. Bu süre içinde iki ülke halkı aralarındaki dil, din ve kültür birliğinin şuuruna daha köklü bir şekilde vardılar. Yine bu dönemde kabul edilen ve bir çeşit anayasa

niteliği taşıyan "regulamentul organik" sayesinde vali unvanını (hopodar) taşıyan Aleksandru Ghica ve Gheorghe Bibesku 1834-1848 yıllarında Eflak'ı idare ettiler. Eflak'ta sayıları ve güçleri hızla artan toprak sahipleri büyük siyasî nüfuz elde ettikleri gibi kendileri ve çocukları gittikçe Batı'ya, bilhassa Fransa'ya açılarak yeni tipte bir orta sınıfın oluşmasını sağladılar. Yeni ortaya çıkan ekonomik ve kültürel imkânlar sayesinde orta tabakadan gelen kimseler halk kültürünü edebiyat, yayın ve sanat alanlarında millî kültürlerinin sinesine sokmaya muvaffak oldular. Böylece Eflak'ta tam millî bir Romen kültürü gelişti. Sayıları gittikçe artan aydınlar sosyal ve siyasî haklar temin etmek için giriştikleri hamleleri nihayet 1848 yılında çok taraflı millî bir harekete dönüştürdüler. 1848 hareketinin fikir hocalığını ve siyasî liderliğini Nicolae Balçesku yaptı. Hareketin ana amaçlarından biri, artık yetersiz hale gelen ve Rusya'nın Eflak'ta etkisini arttırmak için

istismar ettiği “regulamentul organik”i kaldırarak yerine millî bir yasa koymaktı. Bu hareket karşısında Rusya Eflak’a müdahale edince Bâbıâli Süleyman Paşa ve daha sonra Keçecizâde Fuad Paşa’yı Bükreş’e göndererek Ruslar’la bir anlaşmaya vardı. Bu anlaşmaya göre iki devlet Eflak’a (Boğdan’da da aynı anlaşma geçerliydi) yerli hânedan arasından seçerek yedi yıllığına birer hükümdar tayin edecekti. Fakat Rusya’nın Memleketeyn’e gittikçe artan müdahaleleri ve Fransa’nın burasını kendi nüfuz sahası olarak görmesi, ayrıca Rus çarının Kudüs’te yeni haklar talep etmesi Kırım Savaşı’na (1853-1856) sebep oldu. Savaşta Rusya Eflak’ı işgal ettiyse de Paris Antlaşması ile (1856) burayı boşaltmak zorunda kaldı ve Eflak’ın Batı devletlerinin teminatı altında yeniden Osmanlı hâkimiyetine girmesini kabul etti. Tuna nehrinin milletlerarası bir nitelik kazanması Eflak’ın tam anlamıyla Batı’ya açılmasını sağladı. Fransa’nın tesiriyle kendi Latin dili ve kültürü üzerine oturtulan millî gelişme ve diğer Romen ülkeleriyle birleşme yollarını aramaya koyuldu.

Nihayet Fransa ve Bâbıâli’nin desteği, Romen diplomatı Mihail Kogalniceanu’nun gayretiyle Eflak ve Boğdan 1858’de birleşmeye karar verdiler. Her iki ülke 1859’da Albay Alexandru Ion Cuza’yı (Kuza) başkan seçti. Bir süre sonra her ikisi de Bükreş’i devlet merkezi olarak kabul etti. Sultan Abdülmecid, Cuza’yı Memleketeyn’in tek reisi olarak tanıyıp Eflak ve Boğdan’ın Romanya adı altında tek bir ülke şeklinde birleşmesini onayladı. Cuza’nın 1866’da siyasî ve sosyal sebeplerle iktidarı bırakmasından sonra yerine yine İstanbul’un onayı ile Hohenzollern ailesine mensup I. Karol geçti. Romanya böylece monarşi rejimine dönüştürüldükten sonra nihayet 1878’de tam istiklâlini kazandı. Bundan sonra Eflak Romanya’nın bir eyaleti olarak Romen tarihinin bütünü içinde gelişti.

BİBLİYOGRAFYA

M. Radu, Tudor Vladimirescu si Revolutia din Tara Romaneasca, Craiova 1878; N. Iorga, Constantin-Voda Brâncoveanu Viata si Domnia lui, Valeni de Munte 1914; A. S. Atiya, The Crusade of Nicopolis, London 1934; E.

Vartosu, Tudor Vladimirescu, Pagini de Revolta, Bucarest 1936; R. W. Seton-Watson, Histoire des Roumains, Paris 1937; D. Russo, Elenizmul în Romania, Studii Istorice Greco-Române, Bucarest 1939; G. Fotino, Din Vremea Renasteri Nationale a Taril Romanesti, Boerii Golesti, Bucarest 1939, I-IV; P. P. Panaitescu, Mihai Viteazul, Bucarest 1939; a.mlf., Introducere la istoria culturii Romanesti, Bucarest 1969; A. Otetea, Tudor Vladimirescu si Miscarea Eterista in Tarile Romanesti 1821-1822, Bucarest 1945; a.mlf., Tudor Vladimirescu si Revolutia din 1821, Bucarest 1947; R. Deutch, Istoricii si stiinte istorice din Romanie 1944-1969, Bucarest 1967; N. Balcescu, Romanii Subt Mihai Voivod Viteazu, Bucarest 1967, I-II; S. Stefanescu, Tara Romaneasca de la Basarabi “Intemeitorul” Pîna la Mihai Viteazu, Bucarest 1970; G. J. Bobango, The Emergence of the Romanian National State, New York 1979; G. Platon, Geneza Revolutiei de la 1848, Iasi 1980; A. Dutu, European Intellectual Movements and Modernization of Romanian Culture, Bucarest 1981; M. Mustafa, Documente Turcesti Privind Istoria României, Bucarest 1986; TA, XIV, 377-383; Aurel Decei, “Eflak”, İA, IV, 178-189; N. Beldiceanu, “Eflak”, EI^2 (İng.), II, 687-689.

Kemal Karpat

EFLÂKÎ, Ahmed

(bk. AHMED EFLÂKÎ)

EFLÂTUN

(ö. m.ö. 427-347)

İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofu.

Atina'da doğdu. Kendisine dedesi Aristo'nun adı verildiyse de daha sonra omuzunun veya alnının genişliğinden dolayı Platon denmiş ve tarih boyunca hep bu adla anılmıştır. Grekçe'den yapılan tercümeler döneminde, Arapça'da "p" sessizinin bulunmaması ve yan yana iki sessiz harfin telaffuzundaki güçlük sebebiyle adı İslâmî literatürde Felâtun, Felâtûn veya daha yaygın olarak Eflâtûn şeklini almıştır.

Eflâtun'un gençlik yılları Peloponez savaşlarının yapıldığı döneme rastlar. Bundan dolayı filozof siyasî ve içtimaî kavgaları yakından görmüş, hocası Sokrat'ın demokrasi adına idam edilmesinin ıstırabını yaşamış ve bu sebeple sosyal düzen ve insanın saadeti meseleleri onun felsefesinin merkezini teşkil etmiştir. Sokrat'ın ölümünden sonra başladığı seyahatlerinde Megara, Kirenea, Sicilya, Mısır, İtalya gibi şehir ve ülkeleri gezen filozof buralardaki ilim ve fikir adamlarıyla tanışmış, dersler almış, fikir alışverişinde bulunmuştur.

Eflâtun'un en önemli hocası Sokrat'tır; ayrıca Heraklitos mektebinin temsilcisi Kratilos, Pisagor mektebinin temsilcilerinden Timaios ve Arkitas, Elealı Parmenides, şair Homeros ve Hesiodos gibi şahsiyetler onun fikir ve ilham kaynaklarından bazılarıdır. Eserlerinde oldukça geniş bir ilim ve fikir kadrosunun ismini zikreden Eflâtun onlardan iktibaslarda bulunmuş, ayrıca bunların çoğuna yer yer oldukça keskin tenkitler yöneltmiştir.

Sicilya'ya yaptığı seyahatlerin birinden döndükten sonra yaklaşık 387 yıllarında, Atina yakınlarında bir kasabada Akademos bahçesinde, düşünce tarihine "Akademi" olarak geçecek olan okulu kurmuş ve ömrünün büyük kısmını burada ders vererek, kitap yazarak geçirmiştir. Eflâtun'un en ünlü talebesi Aristo'dur. Speusippos ve Ksenokrates gibi pek çok fikir adamı da onun talebeleri arasında yer almıştır.

Eflâtun'un fizikî yapısıyla ilgili olarak Batı kaynaklarında "omuzu genişti" ifadesinden başka bilgi yoktur; ancak filozofun ruh yapısı oldukça renkli görünmektedir. Eserlerine bakarak onu gözü ideal dünyada olan, ebedî saadete ermenin aşk ve heyecanıyla yaşayan, bu dünyanın geçici değerlerine fazla önem vermeyen, tam anlamıyla "mistik" bir insan olarak görmek mümkündür. Bu yönüyle Eflâtun Sokrat'ın bir devamı sayılır. Fakat diğer yönüyle zihni sosyal meselelerle dolu bir cemiyet adamı; din, cemiyet, siyaset ve idare alanında plan ve projeler yapan büyük bir ıslahatçı olarak görünmektedir. Gerek seçkinler meclisinin zorbalığı, gerekse Sokrat'ı haksız yere idam eden soysuzlaşmış demokrasinin

zulüm ve yolsuzlukları Eflâtun'u derinden sarsmış ve bu sebeple siyasî rejimler üzerine felsefî bir araştırmaya girişmiştir.

Filozof, olgunluk dönemine rastlayan seyahatleri içinde Sirakusa'ya yaptığı seferlerinden birinde (yaklaşık milâttan önce 369-366 yıllarında) tasarladığı "ideal devlet" planını, buradaki küçük krallıkta dostu Dion ve genç kral Dionisios aracılığıyla ve bizzat kendisi de idareye katılmak suretiyle "örnek devlet" olarak gerçekleştirmek istemişse de bunu başaramamış ve büyük güçlüklerle ülkesine ulaşmıştır. Bundan sonra yaptığı üçüncü Sicilya seyahatinden de ümitsizliklerle dönmüştür.

Batı kaynaklarına göre Eflâtun milâttan önce 347 yılında seksen yaşlarında iken, arkasında ciddi bir ilim ve fikir kadrosu ile birlikte pek çok kitap bırakarak ölmüş ve Akademi'nin bahçesine defnedilmiştir.

Felsefesi. 1. Bilgi Problemi. Eflâtun felsefesinin merkezini insan teşkil eder. Onun hedefi "insanın saadetinin sırlarını keşfetmek"tir. Bunun hareket noktasını ise bilgi problemi oluşturmuştur. Eflâtun duyuların aldatıcı olduğunu belirtir. Duyuların eşyaya ve görünüşe yönelik bulunduğunu, halbuki Heraklitos'un da belirttiği gibi eşyanın devamlı değişmekte olduğunu, bu yüzden eşya ve ona yönelik bulunan duyularla gerçek ve sabit bilgiye ulaşılamayacağını çeşitli diyaloglarında belirtir. Ona göre asıl mesele bilginin özünü tesbit etmektir; bilginin hedefi varlıktır. Sabit ve gerçek bir âlem ve ona yönelik gerçek bir bilgi mevcuttur. Nitekim matematik kavramlarla bu alanda verilen hükümler bunun en belirgin

işaretidir. Şu halde bütün mesele küllî kavramlara ulaşmak, tek tek eşyayı bu küllî kavramlarla ifade etmektir. Eflâtun'a göre bu kavramlar eşyanın aslına, varlığın kendisine işaret ve delâlet eder; bunlar tek tek eşyadan çıkarılamaz, aksine eşya onlara irca edilir. Meselâ iki taş veya iki tahta parçası hakkında vereceğimiz eşitlik hükmünde "eşitlik" kavramı bu nesnelerden çıkarılmış değildir. Çünkü bunlar mutlak mânada eşitliğin kendisine sahip değildir. Aksine insanda mevcut eşitlik fikri benzetme yoluyla bu eşyaya verilmiş, daha doğrusu bu eşya bir benzerlikten dolayı bizdeki eşitlik fikrini harekete geçirmiş ve biz onu eşitlik kavramına irca etmişizdir. Öyleyse biz duyularımızın faaliyetinden önce eşitlik bilgisine sahip bulunuyorduk. Gördüğümüz eşya eşitlik fikrini hatırlamamıza yardım etmiştir. Tıpkı "bizâtihi eşitlik"i bildiğimiz gibi "bizâtihi güzellik, bizâtihi iyilik..."i de biliyor ve bizâtihi güzel, bizâtihi iyi olanı tanıyorduk. Burada yaptığımız şey, şu veya bu tarzdaki benzerlerini ve hatta bazı hallerde zıtlarını görerek onların asıllarını, özlerini ve onlar hakkındaki gerçek bilgiyi hatırlamaktan ibarettir. Böylece bilgi bir "hatırlama" (réminiscence) olayıdır. Duyulara konu olan eşya da bu hatırlamaya birer vasıtadır.

Eflâtun, bilginin bu şekilde bir hatırlama olayı olduğu, buna göre onun daha önceden öğrenilmiş olması gerektiği fikrinden hareketle ruhun bu dünyadan önceki bir hayatından ve bu hayatın yaşandığı bir âlemden bahseder. "Ruh âlemi" yahut "ruhlar âlemi" diyebileceğimiz bu âleme Eflâtun "akledilir âlem, ideler (örnekler, müsül) âlemi" demektedir. Görünen âleme gelmeden önce her şeyin aslının ve gerçeklerin bulunduğu âlemde onlarla birlikte yaşamış, onları görüp tanımış olan ruh, bedene bürünüp bu dünyaya gelirken eski bildiklerini unutmuş bulunmaktadır. Şu halde bilme faaliyeti, ruhun derinliklerinde gizlenmiş olan bilgileri ortaya çıkarmaktan başka bir şey değildir. Nitekim Sokrat'ın işi insanda mevcut olan bu gizli hazineyi açmaktı. Bilgi problemini aşmak için yapılacak şey, ruhun bakışlarını varlığın ve gerçeğin aydınlattığı yöne çevirmesini sağlamaktır. Bu da onu bedenden ve bedenin sebep olduğu engellerden korumakla olacaktır.

Acaba ruhun bakışlarını varlığa döndürmesi ne demektir ve ruh orada neyi bulacak, neyi görecektir? Bu sorunun cevabı Eflâtun'un varlık ve ideler nazariyesinde bulunmaktadır.

Varlık Mertebeleri ve İdeler. Eflâtun, çeşitli diyaloglarında ve özellikle

Politeia (Devlet) ve Timaios adlı eserlerinde varlık kademelerinden ve buna bağlı olarak da bilgi derecelerinden bahseder. Filozof kalın bir çizgi ile âlemi önce ikiye ayırır; bunlardan birine "akledilir âlem", ötekine ise "duyulur âlem" der. Duyulur varlıklar da iki kategoride incelenir. Birinci kategoride oluş ve bozulmaya uğrayan organik ve inorganik varlıklar, ikinci kategoride bu varlıkların su, ayna vb. şeffaf yüzeylerdeki yansımaları, gölgeleri vardır. Canlı cansız bütün varlıkları bir an için gerçek farzedersek onların su, ayna vb. yüzeylerdeki yansımaları asıl farzedilen eşyanın hayali olur. Bu görünen eşya, bizim duyularımız üzerinde duyularımız yoluyla zihnimizde birtakım hayaller (imagination) meydana getirir ve biz onlar hakkında şöyle ya da böyle bir hüküm veririz. Fakat hakkında hüküm verdiklerimiz eşyanın bizzat kendisi değil hayalleridir; hüküm de Eflâtun'a göre bilgi değil kanaattir (opinion). Ancak burada "hayal" olarak nitelendirilen şey sadece zihinde olan, orada meydana gelen yansımalar değildir; bizzat eşyanın kendisi de birtakım yansımalardan ve hayallerden ibarettir. Çünkü biz eşyayı sabit olarak değil devamlı oluş halinde düşünürsek -ki doğrusu da böyledir-bu takdirde eşyanın kendisinin de bizâtihi hayal olduğu, birer yansımadan ibaret bulunduğu ortaya çıkar. Bütün bu görünüşleriyle âlemin hangi varlık veya varlıkların yansıması ve hayali olduğu sorusunun cevabı ise Eflâtun'un ikinci âlem nazariyesindedir. Önceki eserlerinde (meselâ Devlet diyalogunda) Eflâtun, görüntülerin aslı olan bu âleme "akledilir âlem" diyordu. Daha sonraki eserlerinde (meselâ Parmenides'te) buna "ideler âlemi" diyecek ve bu orijinal bir terim olarak sonraki asırlara intikal ederek yüzyıllar boyu tartışmalara konu olacaktır.

İster akledilir isterse ideler denmiş olsun, bu terimlerle anlatılmak istenen âlemin niteliği önemlidir. Kâğıt üzerine çizilen bir üçgen veya dörtgen şeklin asıl kaynağı insandaki "üçgen" ve "dörtgen" kavramlarıdır. Kâğıt üzerindeki şekiller büyültülüp küçültülerek değiştirilebilir veya tamamen silinip ortadan kaldırılabilir. Fakat bu değişiklikler insan zihnindeki üçgen ve dörtgen kavramlarını ortadan kaldıramadığı gibi onlar üzerinde herhangi bir değişiklik de meydana getirmez. Zira bunlar asıl ve temeldir, değişmezler. Bunlar zihnin meydana getirdiği gerçeklikten uzak tasavvurlar değil tamamen zihinden bağımsız, gerçek ve değişmez varlıklardır. Şu halde bunlar asıl ve temel, kâğıt üzerindekiler ise gölgeler ve görüntülerdir. Bu sonuncular her zaman birincilere bağlıdır ve her an değişmeye hazırdır. Bunun için de onlar "değişmeler alanı" olarak kabul edilir. Bunlar her an

var ve yok olarak düşünülebilirler. Bu sebeple de onlar birer varlık şeklinde değil varlığa benzer, varlık yansımaları olarak benimsenirler. Böylece nasıl çizilmiş ve çizilecek bütün üçgenlere asıl olan değişmez, gerçek ve

kavranabilen bir üçgen varsa görünen ve görünecek olan bütün eşyanın, meselâ atın, koyunun, ağacın ve insanın da birer asılları vardır. Bu asıllardan her birine Eflâtun "ide", bunların oluşturduğu âleme de "ideler âlemi" demektedir. Bütünüyle görünür âlem ideler âleminin bir yansımasıdır. İdeler sadece zihnin soyutlamaları olmayıp aksine ontolojik gerçekliklerdir; ideler mânevî, akledilir, sonsuz (impérissable), şekil birliğine sahip, bozulmaz ve hep kendi kendisinin aynı varlıklardır. Bunlar varlığın birinci kademesidir ve tıpkı bir piramit gibi basamak basamak yükselirler. Dorukta ise iyi idesi, iyinin kendisi vardır.

Bilgi Dereceleri. Varlık kademelerinin en altında yer alan duyulur âlem duyularda birtakım izler bırakır. Bu sayede insan, zihninde oluşan bu hayallere dayanarak eşya hakkında hüküm verir. Zihindeki eşyanın kendisi değil hayali olduğuna göre bu hayallere ait bilgiler de kanaatten ibarettir; yani bu bilgi nasıl kesin bir bilgi değilse gerçek bir varlık olmayan eşya hakkında verilen hüküm de hakiki olmayıp itibarîdir. Gölgeler ve yansımalardan ibaret olan nesneler dünyasının üzerinde kavramlar bulunur. Varlığın ilk basamağı, nesnelerin asılları olan kavramlar değişmez gerçekliğe sahiptir. Burada sabit nisbetler ve şaşmaz kurallar vardır. Bu sayede düşünce birtakım istidlâller, akıl yürütmeler yapar, kavramdan kavrama geçer; böylece istidlâlî (discursif) bilgiye ulaşır. Bu mertebe nasıl varlığın ilk mertebesi ise bu bilgi de gerçek bilginin ilk derecesidir. İdeal âlem buradan basamak basamak bir piramit gibi yükselir. İlk basamakta işe yarayan istidlâlî bilginin yerini, diyalektik yardımı ile kuvvetlendirilmiş bulunan aklın doğrudan doğruya kavrayışı (intellection) alır. Eflâtun'un ideal âlem piramidinin doruğundaki "iyi idesi" yahut "iyinin kendisi"nin bilinmesi güç olmakla birlikte imkânsız değildir. Giderek mistik bir hale bürünen Eflâtun'un bilgi nazariyesi vahiy ve ilhama da önemli ölçüde yer verir. Nitekim diyaloglardaki Sokrat Tanrı'nın yardımı ile gaipten haberler alır. Fakat Eflâtun'a göre bu hal yalnızca ona has değildir. Çünkü insanların akıldan ve bilgiden yana zayıf olduğunu bilen Tanrı bu eksikliği gidermek için insana "gönül gözü" (divination) vermiştir. Ancak Eflâtun, bu gücün kötüye kullanılmasını önlemek için gönül gözü ile sağlanan bilginin tekrar

aklın süzgecinden geçirilmesi gerektiğini özellikle belirtir. Hakikate ve saadete ulaşmasını istediği insana gönül gözü veren Tanrı bununla yetinmemiş, kendi kendilerine tam sağlıklı hüküm veremeyecek bir niteliğe sahip bulunan insanlar arasında, mûcize ve vahiy ile donatılmış üstün hakîmler zümresi olan peygamberler sınıfını kurmuştur (Timaios, s. 103).

2. Din ve Tanrı Anlayışı. Gençlik (Sokratik) dönemi ürünü olduğu bilinen Euthyphron adlı diyalogunda dinin ne olduğunu, ona uygun hareket etmekten ne anlaşılması gerektiğini gözden geçiren Eflâtun sanki yerleşik dine karşı bir tavır takınmakta ve en azından, “Bu konuda kolaylıkla hüküm verilemez” demektedir. Kendi din anlayışları adına Sokrat’ı idam eden Atinalılar’a karşı yazılmış olan bu küçük diyaloguna rağmen Eflâtun’un din karşısındaki tutumu müsbettir. Her şeyden önce kendi kalemiyle anlatılan Sokrat ona göre oldukça dindardır. İdeal devletin bekçilerine verilecek eğitimin başında din gelmektedir. Cemiyette her kötülük dine, tanrılara ve mukaddes şeylere inanmamaktan doğar. Şu halde sözleri, işleri ve tavırlarıyla tanrılara hakaret edenler kanunla cezalandırılmalıdır. Fakat kendi devrinin din ve tanrı anlayışına karşı onun tavrı oldukça serttir. Çünkü Eflâtun’a göre adak, kurban ve âyinlerle yumuşatılıp kötüyü ve kötülüğü desteklemeye ikna edilen tanrılar tanrı değil insan olmaya bile lâyık değildir. Hele tanrıların birbirleriyle savaştıkları inancı tamamen saçmadır. Bu tür inançların eğitim ve öğretimde kullanılması da topluma sadece zarar verir. Eflâtun’un kendi din anlayışı oldukça rasyoneldir. Cansız heykeller yerine canlıları geçirmek, yakınları ve insanları sevip saymak gerektiğine inanır. Devrinin tanrı anlayışını tenkit etmekle birlikte “tanrılar” kelimesini çok kullanır. Onun bahsettiği tanrılar yerde, gökte, bu dünyada, öbür dünyada, eskide, yenide, görünürde, görünmezde... mevcut olup en güzel, en iyi, en doğru varlıklardır. Değişmezler, kandırılmazlar, herkese ve her şeye iyilik ederler. Onun bütün bu vasıflarla bahsettiği tanrılar kâinata ve kâinat hadiselerine hâkim, mutlak söz sahibi, tapınmaya değer gerçek ve müstakil varlıklar olarak görülebilir. Böylece Eflâtun’u çok tanrıcı (politeist) saymak veya en azından devrin çok tanrıcılığına taviz vermiş olarak düşünmek mümkündür. Ancak onun bahsettiği bu tanrılar, yine onun bakışı ile doğmuş, meydana getirilmiş, yaratılmış varlıklardır. Bunlar tanrının emrine uyar, onu taklit eder, onun emriyle iş yaparlar. Şu halde Eflâtun tanrılar kelimesine herkesin anladığından daha farklı mânalar vermektedir. Buna göre, “İçinde kötülük bulunmayan, iyi, üstün ve idare

edici ruha yani ilâhî unsura sahip bulunan, daima bunu aksettiren her varlık tanrıdır veya tanrılık vasfı taşımaktadır" şeklinde düşünmek ve bunları idelerle aynîleştirmek söz konusudur. Çünkü Eflâtun bir tek Tanrı'dan da sık sık bahseder. Onun bu noktada sözünü ettiği Tanrı iyi, güzel, adaletli ve doğrudur; akledilir âlemin doruğundadır; iyiliğin, güzelliğin, doğruluğun kaynağı ve küllî sebebidir. O ışığın da ışık hâkiminin de meydana getiricisidir; hem görünen hem de akledilir âlemin hâkimi, hikmetin sahibi, aklın ve gerçeğin dağıtıcısıdır. O artmaz, eksilmez, değişmez; âlemin merkezindedir. Hâsılı her şeyin başı, ortası ve sonu O'dur. Eflâtun'un, çeşitli diyaloglarında ve özellikle Devlet, Timaios ve Kanunlar adlı eserlerinde tanıttığı Tanrı'nın vasıfları bunlardır. Bu vasıflara sahip bulunan Tanrı'nın, tek tanrılı (monoteist) dinlerin benimsediği Tanrı'nın aynısı olduğu söylenebilir. Fakat Eflâtun'un farklı durumlarda farklı ifadeler kullandığı ve bunları daima sanatkârane bir üslûp içinde verdiği de unutulmamalıdır.

Tanrı-Âlem İlişkisi. Görünür âlem sürekli oluş halindedir. Mutlaka bir sebebe bağlı olan oluş düzgün seyrettiğine göre sebebi akıllı olmalıdır. Oluş tekrarlanmaktadır, öyleyse onun sabit bir örneği vardır. Oluş âlemi güzel olduğuna göre örneği de güzel olmalıdır. Söz konusu oluş bir şeye ve bir mesnede dayanmalı ve onun üzerinde gerçekleşmelidir, şu halde onun bir yeri ve bir mekânı vardır. Eflâtun'a göre sebep oluşa tâbi olan şey, örnek ve yer de âlemin oluşunun unsurlarını teşkil eder. Oluşu meydana getiren sebep kâinatın sahibi olan Tanrı'dır. O'nu keşfetmek, bilmek ve tanımak, sonra da bunu herkese anlatmak ve tanıtmak çok zordur. Ancak O'nun küllî sebep, hayat sahibi, akıllı, iyi, güzel, her türlü olgunluğun üstünde, kavranabilenlerin doruğunda, ezelî, ebedî, ölmez, yok olmaz, değişmez... olduğu, doğru ve cömert bulunduğu kabul edilmelidir. Âlemin meydana gelişi O'nun iyilik ve cömertliğinin eseri olmalıdır. Âlem meydana getirilmişlerin, getirileceklerin en güzelidir; bütün fert, nevi ve cinsleri içine alan tek ve canlı bir

bütündür. Öyleyse âlemin örneği de güzel, fertleri, nevileri, cinsleri... içine alan bir tek ve canlı bütün olmalıdır. Gerçekten de Tanrı'nın eserini meydana getirirken gözünü hiç ayırmadığı örnek olgun, canlı, akıllı, ezelî ve kusursuz bir örnektir. Bu mükemmel örneğe bakan Tanrı toprak, su, ateş gibi unsurları alıp karıştırarak âlemin bedenini meydana getirdi. Bundan

önce ve iki unsuru birleştirerek meydana getirdiği ruhu da âlem bedeninin ortasına yerleştirdi. Ona bir de akıl ilâve etti. Böylece Tanrı her yönüyle örneğe benzeyen, ruhu ve aklı bulunan, tam ve mükemmel bir bütün olan âlemi meydana getirdi. Gök âlemi bu şekilde meydana gelip harekete geçince de zaman ortaya çıktı. Bundan sonra Tanrı öteki varlıkları, ölümlü canlıları meydana getirme işini, bizzat kendisinin meydana getirdiği yarı ölümsüz varlıklara (tanrılar) emanet etti. Bunlar Tanrı'yı taklit ederek, temel unsurlarını O'ndan alıp bunları iyice karıştırarak varlığın geri kalan kısmını, insanları ve öteki canlıları oluşturdular. Eflâtun, özellikle Timaios adlı eserinde bu hadiseyi oldukça sanatkârane bir üslûpla anlatır. Âlemi meydana getiren Tanrı'nın yaratıcı olarak gösterilmesi yanında O'nun "baba, yapıcı, usta, sanatkâr" gibi vasıflarla tanıtılması, yine O'nun âlemi meydana getirirken toprak, ateş, ruh, akıl gibi unsurları kullanır olması ve özellikle âlemin belli bir örneğe göre yapılmış, bu örneğin de ölmez-ezelî bulunması Eflâtun'a çoğulcu (plüralist) bir görünüm vermektedir. Bilhassa örnek için söylenen özelliklerin ideler için söylenen özelliklere benzer olması bu görünümü daha da belirginleştirmektedir. Ancak ideler çok, örnekse tektir. Bununla birlikte örnek bütün akledilirleri içine almakta, bu haliyle de iyi idesi ile aynı olmaktadır. Şu halde Eflâtun çoğulcu değil ikici (düalist) olmalıdır. Fakat iyi idesi ile Tanrı'nın iki ayrı varlık olup olmadığı da yeterince açık değildir. Eflâtun her ikisi için farklı özellikler belirtmiştir. Ancak bu farklılıklar konunun ayrılığından doğmaktadır; yani Tanrı'nın vasıflarının belirlendiği yer ile iyinin belirlendiği yer konu itibariyle ayrıdır. Fakat her ikisi bir arada düşünülürse Tanrı, bütün üstün özellikleri kendinde taşıyan tek ve mutlak varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da Eflâtun'un tekçi (monist) olduğunu gösterir. Hatta bu tekçiliğin panteizme kadar götürüldüğü görülür. Ancak bütün bunlar, Eflâtun'un sanatkârane ifadelerinden çıkarılan ve yüzyıllarca tartışılmış olan sonuçlardır.

3. Ahlâk Felsefesi. Eflâtun'a göre bedenin hayat ve hareket ilkesi ruhtur. Bazı güçlerini beden aracılığı ile gösteren ruh varlık ve fazilet itibariyle ondan çok yücedir. İdelerin özelliklerine ruh da sahiptir. Bu dünyaya gelmeden önce idelerle birlikte yaşamış, onlarla tanışmış, sonunda da kaderin hükmüne uyarak bedenle birleşmiştir. Eflâtun'un düşünce sisteminde, bu dünyaya geliş sebebi pek belli olmayan ruh arzu, istek, inceleme, beslenme, düşünme gibi melekelerle bazı fiiller meydana getirir. Daha doğrusu insandaki faaliyetlerin tamamının sebebidir. Öyleyse ruh

iyinin olduğu gibi kötünün de sebebi olmalıdır. Fakat bir prensibin zıt karakterli iki ayrı fiili yapmasının, özellikle de iyilikler yurdu olan ideler âleminde yaşayıp hakikati müşahede etmiş bulunan ruhun iyi ve güzel olandan başkasını ortaya koymasının akla uymayacağını düşünen Eflâtun, iyiliği ve kötülüğü yapan insan ruhunun bir ve aynı olmadığını söyleyerek bunun en az iki olması gerektiğine inanır. Ona göre bunlardan biri iyilik yapan, öteki ise aksini ortaya koyandır. Şu halde Eflâtun'a göre insan ruhu mürekkeptir. Onu terkip eden unsurlardan biri bedene bağlıdır ve bedenle birlikte yok olacaktır. Ruhun ilk ve asıl unsuru ise ölümsüz olan kısmıdır. Phaidon diyalogunda Eflâtun, insan ruhunun bu asıl unsurunun basit ve ölümsüz olduğunu ispata çalışır. Bu ruhun faaliyetleri bedenden müstakildir. Hatta beden onun faaliyetlerine engeldir ve onu kayıt altına almaktadır. Ruhun, bedenin bağlarından kurtulduğu nisbette faaliyeti ve hakikate nüfuzu artar.

Eflâtun'un ahlâk felsefesi iki unsurlu ruh anlayışına bağlıdır. Buna göre ruhun iki unsurundan biri aşağıya, bu dünyaya, öteki yukarıya, ideal âleme bakmaktadır. Ruhun ideal âleme bakan ve ölümsüz olan kısmı kendi âlemine dönmek ister. Fakat ölümlü olan ve bu dünyaya dönük bulunan ruh onun bu isteğine engel olur. Bu sebeple ölümsüz olan ruhu ölümlünün bağından ve onun engellerinden kurtarmak gerekmektedir. Ölüm ruhu bu bağlardan kurtaran, onun ait olduğu âleme dönmesini sağlayan mutlu bir hadisedir. Ancak ölümle bu gayenin sağlanabilmesi için onun bedenle birlikte yaşadığı sürede gerçekleştirdiği fiillerin iyi olması gerekir. Aksi halde yaptığı kötülüklerin kirlerinden kurtulabilmesi için onun birinci bedenin ölümünden sonra bir başka bedenle ortaya çıkması gerekir. Tam arınıncaya kadar bu yeniden doğuşlar (tenâsüh-métempsycose) devam edip gider. Buna göre insanın ölümsüz ruhunu kirletmemesi, bunun için de gerçek değerle uydurma değeri birbirinden ayırt etmesi gerekir. Esasen ölümsüzlüğe ulaşmak her insanın gayesidir. Ancak bedenin yahut ölümlü ruhun istek ve arzuları, ölümsüz olan ilâhî ruhun gerçek iyiyi ve gerçek güzeli görmesine ve onun ilâhî âleme yükselmesine engel olmaktadır. Şu halde insana düşen şey, ilâhî ruhun gözünü açmasına ve onun hâkimiyetinin gerçekleşmesine yardım etmektir. Bunun için de dünyanın ve dünyaya ait şeylerin aldatıcı birer gölgeden ibaret olduğunu bilmelidir. Bunu gerçekleştiren ruh ilâhî âleme, iyilerin, kahramanların ve ilâhî varlıkların mutluluk dolu âlemine dönecek, "Hades" denilen cennette sonsuz hayatına

kavuşacaktır. Bir yandan Şölen, Phaidon ve Phaidros gibi eserlerinde insana bu mutluluk kapılarını açacak olan sırlar anahtarının aşk ve cezbe olduğunu göstermeye ve bu gücün üstünlüğünü belirtmeye çalışan Eflâtun, öte yandan özellikle Devlet'te insanı bu dünyada, cemiyet içinde faziletli kılacak olan bilgi, ölçülülük gibi faziletlerin şartlarını çizmekte, insana bu alışkanlıkları kazandıracak eğitimin kurallarını tesbite çalışmaktadır. Bu iki tavır birbirinin aynı değil birbirini tamamlar mahiyettedir.

4. Cemiyet ve Devlet Anlayışı. Eflâtun'a göre insanın cemiyet içinde yaşaması tabii bir zarurettir. Bu da onun aczinden doğmaktadır. Kanun ve devletin ortaya çıkışı ise gizli bir içtimaî anlaşmadır. Devlet ferde tesir eder, onun karakterini oluşturur. Belli karakterdeki fertlerin topluluğundan da belli bir devlet şekli doğar. Zengin zümrenin idaresi (oligarşi), halkın idaresi (demokrasi), kahramanların idaresi (timarchie-militarizm), zorbalık (tiranlık) isimlerini verdiği devlet şekillerinin (rejimlerin) halkla ve idarecileriyle olan sıkı bağlarını gözden geçiren, bir idare şekli altında oluşan karakterlerin yeni bir idare şeklini nasıl oluşturduğunu anlatan Eflâtun, en iyi devlet şekli olarak seçkinler zümresinin idaresiyle (aristokrasi) başında bir filozofun yer aldığı tek adam yönetimini (monarşi) gösterir.

Zihninde çizdiği ideal bir devlet tasviri yapan Eflâtun burada üç sınıf öngörür.

İlk sınıfı işçi, çiftçi, esnaf ve sanatkârlar oluşturur. İkinci kademede devlet bekçileri olan askerler, en üst kademede de idareciler yer almaktadır. Bir sınıftan ötekine geçişte belli şartlar arayan düşünür ideal devletin bekçi ve idareci sınıflarını büyük itinalarla seçer, çok dikkatli eğitimlere tâbi tutar. Özellikle idareci zümreyi pek çok denemeden geçirdikten sonra iş başına getirir. Bu iki sınıf yani askerlerle idareciler halkın saadeti, devletin düzeni ve huzuru uğruna kendilerini adamış kimselerdir. Dolayısıyla bunların şahsî çıkar duyguları olmamalıdır. Bundan dolayı askerlerle idareciler mal mülk edinemez, ferdî mülkiyete sahip olamazlar. Onlar devlete hizmet eder, devlet de onların ihtiyaçlarını karşılar. Devlete hizmet edecek kişilerin gelişigüzel evlenmeleri de mümkün değildir. Seçkin kadınlarla evlenir, seçkin çocuklar dünyaya getirirler. Bu çocuklar devlet tarafından alınıp özel surette yetiştirilir. Burada kadınlar da aynı statüye tâbi tutularak erkekler

gibi eğitim alır, onlarla birlikte aynı devlet hizmetlerini görürler. İdeal devlette sıkı bir nüfus kontrolü vardır. Nüfusun azalması da gereğinden fazla artması da önlenir. Aynı zamanda ülke genişliği birlik ve bütünlüğü bozmayacak şekilde ayarlanır. Aşırı fakirlik kadar aşırı zenginlik de devletin zararınadır. Dolayısıyla her iki aşırı ucu yok edip daima orta yolu muhafaza etmelidir. İdeal devlette insanlar arasında dâimî bir sevgi bulunacaktır. Bu devlette kanun ve kuralları filozoflar koyacaktır. Devletin ayırıcı vasfı hikmet, yiğitlik, itidal ve adaletin hâkim kılınmasıdır.

Her ortaya çıkan şey sonunda çürür, bozulur ve dağılır. Tasvir edilen bu ideal nizam da sonsuz değildir. Cemiyet düzenindeki her türlü değişiklik baştakilerden kaynaklanır. Anlaşmazlık baş gösterdi mi soylular bozulmaya başlar, maddî tatminler rağbet kazanır.

Eflâtun, devlet düzeniyle ilgili düşüncelerinin gerçekçi olmadığının, bunların kendi ütopyasından ibaret bulunduğunun farkındadır ve bunu bizzat kendisi söylemektedir. Ancak ona göre her nesne için olduğu gibi devlet için de ideal örnek söz konusudur. İdeal devlet her şeyi ile mükemmel bir örnektir. Yürürlükteki mevcut devletlerin iyiliği ya da kötülüğü bu örneğe göre ölçülüp değerlendirilir. Yaşlılık döneminin en son ürünlerinden sayılan Kanunlar adlı eserinde Eflâtun devlet ve cemiyet meselelerini yeniden ele alır. Burada idealler yerlerini olan ve olabilecek olan gerçeklere bırakmıştır. Artık devlette devlet adamlarının ve idarecilerinin mutlak niyet ve iradeleri değil kanunlar hâkim duruma geçmiştir. Ferdî mülkiyetin sınırları kaldırılmış; eğitim, din ve iktisat devlet ve cemiyetin asıl meşguliyet alanı olarak gösterilmiştir.

5. Eflâtunculuk. Eflâtun’un düşünce dünyasının çok zengin olduğu ve fikirlerini oldukça sanatkârane bir üslûp içinde ifade ettiği bilinmektedir. Bunun yüzyıllar sürmüş bulunan yankılarının da çok çeşitli olması tabii karşılanmalıdır. Meselâ Cicéron devri (m.ö. 106-43) Latin dünyasında Eflâtun dogmatik (nasçı) olarak görüldü. Halbuki bazıları ona kesin hükümden kaçan bir şüpheci gözüyle bakıyorlardı. Hıristiyanlık, düşüncelerini kendi Tanrı inancına aykırı bulduğu için başlangıçta ona cephe aldı. Sonraki yıllarda, ruhu varlığın ve düşüncenin üstünde tutan, onu “bilinen”den ziyade “sevilen” olarak nitelenedirilen “iyi” ile birleştiren Pisagorcu mistisizmin canlandırıcısı olarak kabul edildi. Plotinus’un

öncülüğünde İskenderiye'de yeniden şekillenen ve Yeni Eflâtunculuk adını alan Eflâtuncu eğitimler sudûrcu (emanationist) bir doktrinin temellerinin atılmasına sebep oldu. Rönesans döneminin fikir temellerinden biri olan Eflâtunculuk büyük rağbet gördü. 1459'da Floransa'da kurulan Platon Akademisi bu akımın en ciddi merkezidir. Daha sonra Eflâtunculuğun XIX. yüzyılda tekrar fikir sahnesine çıktığı görülür. Eflâtun, insanlık tarihinde ilmî ve felsefî düşüncenin gelişmesine en çok katkısı bulunanlardan biri olarak tanınmaktadır.

Eserleri. Eflâtun'a nisbet edilen kırktan fazla esere rastlanmaktadır. İlkçağ düşünce tarihi yazarlarından Diogène Laèrce, iki ayrı kaynağa dayalı olarak otuz altı kitaplık bir liste ile birlikte yine Eflâtun'a mal edilen ve on kitap ihtiva eden bir de şüpheli eserler listesi verir (Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, I, 181-182). Filozofa nisbet edilen eserler ileriki yüzyıllarda ciddi incelemelere tâbi tutulmuş ve adı geçen fikir tarihçisinin şüpheli olarak gösterdiklerinin tamamının uydurma olduğu anlaşılmıştır. Daha sonraki yıllarda Eflâtun'un adını taşıyan eserler üzerinde şüpheler daha da artmış ve aşırı tenkitler filozofa ait kitapların sayısını dokuza kadar indirmişse de ardından yapılan daha ciddi ve ölçülü tenkitlerde bu sayının büyük bir kısmı elenmekten kurtulmuştur. Tenkitçilerin ölçülerine göre Eflâtun'a nisbeti doğru veya yanlış kabul edilen eserlerin sayısında olduğu gibi isimlerinde de değişiklik vardır. Ancak üzerinde az çok uzlaşmaya varılmış yirmi sekiz eserden oluşan liste şu şekilde ortaya konmaktadır: Apologia (Sokrates'in Savunması), Kriton, Birinci Alkibiades, Protagoras, İon, Lakhes, Lysis, Kharmides, Euthyphron, Gorgias, Menon, Euthydemos, Küçük Hippias, Büyük Hippias, Kratylos, Menexenos, Symposion (Şölen), Phaidon, Politeia (Devlet), Phaidros, Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos (Devlet Adamı), Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi (Kanunlar). Sıhhati tartışmalı olan Epinomis ile Epistolai (Mektuplar) adlı eserleri de listeye katmak gerekir. Bunların dışında İkinci Alkibiades, Hipparkhos, Rakipler, Theages, Klitophon ve Minos Eflâtun'a ait olduğu genellikle şüphe ile karşılanan eserlerdir.

Bu eserler Eflâtun'dan sonra şekil bakımından da hayli işlenmiş, değiştirilmiş bulunmaktadır. Diogène Laèrce, daha İlkçağ'da eserlerin üçerli, dörderli gruplar halinde sınıflandırılmış olduğunu haber vermektedir. Bu faaliyetler XIX ve XX. yüzyıllarda da devam etti. Bu çalışmalarda

Eflâtun’un fikrî tekâmülünün seyri eserlerinin muhtevalarına bakılarak ortaya konmaya çalışıldı. Bu bakımdan kitapları gençlik devri, geçiş devri, olgunluk devri, yaşlılık devri eserleri gibi çeşitli şekillerde sınıflandırıldı.

Eflâtun’un modern neşirleri, yaygın olarak H. Stephanus’un 1578’de Paris’te üç cilt halinde yayımladığı külliyatın sayfa ve pasaj numaralarını esas almaktadır. Artık standart olduğu kabul edilen modern Grekçe neşir ise J. Burnet tarafından Platonis Opera adıyla beş cilt halinde yayımlanmıştır (Oxford 1900-1906; 2. bs., 1952-1954).

Mektuplar ile Sokrates’in Savunması dışındaki eserlerinin tamamı karşılıklı konuşmalar halinde kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu eserlerden her birine “diyalog”, hepsine birden “diyaloglar” denir. Kronolojik olarak bakıldığında ilk eserlerde (meselâ Kriton, Protagoras, Gorgias) üslûp gerçekten konuşmayı aksettirir tarzdadır. Sonraki eserlerde (meselâ Timaios ve Kanunlar) konuşma üslûbu hemen hemen bütünü ile ortadan kalkar, eser âdeta sistematik ve didaktik bir hüviyete bürünür.

Batı’da Eflâtun üzerine yapılan neşirler tabii olarak kabarık bir liste oluşturmaktadır. Türkiye’de ise Millî Eğitim Bakanlığı özellikle 1942-1943 yıllarında Eflâtun diyaloglarının önemli bir kısmının tercümelerini neşretmiş, yine özellikle 1970 ve 1980’li yıllarda özel yayınevleri çeşitli diyalogların çevirilerini yayımlamayı sürdürmüştür. Bu arada bütün diyalogların özetini sunan bir çalışma (Fatma Paksüt, Platon ve Platon Sonrası, Ankara 1982), toplu bir değerlendirmeye pratik bir imkân sağlaması bakımından önemli sayılır.

İslâm Dünyasında Eflâtun. Eflâtun, Helenistik kültürün harmanlandığı Doğu Akdeniz havzasında gerek sahih gerekse uydurma eserleriyle yoğun şekilde incelenen bir filozoftur. İslâm fütuhatından sonra bu kültür havzasıyla girişilen etkileşme sonucu Eflâtuncu literatür büyük ölçüde müslümanlarca da tanınmıştır. Müslüman tabakat yazarları Eflâtun’a ait eserlerin ayrıntılı listelerini aktarmakla birlikte Arapça’ya yapılan tercümeler hakkında pek az bilgi vermektedirler. Bu bilgilerden Politeia’yı (Devlet) Kitâbü’s-Siyâse adıyla Huneyn b. İshak’ın, Timaios’u ayrı ayrı Yahyâ b. Bıtrîk, Huneyn b. İshak ve Yahyâ b. Adî’nin, Nomoi’u (Kanunlar) Kitâbü’n-Nevâmîs adıyla Huneyn b. İshak ve Yahyâ b. Adî’nin, Sophistes’i

İshak b. Huneyn'in, Kriton'u muhtemelen Yahyâ b. Adî'nin, ayrıca Phaidon'un Proclus şerhinden bir kısmını da İbn Zür'a'nın Arapça'ya tercüme ettiği anlaşılmaktadır (EI² [İng.], I, 234-235; Bedevî, La Transmission de la philosophie grècque au monde arabe, s. 36; Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş, s. 54). Bunların yanı sıra Eflâtun'un Sophistes, Parmenides, Kratylos, Euthydemos, Timaios, Politikos (Devlet Adamı), Politeia ve Nomoi adlı eserlerine Galen'in yazdığı şerh veya telhislerin Huneyn b. İshak ve öğrencisi Îsâ b. Yahyâ tarafından tercüme edildiği kaydedilmiştir (Huneyn b. İshak, Risâle dirâsât ve nusûs, s. 177-178). Nitekim Galen'in adı geçen Timaios telhisinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 2410).

Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin es-Saâde ve'l-isâd adlı eserinde Eflâtun'un Kitâbü's-Siyâse (Politeia) ve Kitâbü'n-Nevâmîs (Nomoi) adlı eserlerinden yapılan iktibaslar, Bîrûnî'nin Tahkıku mâ li'l-Hind adlı eserinde Phaidon, Timaios, Nomoi ve Kriton gibi diyaloglardan aktarılan parçalar Eflâtun'un İslâm dünyasına intikali hakkında fikir vermektedir (Abdurrahman Bedevî, Eflâtûn fi'l-İslâm, s. 121-149, 151-168). Yine Şehristânî'nin Eflâtun'un kozmoloji ve psikolojisi hakkındaki ayrıntılı incelemesi henüz aslı tesbit edilememiş Yeni Eflâtuncu bir kaynağa dayanmaktadır (el-Milel, II, 8894). Yanlışlıkla Aristo'ya nisbet edilen Esûlûcyâ ve el-Hayrü'l-mahzé gibi Yeni Eflâtuncu metinlerin İslâm Yeni Eflâtunculuğu'na tesiri ise yaygın olarak bilinen bir husustur. Yahyâ en-Nahvî'nin Târîẖ'i, Porphyrius'un Philosophos Historia'sı, Huneyn b. İshak'ın Nevâdirü'l-felâsife'si ve oğlu İshak'ın Târîhu'l-etıbbâ ve'l-felâsife'si gibi Grek filozofları hakkında bilgi veren felsefe tarihleri de Eflâtun'un tanınmasında doğrudan katkılarda bulunmuş ve müslüman tabakat yazarlarının Eflâtun'la ilgili olarak aktardığı bilgilere az çok kaynaklık etmiştir. Bunların ötesinde Eflâtun'a mal edilen ve daha ziyade simya (el-kimyâ), sihir, âdâb ve hikemiyata dair olan çok sayıda apokrif metnin Arapça'ya tercüme edildiği de bilinmektedir (Abdurrahman Bedevî, La Transmission, s. 37-45).

Felsefî doktrinler seviyesinde Eflâtun'un İslâm düşünürleri üzerindeki etkisi daha ziyade onun Timaios, Phaidon ve Politeia diyaloglarından kaynaklanmıştır. Timaios'ta Eflâtun'un kozmoloji doktrini ve tabiat felsefesi yer almaktadır. Bu konular işlenirken Tanrı, ideler, zaman, mekân, madde gibi öteki kozmolojik ilkelerin birbiriyle münasebeti ortaya

konmakta ve âlemin kaostan kozmosa “hudûs”u açıklanmaktadır. Öte yandan Tanrı-âlem münasebeti ele alınırken ilâhî inâyet kavramından hareketle âlemdeki mükemmel düzen ve hiyerarşi incelenmekte, bu düzen ve hiyerarşinin insan varlığı üzerindeki tezahürleri vesilesiyle de tıp konuları işlenmektedir. Phaidon’da ise ferdî ruhun ölümsüzlüğü ve uhrevî hayatı ortaya konmakta, Eflâtun’un ruh öğretisi Politeia’daki şehvet, öfke ve akıl güçleriyle temsil edilen üçlü ruh anlayışıyla tamamlanmaktadır. Ayrıca Eflâtun felsefesinin temelini teşkil eden ideler âlemi ve bu âlemin gölgesi mesabesindeki fizik âlem ayırımı, insandaki üçlü ruh mertebelerinin ideal bir sosyal hiyerarşi ve faziletli bir siyasî rejim anlayışına model teşkil edişi ve nihayet bu hiyerarşiye uygun düşmeyen sosyal ve siyasî örgütlenmelerin ne tür erdemsiz toplumlar ortaya çıkardığı anlatılmaktadır.

Ana hatlarıyla belirtilen bu felsefî temalar İslâm dünyasında gelişen fikrî akımlara çok cazip gelmiştir. Ancak Eflâtun’a ait olup Arapça’ya tercüme edilen eserlerin doğrudan tesiri yanında dolaylı tesirlerinin tam bir tasviri oldukça karmaşık kültürel olguların da tasvirini gerektirmektedir. Bu sebeple Eflâtun’a ait diyalogların tercümelerini Aristo’nun Eflâtun’u değerlendirdiği ve eleştirdiği eserleriyle birlikte düşünmek; Sâbiîler, Berâhime, Deysâniyye, hıristiyanlar, Hermesçi ekoller gibi İslâm dünyasındaki gayri müslim gnostik akımların Eflâtuncu fikirlerini göz önünde bulundurmak; Eflâtun’la Aristo’nun fikirlerini uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyası üzerindeki güçlü etkisini değerlendirmek; yahut Empedokles ismi etrafında geliştirilen Eflâtuncu sahte literatürün ve Eflâtuncu yazar İzmirli Theon’un yazılarını göz ardı etmemek gerekir (Nâcî et-Tikrîtî, s. 126-150, 182-183).

Abdurrahman Bedevî, Aristo’yu müslümanları etkilemede önde gelen bir filozof olarak anmakla birlikte Eflâtun’un tesirinin içten ve orijinalliğe açık dönemlerde kendini gösterdiğini, üstelik bir taklit, tahsil ve tafsil dönemine yol açmaktan çok entellektüel hayatta yeni yeni fikirlerin ortaya atılmasına ilham verdiğini belirtmektedir. Müellif, felsefî telif çalışmalarının başlangıç dönemlerinde Ebû Bekir er-Râzî’nin eserlerini Eflâtuncu bir orijinal atılımın cüretkâr örneği olarak takdim etmektedir. Ondan hemen sonra gelen Fârâbî’yi Eflâtun tesirinin hâlâ yoğun olduğu, ancak Aristo etkisinin ciddi olarak kendini hissettirdiği bir dönemin işareti olarak görmekte ve nihayet İbn Sînâ’yı da Eflâtun etkisinin azaldığı ve Aristo’yu izleme

tavrının öne çıktığı bir merhalenin mükemmel bir temsilcisi saymaktadır. Bedevî'ye göre Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin başlattığı Eflâtuncu İşrâkı felsefe çığırı, İslâm dünyasında yeni bir doğurganlık ve orijinallik döneminin tarih sahnesine çıkışını temsil etmektedir (el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye, s. 7-9). Dolayısıyla Aristo felsefesine karşı aleyhte tavır alan Ebû Bekir er-Râzî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Eflâtunculuğu ile, Aristo'nun felsefesini Eflâtuncu perspektifi de hesaba katarak yorumlayan ve uzlaştıran İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu tavırlarını birbirinden ayırmak ve Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflardaki

derin Eflâtun tesirini başka bir çerçevede değerlendirmek gerekir.

Her ne kadar Tanrı, nefs, heyûlâ, mutlak zaman (dehr) ve mutlak mekân (halâ) şeklinde sıralanan beş ezelî prensip görüşünü Harran Sâbiîleri'nden aldığı yolunda temellendirilmemiş bir görüş varsa da Ebû Bekir er-Râzî'nin metafizik kozmolojisinin kaynağı Eflâtun'dur. Râzî Eflâtun'un Timaios'unu iyi incelemiş, bu esere bir şerh yazmış ve Plutarkhos'un Timaios incelemesini de değerlendirmiştir (Mustafa Hasan en-Neşşâr, s. 272-273). İslâm dünyasında Îrânşehrî ve onun yakın arkadaşı Ebû Bekir er-Râzî'nin temsil ettiği ekole Ashâbü'l-heyûlâ denmesi, onların "ilk madde" anlamına gelen heyûlânın mutlak ve ezelî olduğuna inanmalarından ötürüdür. Ali Sâmî en-Neşşâr ve onu takip eden düşünce tarihçileri, Ashâbü'l-heyûlâ'yı İslâm dünyasındaki ilk devir Eflâtunculuğunun bir uzantısı saymaktadırlar (Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, I, 165; ayrıca bk. Nâcî et-Tikrîtî, s. 245-248).

Timaios dikkatle okunduğunda Eflâtun'un âlemin hâdis olduğu, ancak kaostan kozmosa geçişinin, yani âlemin bir nizam olarak var oluşunun dayandığı ilkelerin kadîm olduğu fikrini açıklamaya çalıştığı görülür. Esasen Eflâtun'un âlemin kıdemine mi yoksa hudûsuna mı inandığı konusu kendisinden sonraki yorumcular tarafından tartışılmıştır. Nitekim İslâm dünyasında da Eflâtun'un kozmolojisi hakkında net bir fikir yoktur (Gazzâlî, s. 48). Öyle anlaşılıyor ki Râzî Timaios'tan âlemin kozmolojik ilkelerinin ezelî ve mutlak, bizâtihi âleminse hâdis olduğu sonucunu çıkarmıştır.

Tanrı dışındaki öteki ezelî ilkelerin de karşılığını Timaios'ta bulmak

mümkündür. Meselâ mutlak zaman Eflâtun'daki "aeon"a tekabül eder (Macit Fahri, s. 84). Mutlak mekân hakkında da Eflâtun'u takip ettiğini bizzat Ebû Bekir er-Râzî beyan etmektedir (Resâil felsefiyye, s. 307). Bunların yanı sıra onun et-Tıbbü'rruhânî adlı eseri ruh görüşünde tamamen Eflâtun'a dayanır; eser adını bile "filozofların şeyhi ve ulusu" dediği Eflâtun'un ruhanî tıp anlayışına borçludur (a.g.e., s. 27, 29). Ayrıca Kraus, onun hazelem doktrinini ortaya koyarken Eflâtun'un Timaios'una dayandığını belirtmektedir (a.g.e., s. 138).

Aristoculuğa Eflâtuncu çizgideki bir başka önemli reaksiyon da Şehâbeddin es-Sühreverdî'den gelmiştir. Esasen Sühreverdî'nin el-Elvâhu'l-imâdiyye, et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-arşiyye ve Lemehât fi'l-hakāʾik, adlı eserleri Aristoculuğa duyduğu gençlik dönemi ilgisini, el-Mukavemât ve el-Meşâri ve'l-mutârahât adlı eserleri bu ilginin Eflâtunculuğa intikalini, Hikmetü'l-işrâk, da Eflâtunculuk'ta karar kılışını temsil etmektedir. Sühreverdî ve ekolünün düşünce tarihi sahnesine çıkışıyla literatürde el-Hükemâü'l-İşrâkıyyûn ve el-Hükemâü'l-Meşşâûn ayırımı başlamış ve ilkinin reisi Eflâtun, ikincisininki Aristo sayılmıştır (et-Tarîfât, "el-Hukemâü'l-İşrâkıyyûn", "el-Hukemâü'l-Meşşâûn" md.leri). Nitekim Sühreverdî Eflâtun için açıkça "filozofların imamı ve reisi, manevî destek ve aydınlanmaya mazhar olmuş kişi" tabirlerini kullanmaktadır (Hikmetü'l-işrâk, s. 10). Sühreverdî'nin ortaya koyduğu Eflâtuncu çizginin en belirgin vasıfları idelerin ontolojik gerçekliğini kabul edişi ve fizik nesnelerin gerçekliğinden hareket eden felsefî incelemeyi (bahs) aşan bir keşif-ilham mantığına inanmış olmasıdır. Sühreverdî, Aristocular'ın karşı çıktığı aklî sûretlerin ontolojik gerçekliğinden kesinlikle emindir (a.g.e., s. 92-93).

Ancak filozof ideleri (müsül) iki sınıfta ele almaktadır. İlki "el-müsülü'n-nûriyye, ashâbü'l-envâ, erbâbü'l-esnâm, elenvârü'l-kahire" gibi adlarla andığı soyut aklî nurlardır. Cisim ve duyularla hiçbir bağlantısı olmayan bu nurlar cisimlere ait nevilerin idesidir. İşte Eflâtuncu mânada ideler bunlardır. Ötekisi de hem bu idelerin resim ve gölgeleri, hem de şahıslar ve fertlerin hayalî sûretleri olabilen bir ara âleme atıfta bulunur. Daha ziyade "el-müsülü'l-muallaka" diye anılan bu varlık mertebesi genel adıyla berzah yahut hayal âlemidir. Eflâtuncu idelerin içerdiği anlamlar burada cisimleşirken cismanî fertler bu ara âlemde ruhanîleşir. Burası akıl âlemiyle duyu âlemi arasında onlar kadar gerçekliğe sahip ve ölümden sonra dirilişin

vuku bulacağı berzahtır. Ancak tamamıyla soyut aklî ideler Eflâtun’un ide anlayışıyla tam çakışmamaktadır; zira Sühreverdî bu nuranî varlıkları melekler olarak tavsif etmektedir (el-Müsülü’l-akliyyetü’l-Eflâtûniyye, s. 32-38).

Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin eserleri daha sonraki tasavvufî eserler için elverişli bir felsefî dil oluşturmuştur. Bu bağlamda Muhyiddin İbnü’l-Arabî’deki “a‘yân-ı sâbite” kavramının Eflâtuncu idelerle benzerliği hemen hatırlanmaktadır. İbnü’l-Arabî, görülen âlemdeki nesnelerin somut varlıklarını kazanmadan önce Allâh’ın ilâhî zâtında bir anlamda ide olarak bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu ideler, O’nun zâtı hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezelî ilminin sabit muhtevasını oluşturmaktadır. Onlar bir yandan “ilm-i ilâhîdeki akledilir ideler veya kavramlar” anlamına gelirken öte yandan “zât-ı ilâhînin taayyün etmiş halleri” mânasına gelir ki bu mertebe zât-ı ilâhînin taayyün mertebelerinin ilkidir ve ilâhî isimlerin birbirine nisbetinde ifadesini bulur. A‘yân-ı sâbite, ilâhî zâta ilâve müstakil bir var oluşa sahip olmadığı gibi görünür âlemdeki bir nesneye ait a‘yân-ı sâbitenin hâricî varlığı da yoktur. Dolayısıyla a‘yân-ı sâbite Eflâtun’un idelerine benzemekle beraber onlarla tamamıyla aynı değildir (Ebü’l-Alâ Afîfî, s. 56-58; Mustafa Hasan en-Neşşâr, s. 305-306). Ancak Eflâtun’un idelerinin ilâhî düşüncelerden ibaret olduğu, yahut yaratıcı Demiurgos ile yaratılanın modelinin tek bir ideal zâtta birleştiğine dair çağdaş yorumlara rastlanmakta olması (Weber, s. 54, 57), söz konusu benzerliğin bir defa daha vurgulanmasını gerektirmektedir. Öte yandan görünen âlemin bir hayal yahut bir gölgeden ibaret olduğu fikri de (Ebü’l-Alâ Afîfî, s. 59) İbnü’l-Arabî ile Eflâtun arasındaki bir diğer benzerliktir.

Her ne kadar Ebû Bekir er-Râzî’nin Eflâtuncu kozmolojisi, sahte Empedoklesçi ekole mensup İbn Meserre’nin “elkudemâü’l-hamse” görüşü dışında bir takipçi bulamamışsa da (Nâcî et-Tikrîtî, s. 183) İşrâkı ekol ile İbnü’l-Arabî vahdet-i vücûdculuğunun tasavvufî doktrinleri derinden etkilediğine bakarak onlardaki Eflâtuncu izlerin daha sonra da devam ettiği söylenebilir.

İlk İslâm filozofu Ya‘kub b. İshak el-Kindî, Eflâtun’daki gibi duyulur-akledilir varlık ayırımına gitmiş ve yine Grek filozofu gibi duyulur âleme ait bilgiyi değişken, akledilir âleme ait bilgiyi ise eşyanın değişmez

tabiatının bilgisi olarak görmüştür. Duyu bilgisi cüzi ve muhayyilede tasavvur edilen değişken bir bilgi iken aklî bilgi küllî ve soyut kavramların bilgisidir (Kindî, I, 107). Ayrıca Kindî'nin tabîiyyâta dair eserleri de Timaios'tan izler taşır. Özellikle "ustukus" denilen tabii ve basit unsurların beş şekilde olabileceğine dair fikirlerinde bu açıkça görülür (a.g.e., II, 54). Ancak onun Eflâtun'dan aldığı en bâriz tesir nefis konusundadır. Ona göre nefis mânevî, ölümsüz,

basit, ilâhî bir cevherdir. Ayrıca insan nefsinin güçlerini şehvânî, gadabî ve aklî olarak ayırması ve bunları domuz, köpek ve melike benzetmesi de Eflâtuncu fikirlerdir (a.g.e., I, 223, 274). Bunun yanı sıra el-Hîle li-defi'l-ahzân adlı eserinin Eflâtuncu muhtevası çok belirgindir ve esasen Risâletü Eflâtûn ilâ Furfûriyûs fî hakıkati nefyi'l-gam (Abdurrahman Bedevî, Eflâtûn fi'l-İslâm, s. 235-243) adlı Eflâtun'a aidiyeti mümkün olmamakla birlikte Eflâtuncu ahlâkın muhtevasına sahip bir eserle tam bir benzerlik göstermektedir.

Fârâbî ise aslında Aristo'nun Eflâtun'u takip ettiğini ve felsefelerindeki farklılığın lafızda olduğunu, esasta iki filozofun da aynı görüşleri paylaştığını düşünüyordu. el-Cem beyne reyeyi'l-hakîmeyn adlı eseri onun Eflâtun'u Aristocu açıdan nasıl yorumladığının da bir göstergesidir. Esasen Felsefetü Eflâtûn ve Kitâbü Telhîsi'n-Nevâmîs adlı eserlerinde görülebileceği gibi Eflâtun'a büyük ilgi duyan Fârâbî, bu filozoftan en derin tesiri erdemli ve erdemsiz toplumlar hakkındaki siyasî görüşlerini geliştirirken almıştır. Eflâtun'un, filozofların devlet başkanı olmasını öngören ütopyası Fârâbî'nin erdemli toplumunda (elmedînetü'l-fâzıla) imam, er-reîsü'l-evvel, hakîm tiplemelerinde yansımasını bulmuş, fakat Fârâbî'nin devleti yöneten bilge kişisi vahiy veya ilhama mazhar olan, varlığın ilkelerine dair bilgiye bu şekilde ulaşmış peygamber imajıyla birlikte düşünülmüştür. Erdemsiz toplumları "el-câhiliyye, el-fâsıka, el-mübeddile, ed-dâlle" olarak tamamen Kur'anî terimlerle adlandıran Fârâbî câhilî rejimlerin alt bölümlerini değerlendirirken Eflâtun'un kusurlu rejimlerini esas almıştır. Ayrıca fert ve toplum için en yüksek gaye olarak ortaya koyduğu "saâdet-i kusvâ" ideali de Eflâtun'da Grek anlayışına paralel olarak merkezî bir yere sahip olan "eudaimonia"nın tipik bir yansımasıdır. Sonuç olarak Fârâbî'nin ideal toplum projesi Eflâtun'un Politeia'sının İslâmî terimler ışığında yorumlanmış şeklinden ibarettir

(Pines, CHIs., II/B, s. 795-798). Aynı eserden çeşitli iktibasların Âmirî'ye ait es-Saâde ve'l-isâd adlı eserin birçok sayfasını işgal ettiği bu arada zikredilmelidir.

İbn Sînâ'nın Yeni Eflâtuncu çizgisinde denge Aristo lehine bozulmaktadır. İbn Sînâ, Eflâtuncu idelerin gerçekliği fikrini kıyasıya eleştirirken Aristo'nun Metafizika'sındaki eleştirilere dayanmıştır (eş-Şifâ, İlâhiyyât, II, 555-566). Ancak onun bedenden ayrılan nefsin ferdiyetini sürdürdüğü ve ferdî nefsin ölümsüzlüğü fikrini savunurken Aristo'dan ayrıldığı ve Eflâtun'a yaklaştığı görülmektedir. Özellikle sembolik hikâye ve şiirlerinde nefsin düşüşü, beden kafesinde tutsak oluşu, anayurdunu unutuşu, kafesten kurtulma çabası ve hatırlama gibi Eflâtuncu temalara belirgin olarak başvurmuştur. Ayrıca eş-Şifâfda yer alan ilâhî inâyet fikri de (II, 414-422) tamamıyla Eflâtun'un Timaios'undan mülhemdir. Özellikle kâinattaki estetik, düzen ve hiyerarşinin ilâhî inâyetin bir delili oluşu ve mevcut kâinatın mümkün kâinatların en iyisi olduğu fikri Eflâtun'dan alınan ilhamın tesiriyledir. Bu fikirlerin daha sonra Gazzâlî'yi de etkilediği bilinmektedir.

Bütün iddiası gerçek Aristoculuğu yeniden tesis etmek olan İbn Rüşd bile ilâhî inâyete dair bu fikirleri analitik bir inâyet delili şeklinde ortaya koymaktadır (el-Keşf an menâhici'l-edille, s. 65-66). Daha da ilgi çekici olanı, İbn Rüşd'ün Eflâtun'un Politeia'sına şerh yazmış olmasıdır. Eflâtun'un bu temel eserini yer yer Fârâbî'yi takip ederek şerheden İbn Rüşd aynı zamanda İslâm toplumuna özgü sosyal, siyasî ve kültürel meseleler ışığında yorumladığı bu metne farklı bir özellik kazandırmıştır. Arapça aslı kayıp olan eserin İbrânîce metni İngilizce'ye yapılmış bir tercümesiyle yayımlanmıştır (Averroes' Commentary on Plato's Republic [nşr. E. I. J. Rosenthal], Cambridge 1956).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "el-Hukemâʾü'l-ʿİşrâkıyyûn", "el-Hukemâʾü'l-Meşşâʾûn" md.leri; Eflâtun, Oeuvres complètes (trc. Léon Robin-Gallimard), Paris

1950, I-II (bütün eserleri); a.mlf., Timaios (trc. Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 103 (72ª-b); İtmâmü Tetimmeti Sıvâni'l-hikme, Köprülü Ktp., nr. 902, vr. 173-204; Kitâbü's-Siyâse ve'l-Mültekatât, TSMK, III. Ahmed, nr. 3185, vr. 179-239; Müntehâbü Sıvâni'l-hikme, Köprülü Ktp., nr. 902, vr. 1-123; Kindî, Resâʾil, I, 107, 223, 274; II, 53, 54; Huneyn b. İshak, "Risâle ilâ ʿAlî b. Yahyâ fî zikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ʿilmihî ve baʿzi mâ lem yütercem" (Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab içinde nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1981, s. 177-178; İshak b. Huneyn, Târîhu'l-etıbbâʾ (nşr. F. Rosenthal), Oriens, VII (1954), s. 55-80; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1982, s. 27, 29, 138, 307; Fârâbî, Kitâbü'l-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-hakîmeyn, Kahire 1907; a.mlf., Felsefetü Eflâtun (nşr. F. Rosenthal – R. Walzer), London 1943; a.mlf., Telhîsü Nevâmisi Eflâtun (trc. Fahrettin Olguner), Ankara 1985; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), bk. İndeks; a.mlf., et-Tenbîh, bk. İndeks; Ebû Süleyman es-Sicistânî, Sıvânü'l-hikme, Köprülü Ktp., nr. 902; İbn Cülcül, Tabakatü'l-etıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, s. 12-42; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), bk. İndeks; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, İlâhiyyât, II, 414-422, 555-566; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 270; Sâid el-Endelüsî, Tabakatü'l-ümem, s. 23-26; İbn Fâtik, Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2900, vr. 26ª-135ª; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife, Beyrut 1990, s. 48; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 88-94; Beyhakī, Tetimme, Köprülü Ktp., nr. 902, vr. 123b-173ª; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici'l-edille (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 65-66; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Hikmetü'l-işrâk, (Opera Metaphysica et Mystica içinde nşr. H. Corbin), Tahran-Paris 1952, s. 10, 9293; İbnü'l-Kıftî, İhbârü'l-ʿulemâ, s. 13-19, 49; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Kahire 1882, I, 15-23, 49-55; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Nüzhetü'l-ervâh, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4515, vr. 10-78, 112-174; Plutarque, Les Vies des hommes illustres, Paris 1819 (Fr. trc. Amyot, Vauviliers-Clavier), bk. İndeks; H. von Gomperz, Platon Selbstbiographie, BerlinLeipzig 1928; A. E. Taylor, Plato the Man and His Work, New York 1957; E. Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy, New York 1957, s. 132-144; R. Walzer, Greek into Arabic, London 1962, s. 236-252; a.mlf., "Aflatun", EI² (İng.), I, 234-236; L. Robin, La Pensée grècque, Paris 1963, s. 210-287; D. Laèrce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres (trc. Robert Genaille-Flammarion), Paris 1965, I, 163-196; E. Bréhier, Histoire de la philosophie,

Paris 1967, I, 87-150; Abdurrahman Bedevî, La Transmission de la philosophie grècque au monde arabe, Paris 1968, s. 36-45; a.mlf., Eflâtûn fi'l-İslâm, Beyrut 1982, s. 121-149, 151-168, 235-243, 297-299; V. Goldschmidt, Les Dialogues de Platon, Paris 1971; A. Dies, Autour de Platon, Paris 1972; Ebü'l-Alâ Afîfî, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 56-59; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü'l-ahlâkıyyetü'l-Eflâtûniyye ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 126-150, 182-183, 245-248; Mustafa Hasan en-Neşşâr, Fikretü'l-ulûhiyye ʾinde Eflâtûn ve eseruhâ fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye ve'l-Garbiyye, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî), s. 267-306; el-Müsülü'l-ʿakliyyetü'l-Eflâtûniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 7-9, 32-38; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 19, 84; Mehmet Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988, s. 54; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1988, I, 165; Fahrettin Olguner, Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon, Ankara 1989; a.mlf., Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u, Konya 1990; Alfred Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 49-50, 54, 57; S. Pines, "Philosophy", CHIs., II/B (1970), s. 795-798; "Plato", EBr., XVIII, 21-33; Gilbert Ryle, "Plato", Encyclopedia of Philosophy, New York 1972, VI, 314-333; Henry Jackson, "Plato and Platonism", ERE, X, 54-61; Carra de Vaux, "Eflâtun", İA, IV, 189-192.

Fahrettin Olguner

EFLÂTUN MESCİDİ

Konya’da kiliseden çevrilerek önce mescid, daha sonra saat kulesi olarak kullanılan ve bugün mevcut olmayan yapı.

Konya’nın ortasında Alâeddin tepesi olarak adlandırılan höyüğün üstünde bulunuyordu. Yapı çeşitli yayınlara Amphilokios Kilisesi, Eflâtun Rasathânesi, Saat Kulesi gibi adlarla da geçmiştir. Tesbit edilebildiği kadarıyla bu kiliseden ilk bahseden kişi Ebü’l-Hasan Ali b. Ebû Bekir el-Herevî’dir (ö. 611/1214-15). Herevî, çağının başlıca ziyaret yerleri hakkında bilgi verdiği Kitâbü’z-Ziyârât adlı eserinde buradan, “Konya şehrinde büyük caminin yanındaki kilisede hakîm Eflâtun’un mezarı vardır” diye bahsetmiştir. Herevî’nin burada gömülü olduğunu bildirdiği Eflâtun ise İlkçağ’ın tanınmış felsefecisi Platon ile aynı kişi gibi görünmektedir. İslâm coğrafyacılarından Yâkut el-Hamevî de kaynak göstermek suretiyle bu bilgiyi Muʿcemü’l-büldân’ında tekrarlamıştır. Böylece bu eski Bizans kilisesi hakkında, aynı zamanda Eflâtun’un da mezarı olduğu yolunda daha Selçuklular zamanında yaygın bir rivayetin bulunduğu anlaşılmaktadır.

1465-1466’da Kudüs’e giden Rus hacısı Vasilij dönüşünde Konya’ya uğradığında gördüğü bu kilisenin Türkler tarafından Platon’a, hıristiyanlar tarafından Amphilotheos’a (doğrusu Amphilokios) izâfe edildiğini belirttikten sonra, “Mezarı, büyük kapı ile sunağa göre kuzeydeki kapı arasında bulunmakta ve bu mezardan günümüze kadar hâlâ kutsal yağ sızmaktadır” kaydını ilâve eder. Amphilokios (ö. 401’e doğru) tanınmış hıristiyan din adamlarındandır. Büyük ihtimalle kilisede mezarı olan kişi bu Amphilokios’tur.

Türkler’in bu kiliseye Eflâtun adını nasıl yakıştırdığı hususunda F. W. Hasluck çeşitli faraziyeler ortaya atmıştır. Ona göre Eflâtun adı Amphilokios’un halk ağzında bozulmuş şeklidir. İkinci bir faraziye ise kilisenin aslında Ankaralı Aziz Platon’a ithaf edilmiş olması ihtimalidir. Fakat bu iki faraziyeyi de destekleyecek yeterli bilgi yoktur. Yalnız Orta Anadolu’da Türk devrinde halk arasında, yer altı sularını istediği gibi idare eden, gölleri kurutan veya yer altı sularını göl haline getirebilen yarı

sihirbaz, yarı mühendis bir Eflâtun'un varlığına inanılır. Esasen Kâtib Çelebi de bu inanıştan bahseder: "Vilâyet ahalisi, Konya sahrası bir zamanda derya imiş, Eflâtun tedbir edip bir tarik ile mahveylemiş derler" (Cihannümâ, s. 616). Nitekim Konya ile Sille arasındaki Akmanastır'ın Selçuklu kaynaklarında bir adı Deyr-i Eflâtun'dur. Beyşehir dolaylarında Hitit çağından beri kutsal sayılan bir Eflâtun pınarı vardır. Konya'daki kiliseye Platon-Eflâtun rivayetinin yakıştırılması, herhalde Selçuklu döneminden daha eskiye Bizans çağına, hatta daha da önceye kadar iner.

Selçuklu döneminde bu kilisenin, Selçuklu sarayındaki hıristiyan asıllı kadınların ibadetlerine tahsis edildiği yolundaki faraziyenin bir dayanağı yoktur. Buranın Eflâtun'un rasathânesi olduğuna dair söylenti de asılsızdır. Mehmed b. Ömer el-Âşıkı, 1005-1006 (1596-1597) yıllarında yazdığı eserinde Konya'dan bahsederken, "Buranın kalesinde Eflâtun'un kabri vardır" demektedir. Fakat Osmanlı idaresinin başlarında şehirdeki bu kilise Eflâtun Mescidi adıyla camiye çevrilmiştir. Nitekim Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki Karaman Eyaleti Defteri'nde 881 yılı Ramazanında (Aralık 1476) yazılan bir kayıtta, Eflâtun Mescidi'nin evkafı olarak iki dönüm arazi ile üç dönüm bağ görülmektedir. Böylece bu eski kilisenin Eflâtun Mescidi adıyla, iç kalede teşekkül eden mahallenin hizmetine tahsis edildiği anlaşılmaktadır. İbrahim Hakkı Konyalı'nın tesbitine göre, 992 (1584) tarihli Tahrir Defteri'nde burası "Vakf-ı Mescidi Eflâtun der İçkale Ber-mûcib-i Defteri Atîk" başlığı ile kaydedilmiştir. Başbakanlık Arşivi'ndeki Karaman Defteri'nde ise (nr. 387) mescidin evkafı olarak Kızılkurt çiftliği, dört dönüm bağ ve tarla ile Girvat köyündeki bir çiftlik gösterilmiştir. Yine İ. Hakkı Konyalı, Kızılkurt çiftliğiyle Kocaç köyünün gelirlerinin Eflâtun Mescidi mütevellileri Seyyid Mehmed ile Seyyid Mustafa'ya verilmesini bildiren Şevval 1201 (1787) tarihli bir hükmü özel elde gördüğünü belirtir. Konya Vakıflar Müdürlüğü'ndeki bir defterde ise 1229'da (1814) evkafın gelirinden bir kısmının Seyyid Abdurrahman'a tevcihi bildirilmektedir. Bütün bu kayıtlar, Eflâtun Mescidi'nin XIX. yüzyıl başlarına kadar mescid olarak kullanıldığını gösterir.

W. Ramsay'in yazdığına göre, XIX. yüzyıl içinde Konya Rumları bu mescidde namaz kılanların öleceğine dair bir söylenti çıkarmışlardı. Bu söylenti bir yana şehrin bu bölgesi zamanla iyice boşalmış, hatta yakındaki

Alâeddin Camii'nin bile cemaati azalmış olduğundan Eflâtun Mescidi'nin artık terkedildiği düşünülebilir. Belki de bu sebeple 1872'de Konya Valisi Burdurlu Ahmed Tevfik Paşa, Eflâtun Mescidi'ni bir saat kulesi haline getirmek için kubbesinin üstüne dört köşe ahşap bir oda yaptırarak bunun da üstüne yine ahşaptan bir kule oturtmuştur. Dört cephesinde birer saat kadranı bulunan bu kule ile altındaki odanın dışarı ile bağlantısı, binanın damından yukarı çıkan ahşap bir merdivenle sağlanmıştı. Böylece yeni bir hüviyet kazanan Eflâtun Mescidi Saathâne olarak adlandırılmıştır. Binanın mihrap duvarının dış yüzüne Sultan Abdülaziz'in tuğrası, altına vilâyet mektupçusu Hâlet Bey tarafından yazılmış beş beyitlik bir tarih kitâbesi konulmuştu. Bunun son beytinde, "Bu bünyâdgehin tecdîdine Hâlet dedim târîh/Rasadgâh-ı Felâtun'ken yapıldı kulle-i sâat 1289 (1872)" mısraları bulunuyordu. Bu satırlardan, buranın evvelce Eflâtun Rasathânesi olarak adlandırıldığı mânasını çıkarmak mümkündür.

Tepesine saat kulesi konulduktan sonra Eflâtun Mescidi'nin içi pencereleri örülerek ambar haline getirilmiştir. İ. Hakkı Konyalı çocukluğunda buranın gaz deposu olduğunu bildirir. Daha sonraları B. Pace cephane olduğu için binanın içine giremediğini yazar.

I. Dünya Savaşı yıllarında Vali Muammer Bey zamanında yapının üstündeki ahşap oda ile saat kulesi sökülüp kaldırılmış, kubbenin üstü yeniden kiremitle kaplanmıştı. 1921'e doğru da yapı temellerine kadar yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır. Ancak bu tarihî bina tamamen unutulmuşken yıllar sonra gazetelerde Platon'un mezarının bulunduğuna dair haberler çıkmış, bunlara cevaplar verilmiş,

arkasından da her şey yeniden unutulmuştur.

Eflâtun Mescidi, mevcut çok sayıdaki fotoğrafına göre Orta Bizans dönemine (842-1204) ait ve plan bakımından İç Anadolu'daki Bizans kiliselerinin benzeri bir yapı idi. Türkler Anadolu'ya XII. yüzyıldan itibaren hâkim olduklarına göre bu kilise IX-XI. yüzyıllar içinde yapılmış olmalıdır. Dış mimarisi Osmanlı döneminde çok değişmiş, masif bir kitlenin üzerinde iki sıra kör kemer ve pencerelerle hareketlendirilmiş çok yüksek kasnaklı bir kubbeden ibaret bir yapı görünümü almıştır. Binanın güney cephesine Türk devrinde yüksek bir sivri kemer içinde esas giriş açılmıştı. Mihrap da

içeride bu duvarda bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Karaman Defteri, nr. 387; Herevî, Kitâbü'z-Ziyârât: Guide des lieux de pèlerinage (nşr. ve trc. J. Sourdel-Thomine), Damas 1957, s. 59, 132; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân (nşr. G. Wüstenfeld), Leipzig 1869, IV, 204; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 616; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 21; Mme B. de Khitrowo, Itinéraires russes en orient, Genève 1889, s. 256; D. K. Holl, Amphilokios von Ikonium in seinem Verhältnis zur den Grossen Kappadoziern, Tübingen-Leipzig 1904; W. Ramsay, Pauline and other Studies in Early Christian History, London 1906, s. 170; a.mlf. – G. L. Bell, The Thousand and One Churches, London 1909, s. 403-404; F. W. Hasluck, Christianity and Islam Under the Sultans, London 1929, I, 17, 22; II, 363-369; a.mlf., "Plato in the Folklore of the Konia Plain", Annual of British School at Athens, XVIII, London 1911-12, s. 265-269; F. Nâfiz Uzluk, Fâtih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi: Tapu ve Kadastro Umum Müdürlüğü Arşivindeki Deftere Göre, Ankara 1958, s. 28, nr. 11; Mehmed Önder, Mevlâna Şehri Konya, Konya 1962, s. 456; Konyalı, Konya Tarihi, s. 351-353; a.mlf., Tarih Hazinesi, sy. 7, İstanbul 1951; SF, XXIV/693 (1318), s. 69; Şehbâl, IV/90, İstanbul 1329, s. 348; Abdülkadir Hamdizâde [Erdoğan], "Saat Kulesi", Ocak, sy. 14, Konya 1334, s. 115-116; B. Pace, "Ricerche archeologiche nella regione di Conia-AdaliaScalanova 1914 e 1919", Annuario della R. Scuola Arch. di Atene e delle missioni Italiane in Oriente, III ve VI-VIII, Bergamo 1926, s. 353-354; Mesut Koman, "Konya Şehrinde Selçûkîlerden Evvelki Devirler", Konya Halkevi Dergisi, sy. 5 (1937), s. 312; Ekrem Kâmil, "Hicrî Onuncu-Milâdî Onaltıncı Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arap Seyyahlardan Gazzî-Mekkî Seyahatnâmesi ve Menâzırü'l-avâlim", İÜ Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 29; Adnan Adıvar, "İlme Hürmet de Hamiyettir", Cumhuriyet, İstanbul 3 Mart 1951; Semavi Eyice, "Konya'nın Alâeddin Tepesinde Selçuklu Öncesine Âit Bir Eser: Eflâtun Mescidi", STY, IV (1970-71), s. 269-302.

Semavi Eyice

EFRÂD

أفراد

Hz. Peygamber’e en mükemmel şekilde uyarak ferdiyet tecellisine mazhar olduğu ve kutbun gözetimi dışında bağımsız hareket ettiği ileri sürülen velîler için kullanılan tasavvuf terimi.

(bk. RİCÂLÜ’l-GAYB)

EFRÂSİYÂB

İran millî destanında İran düşmanı olarak gösterilen Turan hükümdarı.

Adı Eski Farsça (Avesta dili) metinlerde Frangrasyan, Orta Farsça'da (Pehlevî dili) Frasyav, Frasiyâk, Frangrasyâk; Arapça kaynaklardan Taberî'de (Târîh, I, 339, 453) Frâsiyâb ve Frâsyât, Mes'ûdî (Mürûcü'z-zeheb, II, 117) ve Bîrûnî'de (Âsârü'l-bâkıye, s. 104) Ferâsiyâb, Seâlibî'de (Gurer, s. 15, 106-108, 111-137 vd.) ve İran millî destanı Firdevsî'nin Şahnâme'sinde (I, 197) Efrâsiyâb (Afrâsiyâb) olarak geçer.

İran efsanevî tarihinde korkunç bir savaşçı ve büyük bir kumandan olarak geçen Efrâsiyâb, kötülük ilâhı Ehrimen'in yeryüzündeki temsilcisi sayılır ve şeceresi yedi göbekte yine efsanevî hükümdarlardan Ferîdun'a ulaşır. Babası Peşeng, Ferîdun'un torunlarından Zâişman'ın (Zâdsan) oğludur. Efrâsiyâb Avesta'da hilekâr ve kötü insan tipini temsil ettiği gibi İran ırkının da baş düşmanı olarak gösterilir. Efrâsiyâb yer altında, duvarları demirden kale içinde bulunan 100 sütunlu bir sarayda yaşar. Bu saray güneş, ay ve yıldızlarla aydınlanır. Saray Efrâsiyâb'ın sihriyle donatılmış olup içinden su, şarap, süt ve yoğurt (mast-ı zete) ırmakları akar. Efrâsiyâb, hükümdarlık güç ve yeteneği olan "ferr"i ele geçirmek için birçok teşebbüste bulunursa da onu elde edemez. Ferre sahip olmak için dünyanın yedi iklimini dolaşır. Bu gezisi sırasında sadece kısa bir süre için onu elde edebilir. İranlılar, ülkelerini işgal eden Dahhâk'ın dedesi Zeynigev'e karşı Efrâsiyâb'dan yardım isterler. Efrâsiyâb Zeynigev'i kovar ve bir süre ferre kavuşmuş olur. Pehlevî kaynaklarından Meno Hred'e göre Ehrimen, Efrâsiyâb ile Dahhâk ve İskender'i ölümsüz kılar. Ancak Ahura Mazda onları ölümlü hale getirir. Buna karşılık Ehrimen de Cemşîd, Ferîdun ve Keykâvus'u ölümlü yapar. Genellikle çok uzun ömürlü olduğu kabul edilen Efrâsiyâb'ın 400-2000 yıl yaşadığı rivayetlerine rastlanır.

Efrâsiyâb'ın belli başlı nitelikleri arasında yıkıcılığı, suları ve nehirleri kurutması, kıtlığa ve kuraklığa sebep olması zikredilir. Özellikle yağmur yağdırmaması bakımından Hint kötülük tanrısı Vrtra'ya benzemektedir. Taberî'nin sözünü ettiği, Zerdüştîler'in en büyük bayramlarından üçüncüsü

olan Sular festivali, âbân ayının âbân gününde Zav'ın Efrâsiyâb'ı yendiği zamana rastlar. Efrâsiyâb'ın yeryüzünü harap etmesi, yeryüzü tanrıçası Spendârmet ile evlenmesi efsanesiyle birlikte anlatılır. Bu efsane Bîrûnî'nin, İran ile Turan arasındaki sınırı tesbit için teklif edilen ok atma hakkındaki rivayetini de etkilemiş, yeryüzünü yöneten melek Esfendermad ünlü okçu Areş'i çağırmış ve ona ok attırmıştır. Bir rivayete göre Demâvend dağından, başka bir rivayete göre de Âmül'den attığı ok Merv'e düşmüş ve burası İran'la Turan arasında sınır kabul edilmiştir.

İran millî tarihinin bir bölümü içinde yer alan Efrâsiyâb efsanesi, Orta Asya bozkırlarındaki göçebeler tarafından İran'a karşı girişilen saldırılarla ilgi kurularak birçok rivayetle birleştirilmiştir. Nitekim bu hikâyelerin çoğu, birkaç hükümdar döneminde kuzeydoğudan yapılan hücumlarla ilgili görülmektedir. Sâsânîler döneminde (226-632) doğudan gelen saldırılar, Orta Asya'daki saldırıların hâtırasını güçlendirip onların canlandırılmasına yaradı. Bu yüzden Efrâsiyâb hikâyeleri, sadece Saka kabilelerinden bir bölümünün değil aynı zamanda Hunlar, Heftalitler ve Türkler'in saldırılarını da yansıtmaktadır.

Efrâsiyâb hikâyelerindeki birbirini takip eden olaylar, İslâmî döneme ait kaynaklarda şöyle anlatılır: Efrâsiyâb'ın İran'a ilk saldırısı Minûçihr'in oğlu Nodar dönemine rastlar. Efrâsiyâb'ın babası Peşeng İran'ın zayıflığından faydalanarak oğlunu İran'a saldırtır. Nodar öldürülür ve Efrâsiyâb on iki yıl İran'a

hâkim olur. Efrâsiyâb, bu savaşlardan önce alınan esirlerin kardeşi Agriras tarafından serbest bırakılmasına kızar ve onu kılıcıyla ikiye böler. Bunun üzerine Destân (Zal), Agriras'ın intikamını almak üzere harekete geçer, bu iş için de Minûçihr'in torunu Zav'ı seçer. Zav düşmanı yener ve büyük ganimetlerle İran'a döner. Daha sonra Zav'ın ölümünden cesaret alan Turanlılar'ın hükümdarı Peşeng, oğlu Efrâsiyâb'ı İran'a tekrar saldırmaya kışkırtır. İhtiyarlamış olduğu için buna karşı koyamayan Destân yerine oğlu Rüstem'i seçer. Rüstem Efrâsiyâb'a karşı koymaya başlar ve onu yerinden eder. Efrâsiyâb Peşeng'e sığınır, Peşeng de barış teklif eder. Sonunda Amuderya tekrar İran ve Turan arasında sınır kabul edilir. Rüstem'in, Turan'da doğduğu ve büyüdüğü için babasını tanımayan oğlu Sührâb, Keykâvus'u tahttan indirip Rüstem'i çıkarmak için Efrâsiyâb'ın da

teşvikiyle İran üzerine yürür. Efrâsiyâb, Sührâb babasını öldürdüğü takdirde Rüstem'den kurtulacağını ummaktadır. Ancak Sührâb kendisini tanımayan babası Rüstem tarafından öldürülür. Böylece Efrâsiyâb'ın planı gerçekleşmez.

Keykubad'ın yerine geçen Keykâvus, veliahdı Siyavuş'u o sırada İran'a saldıran Efrâsiyâb'a karşı gönderilen ordunun başına getirir. Efrâsiyâb, Siyavuş ve Rüstem tarafından ileri sürülen bütün şartları kabul ettiği için barış yapılır. Ancak savaşı seven Keykâvus Siyavuş'u savaşa zorlarsa da Siyavuş anlaşmayı bozmayı şerefsizlik saydığından babasının dediğini yapmaz ve Efrâsiyâb'a sığınır. Efrâsiyâb kızı Frengis'i Siyavuş'a verir. Fakat bir süre sonra Siyavuş öldürülür. Bunu haber alan Rüstem Efrâsiyâb üzerine yürür ve onu yener. Rüstem Turan ülkesini altı yıl yönettikten sonra İran'a dönünce Efrâsiyâb yeniden saldırır. Guderz'in oğlu Gîv, Siyavuş'un Efrâsiyâb'ın kızı Frengis'ten olan ve gizli tutulan Keyhusrev adındaki oğlunu İran'a getirip tahta oturtur. Keyhusrev babasının intikamını almak üzere harekete geçer. Yapılan savaşlarda Efrâsiyâb öldürülür.

Türkler'in İranlılar'la ilk teması VI. yüzyıla rastlar. Firdevsî'nin, İranlı rakip bir kabile olan Turanlılar'la Türkler'i aynı ve Efrâsiyâb'ı da onların hükümdarı olarak kabul etmesi, Türkler'in İslâmî dönemdeki Mâverâünnehir akınları karşısında İran milliyetçilerinin olumsuz etkileri altında kalmış olmasının sonucudur. Şüphesiz bu olaylar Türk destanlarında da yer almış ve Kâşgarlı Mahmud tarafından Dîvânü lugati't-Türk'te Türk destan kahramanı Alp Er Tonga Efrâsiyâb olarak gösterilmiştir. Türkler tarafından Efrâsiyâb'a birçok hikmetli sözler ve öğütler atfedildiği gibi Kâşgar'da kurulan ilk müslüman devleti olan Karahanlılar'ın ve ayrıca Selçuklular'ın Efrâsiyâb soyundan geldiği ileri sürülmüştür.

Efrâsiyâb, Şahnâme'de bir yandan dünyanın kötü hükümdarları arasında gösterilirken bir yandan da güçlü, kabiliyetli ve yiğit bir kumandan olarak nitelendirilir. Nitekim kötülüğü temsil eder gibi görünen Efrâsiyâb aynı zamanda merhametli ve yapıcı bir kahramandır. Onun Siyavuş'a karşı davranışı, Zerenc şehrini kurması, kanallar açtırması, ok ve yay yapma mahareti, İran'daki birçok yerleşim merkezinin ona atfedilmesi iyi yanlarını gösterir. Yunan kaynaklarında sözü edilen Keyhusrev, İran şahlık hânedanının kurucusu Kuroş olarak kabul edildiği takdirde Efrâsiyâb'ın da

Med Kralı Astiyog olması gerekir (Herodotos, I, 46, 102-103, 178 vd.; II, 17-30, 141 vd.; III, 92, 155; IV, 54; VII, 9, 63).

BİBLİYOGRAFYA

Heredotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, bk. Fihrist; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 4, 10, 88; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I, 379, 453; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), II, 117; Firdevsî, Şahnâme, Tahran 1353, I, 197, ayrıca tür.yer.; Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye ʿani'l-kurûni'l-hâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1879 → Leipzig 1923, s. 104; Seâlibî, Gureru ahbâri mülûki'l-fürs ve siyerihim (nşr. ve trc. H. Zotenberg), Paris 1900, s. 15, 106-108, 111-137, 139-141, 189-196, 202-214; a.mlf., Şehnâme-i Seâlibî der Şerh-i Ahvâl-i Selâtîn-i Îrân (trc. Mahmûd Hidâyet), Tahran 1328 hş., s. 8, 48-49, 51-66, 72-73, 84-96 vd.; L. Darmesteter, Études Iraniennes, Paris 1883, II, 225-227; a.mlf., Le Zend-Avesta, Paris 1960, bk. Fihrist, "frangrasyan" ve özellikle I, 111, nr. 19; II, 377, nr. 53 ve 401-402, 636; F. Spiegel, Erânische Altertumkunde, Leipzig 1887, s. 575 vd., 646 vd.; F. Justi, Iranischesnamenbuch, Marburg 1895 (Turan hükümdarları ile ilgili şecereler); Pûr-i Dâvûd, Yaştha, Bombay 1928, s. 207-214; A. Christensen, Les Kayanides, Kopenhag 1932, bk. Fihrist, "fransasyan" ve "frasiyab" kelimeleri; H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran (trc. H. H. Schaeder), Osnabrück 1938, s. 257 vd.; Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı, İstanbul 1982, s. 98, 109, 113, 123-124, 127, 134, 150; a.mlf., "Türk Destanlarının Tasnifi", Atsız Mecmua, nr. 1-3, 5; Kamûsü'l-a'lâm, II, 1000; DMF, I, 173; Ferheng-i Fârsî, V, 158; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 2072-2073; Mecdud Mansuroğlu, "Efrâsiyâb", İA, IV, 192-193; S. M. Stern, "Afrāsiyāb", EI² (Fr.), I, 242-243; E. Yarshater, "Afrāsıāb", EIr., I, 570-576.

Tahsin Yazıcı

EFRÂSİYÂBÎLER

(bk. KARAHANLILAR)

EFSUN

(bk. SİHİR)

EFTAHİYYE

الأفطحيّة

Ca‘fer es-Sâdık’tan sonra imâmetin oğlu Abdullah el-Eftah’a (ö. 149/766) intikal ettiğini kabul eden ve reisleri Ammâr b. Mûsâ’ya nisbetle Ammâriyye diye de anılan Şiî grup.

(bk. İMÂMİYYE)

EFTASÎLER

بنو الأفطس

Batı Endülüs'te 1022-1095 yılları arasında hüküm süren Berberî hânedanı.

Eftasîler Devleti'nin kurulduğu es-Sağrü'l-ednâ, Endülüs'ün batı kesiminde Vâdiiâne'yi (Guadiana) ve bugünkü Portekiz'in büyük bir kısmını içine alıyordu ve merkezî idare adına Endülüs Emevî Hükümdarı II. Hakem'in âzatlılarından Sâbûr es-Saklebî tarafından idare ediliyordu. Ancak V. (XI.) yüzyıl başlarında Endülüs Emevî Devleti'nin zayıflamasına paralel olarak muhtelif şehir ve bölgelerdeki mahallî hânedanlar bağımsızlıklarını ilân ettiler. Sâbûr da Batalyevs (Badajoz) merkez olmak üzere es-Sağrü'l-ednâ'da bağımsız olarak hüküm sürmeye başladı (403/1012-13). İyi bir asker olmakla beraber idarî işlerden pek anlamayan Sâbûr bu işleri, kendisine vezir tayin ettiği zeki, bilgili ve uzak görüşlü bir kişi olan Abdullah b. Muhammed'e (İbnü'l-Eftas) bıraktı. Vezir Abdullah, Kurtuba'ya (Cordoba) yakın Fahsülbellût'ta oturan Berberî asıllı mütevazi bir aileye mensuptu. Ancak toplum içinde itibarlı bir mevki edinebilmek maksadıyla Abdullah ve ailesinin öteki fertleri, Tücîb adlı Arap kabilesine mensup olduklarını söylüyorlardı.

Sâbûr es-Saklebî 413 (1022) yılında ölünce İbnü'l-Eftas kendisini hükümdar ilân etti ve Mansûr lakabını aldı. Böylece Endülüs'ün batısında merkezi Batalyevs olan Eftasîler hânedanı kurulmuş oldu (413/1022).

Abdullah el-Mansûr'un ilk yılları huzur içinde geçmiş olmakla beraber, mülûkü't-tavâif*in en güçlülerinden olan Abbâdîler'in öteki komşuları aleyhine genişleme gayreti içine girmeleri ve Eftasî topraklarına da göz dikmeleri çok geçmeden Eftasîler'i Abbâdîler'le karşı karşıya getirdi. 421'de (1030) Abbâdîler Bâce'de (Beja) Eftasîler'i ağır bir yenilgiye uğrattılar. Dört yıl sonra Eftasîler, hıristiyanların da desteğini sağlayarak Abbâdî ordusunu mağlûp ettiler. Abbâdî askerlerinin bir kısmı Eftasîler, geri kalanı da hıristiyan kuvvetlerince imha edildi. Bu savaş sonrasında Abbâdîler'in Gırnata ve Mâleka'daki (Malaga) Berberî hânedanlarıyla

mücadeleye girmeleri Eftasîler'e rahat bir nefes aldırdı. Fakat çok geçmeden Sâbûr'un Üşbûne'de (Lizbon) yaşayan iki oğlu Abdülmelik ve Abdülazîz, tahtın aslında kendilerine ait olduğunu ileri sürerek Abdullah el-Mansûr'a karşı ayaklandılar ve istiklâllerini ilân ettiler. Bununla beraber özellikle Abdülmelik iyi bir idareci olmadığından şehirde huzur kalmadı. Halkın Abdülmelik'in kötü idaresinden kurtulmak için Abdullah el-Mansûr'a başvurması üzerine gönderilen Eftasî kuvvetleri halkın da desteğiyle kolayca şehre girdiler. Kendisi ve ailesi için eman alan Abdülmelik, o sırada Endülüs'ün en huzurlu şehri olan Cehverîler'in merkezi Kurtuba'ya gidip yerleşti.

Abdullah el-Mansûr 437'de (1045) ölünce yerine oğlu Muhammed geçti. Muzaffer lakabını alan Muhammed iyi bir asker ve aynı zamanda âlimdi. İdare ve savunma hususlarında babasının siyasetini devam ettirdi. Bu çerçevede Abbâdîler'e karşı çok dikkatli hareket ediyordu. Nitekim Abbâdîler'in hâkimiyet sahalarını genişletmek gayesiyle yeniden Eftasî topraklarına saldırmaları üzerine 439 (1047) yılında Eftasî ve Abbâdî kuvvetleri bir defa daha karşı karşıya geldiler; savaş Eftasîler'in galibiyetiyle sonuçlandı. Ancak Abbâdîler daha sonraki yıllarda bazı önemli Eftasî kale ve şehirlerini ele geçirerek Muhammed el-Muzaffer'i Batalyevs'e sıkıştırdılar. Eftasî-Abbâdî mücadelesinin yalnız bu iki devlete değil, her geçen gün bu tür mücadelelerle biraz daha zayıflayan bütün Endülüs müslümanlarına zarar verdiğini ve bu durumdan asıl faydalanacak olanların hıristiyan krallıkları olduğunu gayet iyi bilen Kurtuba'daki Cehverîler, taraflar arasında barış sağlanması için yeniden harekete geçtiler ve bu defa başarılı oldular.

Tuleytula'daki (Toledo) Zünnûnîler'in Eftasî topraklarına doğru genişleme arzuları, bu defa Eftasî-Zünnûnî mücadelesine sebep oldu. Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan bu mücadele sürerken durumu yakından takip eden Kastilya Kralı Ferdinand (Fernando), kuzeyden Eftasî topraklarına saldırarak bazı şehirleri işgal etti; ayrıca Muhammed el-Muzaffer'den yıllık vergi ödemesini istedi. Muhammed bunu reddedince Kastilya kralı daha güçlü bir ordu ile Eftasîler için stratejik öneme sahip Şenterîn (Santarem) şehrini kuşattı. Hıristiyan ordusu karşısında yeterli güce sahip olmayan Muhammed el-Muzaffer barış isteyip yıllık 5000 dinar ödemeyi kabul etmek zorunda kaldı. Ancak Endülüs'ü müslümanlardan

kurtarmak isteyen Kastilya Krallığı, çok geçmeden yapılan antlaşmayı bozarak 456'da (1064) oldukça büyük ve mâmur bir şehir olan Kulumriye'yi (Coimbra) kuşatıp ele geçirdi.

Muhammed el-Muzaffer 460 (1068) yılında öldü. Yerine Mansûr lakabıyla oğlu Yahyâ geçti. Fakat Yahyâ daha işin başında kardeşi Ömer'in muhalefetiyle karşılaştı. Yahyâ'nın âniden ölümü üzerine taht Mütevekkil lakabını alan Ömer'e kaldı. 472'de (1079) Tuleytulalılar, kötü bir idareci olan emîrleri Kadir-Billâh'ı şehri terketmek zorunda bıraktılar. Ayrıca muhtemel bir karışıklığın önüne geçmek için Ömer el-Mütevekkil'i Tuleytula'ya davet ettiler. Ancak Kadir-Billâh'ın şehre dönmesi üzerine Ömer on ay sonra Batalyevs'ten ayrıldı.

Daha önce Lamigo, Bizeu ve Kulumriye'nin düşmesi, Eftasîler dışındaki mülûkü't-tavâifçe pek umursanmamıştı; aslında onların kendi aralarında giriştikleri nüfuz ve çıkar mücadeleleri sebebiyle adı geçen şehirlerin hıristiyanlarca istilâ edilmesinin önemini anlamalarına da imkân yoktu. Bundan cesaret alan Kastilya Kralı VI. Alfonso, Endülüs müslümanlarının geleceği bakımından hayatî öneme sahip Tuleytula şehrini işgal için harekete geçti. Kadir-Billâh'ın yardım çağrılarına sadece Eftasî emîri katıldı. Ancak Eftasî yardımı sonucu değiştirmedi ve şehir Kastilyalılar'ın eline geçti. Tuleytula'nın istilâsı, hıristiyanlara Endülüs'ün öteki şehirlerini de ele geçirme ümit ve cesaretini verdi. Nitekim VI. Alfonso, Tuleytula'nın ardından mal ve toprak istemek suretiyle Eftasîler'i yeniden sıkıştırmaya başladı. Hıristiyanların asıl gayesinin bütün Endülüs'ü ele geçirmek olduğunu ancak bu merhalede idrak edebilen Ömer el-Mütevekkil, Alfonso'ya son derece sert ifadelerle dolu bir mektup göndererek bütün isteklerini reddetti. Muhtemel bir hıristiyan hücumuna karşı Endülüs müslümanlarının birleşerek ortak bir güç oluşturmalarını sağlamak için de meşhur fakih Ebü'l-Velîd el-Bâcî'yi Endülüs'ün belli başlı merkezlerine gönderdi. Ancak herhangi bir sonuç alamadı. Alfonso bu sırada Abbâdîler'i de sıkıştırmaya başladı. Bu durumda gerek Eftasîler gerekse Abbâdîler diğer mülûkü't-tavâif ile anlaşarak hıristiyan tehdidine karşı Murâbıtlar'dan yardım istediler.

Murâbıtlar önce sırf yardım ve cihad gayesiyle gelerek Eftasî topraklarında Zellâka'da kazandıkları büyük zaferle hıristiyan tehlikesini bertaraf ettilerse

de daha sonra mülûkü't-tavâife son vererek Endülüs'ü kendi hâkimiyetleri altına alma yoluna gittiler. Sırasıyla Gırnata, Meriye (Almeria), Belensiye ve İşbîliye'yi (Sevilla) ilhak ettikten sonra Eftasî topraklarına girdiler. Ömer el-Mütevekkil Murâbıtlar'a karşı Alfonso'dan yardım istedi; karşılığında da Üşbûne ve Şentemeriye el-Garb (Santa Maria de Algarve) şehirlerini vermeyi teklif etti. Ömer el-Mütevekkil'in bu davranışına kızan Batalyevs halkı Murâbıtlar'a haber göndererek şehre hâkim olmalarını istediler. Murâbıt kuvvetleri Ömer el-Mütevekkil'in mukavemetine rağmen şehre girmeyi başardı. Ömer el-Mütevekkil ve iki oğlu yakalanarak idam edildi. Diğer oğlu, ailesi ve adamlarıyla birlikte Kastilya Krallığı'na sığındı ve bir süre sonra da Hıristiyanlığı kabul etti. Böylece Eftasîler hânedanı yıkılmış oldu (487/1094 veya 488/1095).

Eftasî emîrleri, karşılaştıkları birçok iç ve dış probleme rağmen ilmî ve edebî faaliyetleri ihmal etmediler. Özellikle Muhammed el-Muzaffer ve Ömer el-Mütevekkil dönemlerinde Batalyevs en meşhur şair ve ediplerin durağı oldu. Bunların başında ünlü şair İbn Abdûn ile Ebû Bekir, Ebû Muhammed ve Ebü'l-Hasan adlı üç kardeş gelir. Bizzat Muhammed el-Muzaffer de asrının önde gelen edip ve şairlerinden olup çeşitli konuları ihtiva eden el-Muzafferî adlı elli ciltlik bir

eseri olduğu rivayet edilir (EI² [İng.], I, 242). Ayrıca Endülüs'ün en meşhur fakihlerinden olan Ebü'l-Velîd el-Bâcî de Eftasîler döneminde yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkan el-Kaysî, Kalâidü'l-ikyân, Kahire 1283, s. 36, 41; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre, Kahire 1365/1945, I/1, s. 361-365; Dabbî, Bugyetü'l-mültemis, s. 31; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1348, VIII, 138, 141; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Mucib fî telhîsi ahbâri düveli'l-Magrib (nşr. M. Saîd el-Uryân – Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 111 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-mugrib, III, 211-213, 234-235, 236-237; a.e. (Kettânî), III, 236-237; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-alâm (nşr. É. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 183-184; İbnü'l-Kerdebûs, et-

Târîhu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 67, 83 vd.; el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye, Tunus 1329, s. 20-22; Prieto y Vives, Los Reyes de Taifas, Madrid 1926, s. 64-68; M. Abdullah İnân, Düvelü't-tavâif, Kahire 1969, s. 81 vd.; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 63-64; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 20; Ahmed Bedr, Târîhu'l-Endelüs, Dımaşk 1983, s. 74 vd.; R. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espanêa, Madrid 1984, I. bl.; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 84-85; A. R. Nykl, "Die Aftasiden von Badojoz", Isl., XXVI (1942), s. 16-48; Hady Roger İdris, "Les Aftasides", al-Andalus, XXX, Madrid 1965, s. 277-290; M. Seligsohn, "Eftasîler", İA, IV, 193-194; É. Lévi-Provençal, "Aftasids", EI[2] (İng.), I, 242; Erdoğan Merçil, "Abdullah b. Eftas", DİA, I, 101.

Mehmet Özdemir

el-EGANÎ

الأغاني

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967), Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla bunların şarkı ve besteleri hakkında bilgi vermek için kaleme aldığı meşhur eseri.

(bk. EBÜ'l-FEREC el-İSFAHÂNÎ)

EGELİ, Vasfi

(ö. 1890-1962)

Cumhuriyet döneminin neo-klasik anlayışa sahip mimarlarından.

Ali Vasfi Egeli, Mâbeyinci Ömer Lutfi Bey ile Seher Hanım'ın oğlu olarak İstanbul Şehzadebaşı'nda dünyaya geldi. İdâdî öğreniminden sonra Sanâyi-i Nefîse Mektebi Âlîsi'ne (günümüzde Güzel Sanatlar Akademisi-Mimar Sinan Üniversitesi) devam etti ve buradan 1913'te mimar olarak mezun oldu. Vakıflar İdaresi'nin Fen Heyeti'nde görevli son dönem mimarlarından Ali Tal'at, Ahmed Kemâleddin ve Mehmed Nihad beylerin yanında çalışarak bilgi ve tecrübesini arttırdı. Yüz elli yıldan fazla bir süreden beri yabancı veya Osmanlı tebaası hıristiyan mimarların hâkimiyetine karşı XIX. yüzyıl sonlarında başlayan yeni Türk mimari akımına Vasfi Egeli de katıldı. Klasik mimari üslûbunu yeni binalarda yürütmeye çalışan Kemâleddin Bey'in büyük etkisi altında kaldı. Evkaf Nezâreti'nin Fen Heyeti'nde başladığı ilk görevi, I. Dünya Savaşı'nın çıkması ile kesintiye uğradı; askere alınan genç mimar Harbiye Nezâreti'nin harita şubesinde görevlendirildi. Terhisinden sonra tekrar Vakıflar'daki görevine döndü.

Vakıflar İdaresi elemanı olarak bütün mesaisini eski eserler üzerinde yoğunlaştıran Vasfi Egeli, bu teşkilâtın başındaki Mehmed Nihad Bey'in emekli olması üzerine İstanbul Vakıflar başmimarlığına yükseldi. Bir taraftan da İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni'nde Vakıflar'ın temsilcisi olarak toplantılara katıldı. Bir görüş ayrılığı yüzünden Vakıflar İdaresi'nden 1945 yılında emekli oldu. Vasfi Egeli, 1955-1960 yıllarında İstanbul tarihine "Menderes istimlâkleri" olarak geçen düzenleme çalışmaları sırasında Eyüp Camii ve çevresinin tanzimi işini üstlendi. Bu tarihî semtte yoğun biçimde bulunan vakıf eserleriyle türbe ve mezarların tesbiti, çoğu son derece harap ve bakımsız halde bulunan tarihî eserlerin kurtarılması için projeler yapmaya çalıştı. Fetih Derneği çerçevesi içinde kurulan İstanbul Enstitüsü'nün şehircilik ve mimari kolunun umumi kâtipliği görevini de yürüttü (1957). Eyüp'teki çalışmaları sırasında hastalandı, iki yıl kadar süren bir rahatsızlık döneminden sonra 10 Nisan

1962’de öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı’na defnedildi.

Vasfi Egeli’nin klasik Türk mimarisi üslûbuna bağlılığını gösteren küçük bir eseri, İstanbul’da Anadolu yakasında Feneryolu’nda 1947 yılında yapmış olduğu mesciddir. Küçük ölçüde bir yapı olan bu mescidden önce Şişli meydanında inşası tasarlanan büyük bir caminin projelendirilmesi ve yapımını da üstlenen Vasfi Egeli, hayatının en önemli eseri olan bu ibadet yerini tamamlayabilmek için olağan üstü bir gayret gösterdi. Klasik dönem Türk mimarisiyle süsleme sanatının bütün elemanlarını kullanarak dinî mimariyi eski esasları içinde yaşatmaya çalışması modern mimari akımının taraftarlarınca tenkit edilmesine rağmen bu büyük eserini istediği ve tasarladığı gibi bitirdi (1949). Cami’nin açılış töreni münasebetiyle bir makale yazan sanat tarihçisi Albert Gabriel eser hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: “... Eserini bîtaraf bir gözle incelemek zahmetine katlanacak herkesin teslim edeceği gibi ben de onun usta bir mimar olduğunu söyleyebilirim”. Gabriel yazısında, Vasfi Egeli’nin malzemenin kullanımında ve teknik hususlardaki üstün yeteneğini vurguladıktan sonra bu caminin eskinin tam bir taklidi veya kopyası olmadığını da bilhassa belirtir.

Egeli’nin yapmayı tasarladığı ikinci büyük eser, Pakistan’da bu ülkenin kurucusu olan Muhammed Ali Cinnah (ö. 1948) için inşa edilmesi düşünülen muhteşem türbe idi. Ancak bu proje gerçekleşmemiş, söylendiğine göre bazı politik sebeplerle inşaat İngiliz mimarı Raglan Squire’e havale edilmiştir.

İstanbul’daki vakıf eserlerinden birçoğunun 1930-1940 yılları arasındaki restorasyonlarını da Vasfi Egeli gerçekleştirmiştir. Bunların başında, o yıllarda son derece harap halde bulunan

Mimar Sinan Türbesi gelmektedir. Ayrıca Yenicami hünkâr kasrı da yine onun gayretiyle restore edilmiştir.

Vasfi Egeli, uzun yıllar İstanbul Vakıflar teşkilâtının önemli bir biriminin başında olmakla beraber idaresindeki eski eserlere dair bir şey yazmadığı gibi tamir ettiği vakıf binaları hakkında da bir yazı bırakmamıştır. İnşa ettiği Feneryolu Mescidi ile Şişli Camii ise onun klasik dönem Osmanlı-Türk

mimarisine hayranlık duyan bir mimar olduğunu gösterir. Kendisiyle de dinî mimaride Türk neo-klasiği dönemi kapanmıştır denilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Vasfi Egeli, “Feneryolu’nda Bir Mescit”, Arkitekt, XVI/187-188, İstanbul 1947, s. 157-161; a.mlf., “Şişli Camii”, a.e., XXII/9-12 (1953), s. 169-180; a.mlf., “Şişli Câmii Şerifi”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 19-24; Metin Sözen – Mete Tapan, 50 Yılın Türk Mimarisi, İstanbul 1973, s. 260-261 (sadece Şişli Camii resimleri), ayrıca bk. s. 286; Kemal Altan, “Şişli Camii”, Mimarlık, sy. 1, Ankara 1948, s. 9-10; A. Gabriel, “La Nouvelle mosquée de Chichli”, TTOK Belleteni, sy. 90 (1949), s. 30-31 (Türkçesi: “Ananevi Türk Mimarisi”, Cumhuriyet, İstanbul 24 Temmuz 1949); Erdem Yücel, “XX. Yüzyılda Klasik Türk Mimarisi Üzerine Eğilmiş Türk Mimarları: Mimar Vasfi Egeli (1890-1962)”, Bizim Anadolu, 29 Haziran 1971; a.mlf., “Egeli, Vasfi”, İst.A, IX, 4955-4956.

Semavi Eyice

EGLI, Ernst Arnold

(ö. 1893-1974)

Mimar Sinan hakkında bir Batı dilinde ilk kitabı yayımlayan Avusturyalı mimar ve şehir plancısı.

17 Ocak 1893’te doğdu. Yüksek öğrenimini Viyana Teknik Üniversitesi’nde yaparak 1912’de mezun oldu. 1924-1927 yılları arasında aynı yerde Cl. Holzmeister’in asistanlığını yaptı. 1927’de Türkiye’ye geldi. Maarif Vekâleti tarafından 1927-1936 yılları arasında yaptırılan okul binaları hususunda danışman olarak çalıştığı gibi bazı binaların projelerini de hazırladı. Böylece o yıllarda dünyanın çeşitli ülkelerinde yaygın olarak uygulanan modern mimari akımını Türkiye’ye getirmiş oldu.

1930 yılında Güzel Sanatlar Akademisi’nin Mimarlık şubesi başkanlığına getirilen Egli, 1936’da görevinden ayrılıncaya kadar burada bazı yenilikler yaptı, ayrıca bina bilgisi dersleri de verdi. 1937’de İsviçre vatandaşlığına geçti. 1936-1940 yılları arasında Türk Hava Kurumu başmimarı olarak çalıştı. 1940’ta Türkiye’den ayrılarak İsviçre’ye yerleşti ve Zürih Teknik Üniversitesi’nde 1947 yılına kadar öğretim üyeliği yaptı. 1947-1951 yılları arasında Lübnan’da şehir planlamacısı olarak çalıştıktan sonra 1953’te yeniden Türkiye’ye geldi ve Birleşmiş Milletler Genişletilmiş Teknik Yardım Programı’nda görevlendirildi. Ayrıca Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü ile Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde şehir ve bölge planlaması hakkında dersler verdi. 1956’da tekrar Zürih’e dönerek 20 Ekim 1974’te ölümüne kadar Zürih Teknik Üniversitesi’ndeki derslerine devam etti.

Egli, başta okul binaları olmak üzere Ankara’daki pek çok yapının mimarıdır. Bunların başlıcaları Mûsiki Muallim Mektebi (1927-1929, bugün Mamak Belediyesi), Erkek Ticaret Lisesi (1928-1930), İsmet Paşa Kız Enstitüsü (1930, Zübeyde Hanım Kız Teknik Okulu), Ankara Kız Lisesi (1930), Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü (1933, Ziraat Fakültesi), Mülkiye Mektebi (1935, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi), Gazi Lisesi (1936) gibi yapılardır. Egli ayrıca Dîvân-ı Muhâsebât (1928-1930,

Sayıştay), Orman Çiftliği'nde Marmara Köşkü, Bira Fabrikası, Irak Büyükelçiliği (1936-1938), Türk Hava Kurumu (1936-1940), Etimesgut Uçuş Okulu (1936-1940), İsviçre Büyükelçiliği gibi binaları da projelendirmiştir. Egli'nin İstanbul Bebek'te Ragıp Devres için yaptığı (1932-1933) villadan başka tek önemli binası, Süleymaniye Camii'nin yanında Bâb-ı Meşîhat'ın (bugün İstanbul Müftülüğü) bahçesinde inşa ettiği İstanbul Üniversitesi'nin Botanik Enstitüsü'dür. İlk yapıldığı yıllardan itibaren şehrin siluetine zarar verdiği, ayrıca Süleymaniye Camii ve Külliyesi'nin estetik bütünlüğünü gölgelediği için çok ağır tenkitlere uğrayan bu binanın bir katı 1955 yılına doğru yıktırılmak suretiyle kitlesinin hafifletilmesi yoluna gidilmiştir.

Eserleri. 1. Sinan, Der Baumeister osmanischer Glanzzeit (Erlenbach-ZürichStuttgart 1954, 1976). Egli'nin Türk sanatı tarihi bakımından önemli bir yayınıdır. 140 sayfalık eseri metin dışında basılmış 120 resim süsler. Egli önsözde gayesini, "Yüzyılların yetiştirdiği mimarların en büyüklerinden, mimari ve sanat âleminde ölmezlik pâyesine erişmiş olanlardan birini Batı dünyasına bütün cepheleriyle, eserlerinde bilhassa onun insan kişiliğini, ruhunu ve duygularını tahlil ederek tanıtmaktır" cümlesiyle açıklar ve Sinan hakkında hiçbir zaman tam bir eserin meydana getirilemeyeceğini söyler. Fakat kitabın giriş bölümünde Osmanlı tarihine dair verdiği bilgilerde yazarın bu hususta eskimiş fikirlerden kurtulamadığı görülür. Sinan'ın menşei hakkında yazdıkları ise ilmî ciddiyetten uzaktır. Egli bütün gücüyle Sinan'ın hıristiyan asıllı olduğunu ileri sürerek onun Hırvat, Sloven, hatta belki de KÂrnten veya Steirmarklı bir Avusturyalı olabileceğini iddia eder. Kitabın esas ağırlık merkezini teşkil eden üçüncü bölümde (s. 48-121) Sinan'ın eserleri incelenmiştir. Bu bölüm türbelerle başlamakta, bunu camiler takip etmektedir. Çok kısa olarak ele alınan saraylar, hamamlar, medreseler, imaret ve şifâhâneler ise birkaç sayfa içine sıkıştırılmış, mescidler, köprüler ve kervansaraylardan ise hiç söz edilmemiştir. Sinan'ın başlıca mimari unsurları (revak, kemer ve sütunlar, taçkapılar, mihraplar, pencereler) nasıl tasarladığına dair bir bölümün arkasından Tezkiretü'l-bünyân'dan iktibas edilerek Sinan'ın eserlerinin bir listesine yer verilmiştir. Bu arada Egli, her eser grubuna dair bazı tahliller yaparak görüşlerini de açıklar. 2. Geschichte des Staedtebaues (I-III, Zürich 1959, 1962, 1967). Şehircilik tarihi hakkındadır. Egli'nin ayrıca Türkiye'de yaşadığı yıllarda bazı dergilerde kısa makaleleri de çıkmıştır. Bunlardan

tesbit edilebilenler şunlardır: "Mimarlıkta Maksadın Düşüncesi" (TY, V, 32/226 [1930], s. 23-24), "Türk Evi" (Ülkü, XVII/99 [1941], s. 195-209), "Türk Evleri" (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni, sy. 100 [1950], s. 15-17), "Türkische Brunnen" (La Turquie Kemaliste, sy. 2526 [Ağustos 1938], s. 5-17).

Egli'nin Sinan hakkındaki monografisi, bir Batı dilinde yazılmış ilk kitap olarak Türk sanatının Batı'da tanınması hususunda faydalı olmuştur. İçinde pek

çok hata, üzerinde tartışılabilecek görüşler, eksiklikler bulunmasına rağmen yine de bir hizmet görmüştür. Bilhassa Sinan'ın eserlerinin sentezlerinin yapılması bakımından bir değere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

ABr., VIII, 31 (Egli'nin Türkiye'de yaptığı binalar hakkında Arkitekt dergisinde tanıtma yazıları olmakla beraber ansiklopedinin konusu dışında kaldıklarından bunlar bibliyografyaya geçirilmemiştir).

Semavi Eyice

EĞİTİM ve ÖĞRETİM

(bk. TÂLİM ve TERBİYE)

EĞLENCE

Neşeli ve hoş vakit geçirmeye yarayan ve oyun, yarış, mûsiki, raks gibi şeylerin genel adı olan eğlencenin Arapça karşılığı lehvdir. Arapça'da bundan başka umumi olarak eğlence anlamına gelen veya bazı eğlence türlerini ifade eden ferah ve semer gibi kelimeler de vardır. Lehv Kur'ân-ı Kerîm'de, daha çok âhirete nisbetle dünya hayatının değersizliğini vurgulamak için "oyun" mânasındaki laib kelimesiyle birlikte kullanılmıştır; ayrıca "ittehaze" fiiliyle beraber Türkçe kullanımına benzer şekilde "eğlenceye almak" anlamında geçmektedir (el-A'râf 7/51). "Onlar bir ticaret ve lehv gördükleri zaman ona koşuştular ve seni ayakta bıraktılar" (el-Cum'a 62/11) meâlindeki âyette geçen lehiv, ticaret kervanının geldiğini haber vermek üzere çalınması mûtat olan kös, def, dümbelek veya davul zurna gibi bir çalgı aleti olarak yorumlanmıştır (Lisânü'l-Arab, "lhv" md.; Elmalılı, VII, 4992).

Eğlence denilince genel olarak akla önce mûsiki gelir. Araplar'ın davul, def, dümbelek vb. aletlerle yaptıkları eğlence için lehv kelimesini kullanmaları da bu sebepten olmalıdır. Mûsikinin bir eğlence türü olarak insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi vardır. Nitekim Tevrat'ta yaratılışla ilgili hikâyelerden hemen sonra Kabil'in torunlarından olan Yubal'dan çenk ve boru çalanların atası olarak söz edilir (Tekvîn, 4/21). Bununla beraber çalgı aletleri eğlencenin ötesinde dinî âyin ve merasimlerde de kullanılmıştır. İsrâiloğulları'nda "Rabbe terennüm" özellikle def eşliğinde yapılırdı (bk. DEF). Eski Ahid'de çeşitli vesilelerle düzenlenen eğlence ve merasimlerden, çalgılı ve çalgısız oyunlardan söz edilir. "İsrâil'in ere varmamış kızı! Yine deflerinle süsleneceksin ve şenlik edenlerin oyun alayları ile çıkacaksın" (Yeremya, 31/4) ifadeleri, İsrâiloğulları'nın düğünlerinde eğlence tertiplendiğini göstermektedir. Yahudi bayramlarında ziyafet, terennüm ve oyun (raks) vardır (Çıkış, 32/6, 18). Yeni Ahid'in çeşitli yerlerinde de çalıp oynamaktan söz edilir (Matta, 11/17; Luka, VII/32).

Arkeolojik kalıntılara göre ziyafet ve mûsiki özellikle saray eğlencelerinin en önemli iki öğesini oluşturuyordu. Meselâ Karatepe'de bulunan geç Hitit

dönemine ait bir kabartmada, Kral Azativatta'nın yemek şöleninde sofracılar ve çalgıcılar beraberce tasvir edilmiştir (Darga, s. 341).

Eski Türkler'de özellikle düğünlerde yapılan ve şölen denilen eğlencelerde mûsiki ve ziyafet bir arada görülür, yemekli olan bu eğlencelere toy adı da verilirdi. Türkler tahta çıkma, av, beşik kertme, nişan, düğün, bayram, karşılama, uğurlama, ant verme veya öç alma gibi vesilelerle toy tertip ederlerdi. Ozanlar, yer yer farklı özellikler taşıyan sazlarıyla çalıp söyleyerek halkı eğlendirirlerdi. At yarışları, gülle atma, güreş, doğancılık, çeşitli top oyunları ve sürek avları eski Türkler'in başlıca eğlenceleriydi.

Tarihte görülen çok değişik eğlence türlerinden biri de yarışlardır. Yunan ve Roma kültürlerinde önemli bir yeri olan ve atletler, arabalar, vahşi hayvanlar arasında yapılan yarışları İsrâiloğulları bir putperest âdeti olarak görmüşlerdir. Büyük Herod'un Kudüs'te benzer yarışlar için yaptırdığı tesisler de yahudiler tarafından hoş karşılanmamıştır (DB, III, 1524-1525).

Câhiliye devri Arapları çeşitli vesilelerle kapalı ve açık alanlarda değişik şekillerde eğlenmişlerdir. Kapalı yerlerdeki eğlenceler çoğunlukla kumar oyunları şeklindeydi. Hz. Peygamber'in hadislerinde yasaklanan ve bir nevi tavla olan "nerd" veya "nerdeşîr" (Müslim, "Şir", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56) Araplar arasında yaygın bir oyun türüydü. Nitekim arkeolojik kazılarda elde edilen eşya arasında tavla zarına da rastlanmıştır. Satranç ve dama oyunları da bilinmekteydi. Bu oyunlar, adlarından da anlaşılacağı üzere Câhiliye devrinde Yemen'e kadar uzanan İran kültüründen gelmişti. Bu dönemde kapalı alanlarda yapılan eğlencelerin başında içki âlemleri geliyordu. Genellikle Arap asıllı olmayan ve kendilerine "kayne" veya "muganniye" denilen câriyeler, zengin evlerinde ve kabile reislerinin büyük çadırlarında şarkı söyleyip raksederek ev sahibini ve misafirlerini eğlendirirlerdi. Arap yarımadasının muhtelif şehirlerinde belli zamanlarda kurulan panayırlarda da eğlenceler düzenlenirdi. Şairler şiirlerini okur, edebî yarışmalar yapılırdı.

Binicilik hemen hemen bütün göçebe, hatta yerleşik milletlerin haz duyduğu bir meslektir. Türkler'in eğlencelerinin büyük bölümü yarış, cirit ve çevgân gibi atla ilgili oyunlardan oluşurdu. Câhiliye devri Arapları arasında da at putlaştırılacak kadar önem kazanmış, Kitâbü'l-Hayl adıyla

ata dair birçok eser yazılmıştır. At çeşitli hadislerde de önemli bir yer tutar. Hz. Peygamber, özel olarak yarış için hazırlanan atlar ve yük beygirleri arasında ayrı ayrı yarışlar düzenlemiş ve galip gelenleri ödüllendirmiştir (Buhârî, “Salât”, 41, “Cihâd”, 56, 57, 58; Müslim, “İmâre”, 95). Bazı rivayetlerden, develer arasında yapılan yarışlara zaman zaman Resûl-i Ekrem’in devesinin de katıldığı ve uzun süre birinci geldiği anlaşılmaktadır (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8). Ok atma yarışları, gerek Câhiliye döneminin gerekse Asr-ı saâdet’in önemli yarışlarındandı. Bir hadise göre atış müsabakaları ile at yarışları meleklerin de hazır bulunduğu eğlence türlerindendir (Müsned, IV, 146; Tirmizî, “Cihâd”, 11; Nesâî, “Hayl”, 8). Avcılık ve savaşa hazırlanma bakımından atıcılık faydalı kabul edilmiştir. Câhiliye döneminde yaygın bir eğlence türü olan avcılık İslâmî dönemde de devam etmiş, Kur’ân-ı Kerîm’de bununla ilgili hükümler yer almıştır. Hadislerde de av köpeği, doğan, ok, mızrak vb. av aletleriyle avlanmanın câiz olduğuna ve avlanma hükümlerine dair bilgiler vardır.

Câhiliye ve İslâm dönemlerinde insanların birbirleriyle koşu, ağırlık kaldırma

gibi çeşitli şekillerde yarıştıkları görülmektedir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 444; İbn Ebû Şeybe, VI, 531; Sââtî, XVII, 227). Hz. Peygamber’in, seferlerde monotonluktan kaynaklanan sıkıntıyı gidermek için gençler arasında yarışlar düzenlediği bilinmektedir (İbn Hacer, III, 311). Yüzme de Resûl-i Ekrem’in teşvik ettiği bir spor ve eğlence türüdür (yüzmeyi erkeğin, ip büküp eğirmeyi de kadının en önemli eğlencesi olarak gösteren hadis zayıf kabul edilmiştir; bu rivayetler ve tenkitleri için bk. Kettânî, II, 316-318).

Arap toplumunun eğlenceleri arasında genellikle çocuklar, bazan büyükler tarafından oynanan oyunlar da vardır. Çocukları eğlendirirken aynı zamanda toplu halde yaşamayı öğreten bu oyunların sayısı oldukça fazladır. Bunların büyük bir kısmı zamanımıza kadar gelmiştir. Günümüzde oynanan çelik çomak oyunu Câhiliye şiirinde de geçmektedir. Amr b. Külsûm, savaşta düşmanın kolunu uçurmayı çomağın çeliği atmasına benzetir (Zevzenî, s. 189; Hatîb et-Tebrîzî, s. 287). Hz. Peygamber’in de çocukluğunda oynadığı “azm-i vaddah”, karanlıkta bir kemik parçasının fırlatılması ve onu bulanın galip sayılması şeklinde grup halinde oynanan

bir oyundur. Gündüz sıcağında dışarıya fazlaca çıkamayan çocukların akşam saatlerinde oynadıkları bu oyunda mağlûplar galipleri, kemiğin bulunduğu yerden atıldığı yere kadar sırtlarında taşımak zorundaydılar (Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, VI, 145). Zeminin genellikle kum olması çocuk oyunlarını zenginleştirmiştir. Küçük bir kum yığını içine bir şey saklanarak kumun ikiye ayrılmasından sonra saklanan şeyin bu iki kısmın hangisinde bulunduğunu bilmeye çalışmak şeklinde oynanan "fiyâl" ile (İmruülkays v.dğr., s. 35; Zevzenî, s. 57; Hatîb et-Tebrîzî, s. 76-77), yere bir keler resmi çizilerek bunun bir organının işaretlenmesi ve sırtı dönük olan rakibin bu organı bilmeye çalışması şeklinde oynanan "lu'betü'd-dab" adlı çizgi oyunu (Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, VI, 146) bunlardandır. Günümüzde oynanan kovalamaca, saklambaç, salıncağa binme gibi oyunlarla ceviz, celâhik (bir tür bilye), aşık ve küve (sopa ile oynanan bir tür top) gibi nesnelerle oynanan oyunlar o dönemde de yaygındı. Kız çocukları günlerini daha çok oyuncak bebekleriyle geçirirdi. Nitekim Hz. Âişe'nin oyuncak bebekleriyle ilgili rivayetler hadis kitaplarında yer almıştır (Buhârî, "Edeb", 81; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe" 81; İbn Sa'd, VIII, 59, 61, 66). Kuşçuluk geleneği o devirde de vardı, bu türden olmak üzere güvercin beslenir ve yarıştılırdı. Sosyal refahın artmasıyla bu oyunların bir kısmının daha çok büyüklerin eğlencesi haline geldiği de bilinmektedir.

Câhiliye devrinde kabile reisinin seçilmesi, evlilik, hastalıktan kurtulma, seferden dönme, zafer yıl dönümleri gibi özel günlerde eğlenceler tertiplenirdi. Çok sayıdaki Arap kabilelerinin mensupları ancak "esvâku'l-Arab" denilen ve haram aylarda kurulan panayırlarda bir araya gelip eğlenirlerdi. Medineliler ise İran etkisiyle bayram kabul ettikleri Nevruz ve Mihricân günlerinde eğlence düzenlerlerdi. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra bunların yerini ramazan ve kurban bayramları almıştır. Resûl-i Ekrem'in bayram günü def çalıp mersiyeler söyleyen câriyelere izin verdiği ve Habeşîler'in mızraklarla yaptıkları gösteriyi Hz. Âişe ile birlikte seyrettiği rivayeti kaynaklarda yer almaktadır (Buhârî, "Îdeyn", 2, "Cihâd", 81; Müslim, "Îdeyn", 16-20). Hatta "dirkele" veya "kals" denilen bu oyunları oynayan Habeşîler'i teşvik ettiği rivayet edilmektedir (Müsned, VI, 116; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 114). Ayrıca onun, Es'ad b. Zürâre'nin kızını evlendirirken ensarın eğlenceyi sevdiğini düşünerek def çalan ve şarkı söyleyen muganniyelerin gönderilip gönderilmediğini sorması düğünlerde eğlenmeye izin verdiğini göstermektedir. Sahâbeye dair

eserlerde Erneb el-Muganniye, Hamâme el-Muganniye ve Fürey‘a bint Muavviz gibi def çalıp şarkı söyleyen bir kısım hanımların biyografilerine rastlanmaktadır (meselâ bk. İbn Hacer, IV, 226, 274, 386). Bayramla ilgili hadislerden, bunların bir kısmının meslekleri şarkıcılık olmadığı halde bayram, düğün gibi vesilelerle düzenlenen eğlencelerde def çalıp şarkı söyledikleri anlaşılmaktadır. Esasen Arap kadınları, savaş meydanlarında orduyu teşvik için def çalıp kahramanlık şarkıları söylemeye alışıktı. Bununla birlikte gerek Câhiliye devrinde gerekse sonraki dönemlerde faaliyet gösteren şarkıcı erkek ve kadınların (kayn, kayne, cerâde) çoğunun Arap asıllı olmadığı bilinmektedir. Rivayete göre Araplar’da ilk şarkı söyleyenler Âd kavmine mensup iki cerâde idi. Mes‘ûdî, Araplar’da ilk kayne edinenlerin Âd kavminin bazı geleneklerini yaşatan Medine halkı olduğunu söyler (Mürûcü’z-zeheb, IV, 137). Araplar mûsikiden çok şiir sanatında başarı göstermişlerdir.

Hz. Peygamber’in düğünlerde def çalıp şarkı söyleme ve ziyafet verme yanında şeker, hurma gibi şeylerin halkın üzerine serpilmesi ve bunun kapışılması şeklinde uygulanan başka bir eğlence türüne daha yer verdiği görülmektedir (İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, III, 488). Böyle bir oyunu hafiflik sayan İbn Ebû Leylâ ile bunu Hz. Peygamber’in bir sünneti olarak gören Ebû Hanîfe arasındaki ihtilâftan da anlaşılacağı üzere (Serahsî, XXX, 128-129) bu gelenek sonraki asırlarda da devam etmiştir. Anadolu’nun birçok yöresinde bugün görülen, düğünlerde gelin inerken şeker serpilmesiyle mesir şenliklerindeki benzer uygulamalar Hz. Peygamber’in bu sünnetinden kaynaklanmış olabilir.

Fâkihî Mekke’de Câhiliye ve İslâm dönemlerinde düğün, sünnet vb. vesilelerle yapılan eğlenceler hakkında kısmen bilgi vermektedir. Gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâmî dönemde velîme (ziyafet) ve def çalıp eğlenme düğünlerin başlıca özellikleriydi. Fâkihî’nin bir rivayetinde, İbn Abbas’ın sünnet ettirdiği oğlu için eğlence düzenlediği ve bu sebeple erkek oyuncular kiraladığı belirtilmektedir (Ahbâru Mekke, III, 22-23). Düğünlerde def çalarak eğlenme geleneği Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de devam etmiştir. Hz. Ömer’in, duyduğu bir şarkı veya def sesinin evlenme veya sünnet merasimine ait olduğunu öğrenince bunu menetmediği bilinmektedir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 5). Bununla beraber halife bu konudaki aşırılıklara izin vermemiştir. Daha sonra refahın artmasıyla

eğlence şekilleri çoğaldı. Hz. Osman döneminde meydana gelen fitnenin sebeplerinden biri olarak görülen güvercin yarıştırma, celâhik oynama gibi eğlencelere karşı halife sert tedbirler almıştı (Süyûtî, s. 165). Medine'de nisbeten mütevazi bir hayat sürülürken Dımaşk'ta zenginliğin getirdiği eğlence ve israf hayatı Ebû Zer el-Gıfârî'nin Muâviye aleyhine tavır almasına sebep olmuştur.

Emevîler döneminde özellikle hükümdar sarayları ile zengin evlerinde mûsiki ve eğlence meclisleri çoğaldı. Hicaz'da ortaya çıkan Kays b. Zerîh, Cemîl Büseyne, Ömer b. Ebû Rebîa ve Küseyyir Azze gibi gazel şairleri geniş ilgi topladı. Emevîler ve Abbâsîler, "münâdeme" adı verilen eğlence meclislerini eski İran etkisiyle yeniden düzenlediler. Câhiz, bu meclislerin Kisrâ Erdeşîr b. Bâbek tarafından belirlenen merasimleri hakkında

ayrıntılı bilgi verir (et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk, s. 25-26).

İlk halifeler daha çok şiire önem vermişken Emevîler döneminde şiirin yerini şarkı aldı. Muâviye, I. Mervân, Abdülmelik b. Mervân, I. Velîd, Süleyman b. Abdülmelik, Hişâm b. Abdülmelik ve II. Mervân, coşkunlukları esnasında yaptıklarına muttali olmalarını önlemek amacıyla nedimleriyle aralarında bir perde bulundururlardı. Bununla birlikte Yezîd b. Abdülmelik gibi, nedimlere ve şarkıcılara görünen ve onlara serbestçe konuşma, gülme ve şakalaşma için izin veren hükümdarlar da vardır. II. Velîd zamanında (743-744) halk mûsikiye ve şarkıcılara çok fazla rağbet etmiş, bu sebeple meşhur şarkıcı ve müzisyenlere bolca para harcanmıştır. Yezîd b. Abdülmelik'in eşi Sa'de, zamanın ünlü şarkıcı câriyesi Habâbe'yi 4000 dinara satın alıp kocasına hediye etmişti. Ses sanatkârlarının Dımaşk'a gelmesi, burada halkın ahlâkı ve toplum yapısı üzerinde birtakım değişikliklere sebep olmuştur. Şarkılı, sazlı sözlü eğlenceler İslâm dünyasının başka yörelerinde de yaygındı. Mekke ve Medine'de dahi şarkıcılar mesleklerini icra edebiliyorlardı.

İslâm topraklarının genişlemesiyle mûsiki aletlerinde de bir çeşitlilik meydana gelmiştir. Araplar'ın geleneksel müzik aleti olan def çeşitlerine ilâveten telli ve nefesli sazlar mûsiki meclislerinde çokça görülmeye başlanmıştır.

Abbâsî halifelerinin büyük bir kısmı eğlenceye düşkündü. İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh, eğlence meclislerinde başlangıçta kendisini eğlendiren nedimlerle arasında perde bulundurmaz, sevinç ve coşkusuna onların şahit olmasında bir sakınca görmezdi. Daha sonra araya perde koydurdu. Mansûr ise nedimlerine görünmezdi. Mehdî halife olunca başlangıçta babası gibi davranmışsa da sonradan nedimlerine görünmüştür. Müziği çok seven Hâdî-İlelhak, mûsiki sanatına büyük katkıları olan İbrâhim el-Mevsılî, İbn Câmi' ve Zübeyr b. Dahmân gibi kişileri yakınları arasına almıştı. Halife güzel bir parça dinlediğinde şarkıcıya takdirlerini bildirir ve 1 milyon dirheme kadar varan bahşişler verirdi. Hârûnürreşîd de şarkıcı ve müzisyenlere çokça bahşiş verenlerdendi. Hârûnürreşîd İran geleneğine uyarak sanatkârları meslekî güçlerine göre sınıflandırmıştı. Şarkı ve dans genellikle santur, rebap, kanun ve flüt eşliğinde icra edilir, câriyeler perde arkasından teganni etmekle beraber misafirlere hürmet için bazan salonda da görünürlerdi. Vüzerâ ve zenginler arasında eğlence meclisleri yaygındı. 300 (912) yılında vezir nezdinde yapılan bir eğlencede muganniyelerin bir kısmının açıkta, bir kısmının perde arkasında oturduğu nakledilir (Râgıb el-İsfahânî, I, 718).

Abbâsîler, devletin zayıfladığı dönemlerde bile müzik ve eğlence meclisleri düzenlemekten geri kalmadılar. Ancak zaman zaman bu konudaki aşırılıklara bizzat halife tarafından büyük tepki gösterilmiştir. Meselâ Kahir-Billâh, kendisi müzik ve eğlenceye çok düşkün olduğu halde 321 (933) yılında şarkıcılığı ve içkiyi yasaklamış, şarkıcıları tutuklatmış, müzik ve eğlence aletlerini kırdırarak şarkıcı câriyelerin diğer câriyelerle aynı fiyata satılmasını emretmiştir (Süyûtî, s. 386).

Endülüs'te de halifeler gerçek ilim ve sanat erbabına büyük bir yakınlık göstermiş, bu tutum özellikle mûsiki sanatının gelişmesinde önemli rol oynamıştır (bk. ENDÜLÜS).

Emevî ve Abbâsîler'in saray eğlenceleri mûsiki ve oyunlardan ibaret değildi. Birbirlerini hicveden ve etrafa neşe saçan şairlerin yanında en güzel hikâyeleri anlatan hikâyeciler (kussâs), mukallitler vb. hüner sahipleri de sarayda eğlencelere katılırlardı. Dünyaca ünlü Bin Bir Gece Masalları bu tür eğlencelerin bir mahsülü sayılabilir. Mısır'da ise para ile tutulan yaşlı oyuncular vardı. Hatta Türkler'deki karagöz oyunlarına benzer gölge

oyunları mevcuttu. Bu konuda mahir olan Me'mûn'un aşçısının oğlu Abbâde kendisine hakaret etmek isteyen şair Di'bil'i, "Anneni Karagöz'de teşhir edeceğim" diye tehdit etmişti (Şâbüştî, s. 187-188). Memlükler döneminde Muhammed b. Dânyâl el-Huzâî el-Mevsılî'nin gölge oyunlarına dair yazdığı Tayfü'l-hayâl fî marifeti hayâli'z-zıl adlı eser G. Jacop tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (Erlangen 1910-1912).

Abbâsîler döneminde taklitçilik de önemli bir sanat telakki edilirdi. Bu konuda büyük usta sayılan İbnü'l-Megazilî halkı etrafında toplar, çeşitli toplumlara dair hikâyeler anlatır ve onların diliyle taklitler yapardı. Bu maharetinden ötürü Halife Mu'tazıd-Billâh tarafından saraya da kabul edilmişti. IV. (X.) yüzyılda Vezir Mühellebî'nin arkadaşlarından olan şair Ebü'l-Verd, V. (XI.) yüzyılda Muhammed el-Ezdî bu sanatın en tanınmış mümessilleriydi.

Emevî ve Abbâsîler'in kapalı alanlardaki eğlenceleri içinde satrancın önemli bir yeri vardır. İslâm ulemâsı, kumar olarak oynanmaması ve ibadetlerin ihmaline yol açmaması şartıyla satrancı dostlar arasında samimiyeti arttırıcı bir oyun olarak telakki etmiş ve mubah saymıştır. Bu dönemde, satrançtan faydalanarak geliştirilmiş olan "cevâhiriyye" adlı bir oyunla haram veya mekruh addedilmesine rağmen tavla da yaygın durumdaydı.

İslâm tarihinin hemen her döneminde at ve deve yarışları yanında güreş gibi birtakım sporların yapıldığı da görülmektedir. Muizzüddevle Bağdat'ta güreş ve çeşitli yarışlar için özel yerler yaptırmış, buraları değerli kumaşlarla süsletmişti. Ancak tarih boyunca güreşe en büyük önemi Osmanlı sultanları vermiştir. Bunların arasında pehlivan olanlar da vardı. Halen devam eden tarihî Kırkpınar güreşleri bunun bir göstergesidir.

Osmanlılar'da cülûs, doğum, sünnet, evlenme, bayram, kandil, hırka-i şerifin sergilenmesi, surre alayının yola çıkarılması vb. vesilelerle eğlenceler tertiplenirdi. Yapılan şenliklere genellikle "donanma" veya "sûr" denilirdi. "Sûriyye" yahut "sûrnâme" adı verilen manzum veya mensur eserler bu eğlence ve şenliklerin ihtişamı hakkında geniş bilgi vermektedir.

Osmanlılar'da en muhteşem şenlikler şehzadelerin sünnetleri için yapılan

sûr-i hıtânda görülür. Şehzadelerle veya zengin aile çocukları ile birlikte bu şenliklerde bazan binlere varan fakir çocukları da sünnet ettirilirdi. IV. Mehmed, 1675'te Edirne'de yapılan oğlu Mustafa'nın sünnet düğününde, imparatorluğun çeşitli yörelerinden getirilen 6000 çocukla saraydan 2000 iç oğlanın sünnetini de

yaptırmıştır. Sünnet şenliklerinin süresi bir hafta ile iki ay arasında değişiyordu. Fâtih Sultan Mehmed'in oğulları Bayezid ve Mustafa için 1457 yılında Edirne'de düzenlenen şenlikler bir ay sürmüştür. III. Murad'ın Şehzade Mehmed'in sünneti için tertip ettirdiği eğlenceler ise İstanbul'un fethinin 129. yıldönümü olan 29 Mayıs 1582'de başlamış ve elli altı gün devam etmiştir. Şenliklere İstanbul'da bulunan bütün elçilerle siyasî temsilciler de katılmıştı. Düğün Atmeydanı denilen bugünkü Sultanahmet Meydanı'nda yapıldı. Gerçek büyüklükleriyle şekerden imal edilen dokuz fil, on yedi aslan, on dokuz pars, yirmi iki at, yirmi bir deve, dört zürafa, dokuz deniz kızı, sekiz ördek, on bir leylek, yirmi beş şahin ve sekiz turna halka dağıtıldı. Bunun ardından vezirler 115.000 duka altın, mücevherle süslü takım elbiseler, at takımları, pek çok at, köle ve câriyeden oluşan hediyelerini takdim ettiler. Yabancılar da çok değerli hediyeler sundular. Düğün süresince her gece ziyafet verilmiş, havai fişek gösterileri yapılmış, köleler çeşitli hünerler göstermişti.

Aylar süren hazırlıktan sonra padişahın devlet erkânını kabulü ile başlayıp belli bir programa göre devam eden eğlenceler cirit karşılaşmaları; çengilerin, tulumcuların, çemberbaz, şişebaz, cambaz, ateşbaz, tasbaz, gözbağcı, tiryaki gibi hüner sahiplerinin ve çeşitli hayvan terbiyecilerinin gösterileri; gölge oyunları; mehterlerin, oğlanların ve esnafın geçiş alayları; tersanelilerin savaş gösterileri, ip üstünde kalyonları savaştırmaları; havai fişekli gece gösterileri; at ve atıcılık yarışları; ziyafetler, kabuller ve hediye sunmalar şeklinde özetlenebilir. Bu düğünler sırasında şeyhülislâm, kadılar, imam ve hatipler, seyyidler ve şeyhler için ayrı ayrı şölenler tertiplenirdi. Günümüz sirklerinde bulunan çeşitli seyirlik oyunların hemen hepsi Osmanlı şenliklerinde yer alıyordu. Şenliklere katılan oyunculardan her birinin hünerine göre adı vardı. Evliya Çelebi bunları şöyle sıralar: Şebbaz yani hayâl-i zılcıyan, hayâl-i zıll-i tasvirciyan, kuklabaz, başkuklabaz, zûrbaz, kûzebaz, çanakbaz, sinibaz, kâsebaz, perendebaz, kâğıdbaz, kadehbaz, hokkabaz, beyzabaz, külehbaz, yuvarlakbaz, âyinebaz, çerhbaz,

şemşîrbaz, pâçlebaz, sürmebaz, maymunbaz, köpekbaz, ayubaz, himarbaz, yılanbaz. Bunlar Karagöz oynatan, alet ve hayvanlarla gösteri yapan kimselerdi. Evliya Çelebi ayrıca bu oyuncuların hünerlerini nasıl sergiledikleri hususunda da ayrıntılı bilgi vermektedir (Seyahatnâme, I, 625 vd.).

Osmanlı eğlencelerinde üç boyutlu süslemeye büyük önem verilmiştir. Şenliğin yapılacağı yer baştan başa süslenirdi. Şehzade Mehmed'in sünnet düğününde de görüldüğü gibi "sükker nakkaşları" tarafından imal edilen ve çeşitli hayvan, insan ve eşya şeklinde kimi bir kişinin taşıyabileceği, kimi ancak tekerlekli arabalarla taşınabilen dev şekerlemeler bulunurdu. Suni kaleler, kayıklar, kuklalar, otomatlar bu şenliklerde yer almaktaydı. Dramatik savaş gösterilerinin yapıldığı eğlencelerde binlerce havai fişekle bir ışık sanatı oluşturuluyordu.

Müzik ve raks her millette olduğu gibi Osmanlı eğlencelerinde de önemli bir yere sahiptir. Mûsiki aletlerinin sayısı bu dönemde oldukça fazlaydı. XV, XVI ve XVII. yüzyıllarda kullanılan belli başlı çalgılar şunlardır: Ney, ud, kanun, tanbur, santur, kemençe, çöğür, kopuz, daire, zurna, nakkare, zil, bağlama, nefir, davul, kös, rebap, mizmar, ıslık, pîşe, nüzhe ve mûsikar.

Osmanlı eğlencelerinde söz sanatlarının da büyük önemi vardı. Meddahlık, Karagöz ve kuklanın bir bölümü ile hokkabazlık ve orta oyunu bütünüyle söz ve ifade gücüne dayanıyordu. Nitekim orta oyununun bir adı da "meydân-ı sühân"dı.

Osmanlı şenliklerinin en önemli unsurlarından biri geçit alaylarıdır. Özellikle devlet erkânının çok gösterişli giyim kuşamlarıyla süslü cins atlar üzerindeki geçişleri, değişik sanat ve maharetlerin sergilendiği esnaf alayları, nahıllar bu eğlencelere renk katardı. 1582'de yapılan sûr-i hıtân sırasında 170 çeşit meslekten esnaf geçit yapmıştı. Her esnaf grubu kendi sembolü olan bayrağı taşıyarak geçerdi. Meselâ takkeci ve pabuççular, altın ve gümüş simli kumaştan altın ve gümüş sırma saçaklı takke ve papuçlar; Türk terzileri, biri üzeri altın harflerle işli kırmızı, öteki sarı-kırmızı iki bayrak; sahaflar yeşil kenarlı kırmızı-beyaz bayrak taşırlardı. Bayramlardaki esnaf alayları Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.

Osmanlılar'da evlenmeler sırasında düzenlenen ve "sûr-i cihâz" adı verilen şenlikler de sünnet eğlencelerine benzemektedir. Esasen sünnet için yapılan eğlenceler bazan nikâh merasimlerine karışırdı.

Padişahlar sadece sünnet, nikâh vb. vesilelerle değil istedikleri her zaman eğlenecek bir vasıta bulurlardı.

III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme adlı eserde padişahın günlük hayatıyla ilgili bilgiler arasında eğlenceler oldukça fazla yer tutar. Bunlardan bazıları şöyledir: At, atış, güreş müsabakaları, tomak oyunu, cambaz, çengi ve Frenk rakkaslarının gösterisi, hokkabaz oyunları, Frenk operası, gölge oyunları, yelken bezinden balon uçurulması, meddahları temaşa ve mûsiki konserleri. Bu dönemde Osmanlı sultanlarının Batı ile olan münasebetlerinin eğlencelerine de yansıdığı görülür.

Bursa, Edirne, İstanbul gibi başşehirlerde padişah, âyan ve eşraf tarafından düzenlenen görkemli şenlikler karşısında halkın nikâh, sünnet vb. vesilelerle tertiplediği eğlenceler çok sade kalır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Osmanlı ülkesinde çok farklı milletlerin bulunması, bunların farklı dinî ve kültürel yapıda olmaları farklı eğlence tarzları ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte günümüze kadar devam eden halk eğlenceleri zengin bir kültür oluşturur. Türkiye'nin her tarafında yöre halkının kendine has eğlenceleri, seyirlik oyunları, sohbetleri vardır.

Eğlencelerin toplum psikolojisi açısından büyük bir önem taşıdığı inkâr edilemez. Hz. Peygamber'in kadın erkek herkesin bayramlara katılmasını, elbisesi olmayanların dahi arkadaşlarından ödünç alarak bunu mutlaka gerçekleştirmelerini emretmesi dikkat çekicidir (Buhârî, "Îdeyn", 20). Batı'da özellikle Fransız devriminden sonra birlikte eğlenmenin önemi daha iyi anlaşılmıştır. Robespierre, tabiattaki en büyük nesnenin insan ve en muhteşem gösteriminde halk topluluklarının bir araya gelmesi olduğunu söyler. J. J. Rousseau, tiyatroyu büyük şehirlerin yozlaşmış sanatı olarak gördüğü halde şenlikleri insanlar arasındaki engellerin kalkmasına, kardeşlik bilincinin güçlenmesine ve çıkar çatışmalarının önlenmesine vesile teşkil eden davranışlar olarak görür (And, Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, s. 5). Durkheim de toplu olarak yapılan dinî merasim ve şenliklerin fertleri bir araya getirmek, aralarındaki sosyal bağları

güçlendirmek, kültür mirasının, geleneklerin ve inançların canlanmasını sağlamak, mutluluk ve huzur getirmek gibi fonksiyonlarından söz eder (a.g.e., s. 3).

Çağdaş sosyal psikolojide her şeyden önce bir heyecan hali olarak değerlendirilen eğlencenin mâsum haz arayışına cevap verdiği, monotonluğu durdurarak yenilikler getirdiği, uyuşmazlık, karmaşıklık, beklenilmezlik, düzensizlik gibi özellikleri sayesinde organizmayı optimal uyanıklık ve verimlilik seviyesine ulaştırdığı, sosyal kaynaşma ve dayanışmanın gelişmesine katkıda bulunduğu kabul edilir. Eğlence bazı İslâm âlimlerince de bu olumlu yönleriyle değerlendirilmiş ve aşırılığa kaçmamak şartıyla insanın çalışma, ibadet etme türünden aslî ve ciddi görevlerini daha güzel yapmasına yardımcı bir faaliyet olarak düşünülmüştür. Gazzâlî oyunun kalbi rahatlatacağını, ağırlık ve sıkıntıyı gidereceğini söyler. Ona göre gönül ağırlaştığı zaman körleşir ve tembelleşir. Gönlün yatıştırılarak huzura kavuşturulması ise yeniden harekete geçmesini sağlar. Meselâ haftanın her günü devamlı ders okumak insanı yorar ve bıktırır; fakat arada yapılacak bir tatil ona yeniden şevk verir. Devamlı ibadet de kişiyi tembelleştirir; bu durumda dinlenme insanın neşe ve azmini arttırır. Bu sebeple oyun ve eğlence ciddi çalışmaya da yardımcı olur. Gazzâlî eğlenceyi yorgunluk ve tembellik hastalığına karşı kalbin devası olarak görmektedir. Ne var ki bu eğlence ölçülü ve mubah olmalıdır. Hastalıkları tedavi eden ilâçların fazlası gibi oyun ve eğlencelerin fazlası da zararlıdır. Ona göre ölçüye uyularak yapılan eğlenceler asıl ibadetlerin ifası için bedene dinçlik, ruha şevk kazandıracağından nâfile ibadet hükmündedir (İhyâ, II, 366).

Eğlencede ölçüyü ayarlamanın zorluğu, ayrıca İslâm topraklarının genişlemesi karşısında İslâm kimliğini yabancı kültürlerin etkisinden koruma ihtiyacı gibi faktörler, bir kısım ulemânın bazı eğlence türlerine karşı sert bir tavır ortaya koymasına sebep olmuştur. Bu arada sahih olmayan bir kısım hadisleri ve konuyla ilgisi bulunmayan bazı âyetleri müzik ve eğlencenin haramlığına delil sayanlar da olmuştur. İbn Hazm, şarkının haram oluşuna delil gösterilen bütün rivayetlerin uydurma olduğunu belirtir (bk. Muhammed Gazâlî, s. 114). Kettânî'nin et-Terâtîbü'l-idâriyye'de verdiği bilgiye göre (II, 351-352) Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî mûsikiyi haram sayanların görüşlerini reddetmiş, bu husustaki rivayetlerin

sahih olmadığını ispatlamış, sahih hadislere dayanarak def, nefesli ve telli çalgılar çalmanın mubah olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî de naslardan ve genel ilkelerden hareketle mûsikinin helâl olduğunu, aksini gösteren delillerden bir kısmının uydurma olup bir kısmının da ârızî bir durum arzettiğini ortaya koymuştur. Gazzâlî, insanın aklının ve duyularından her birinin kendine has bir özelliği olduğunu ve bu özelliğine göre zevk aldığını belirtirken çağdaş psikolojinin tesbitleriyle paralellik göstermiştir. Buna göre gözün zevki güzel şeyleri görmek ise kulağın zevki de güzel şeyleri dinlemektir. Mûsikinin gönül üzerindeki etkisini önemle vurgulayan Gazzâlî, mûsikiden etkilenmemeyi ruhsal bir bozukluk ve bazılarının tabiatında bulunan bir kabalık olarak değerlendirir (İhyâ, II, 351; ayrıca bk. MÛSİKİ).

İbn Kuteybe, eğlenceye dair çelişkili gibi görünen hadisler konusundaki soruları cevaplarken Benî İsrâil'in dininde mevcut birtakım meşakkatlerin İslâm ümmetinden kaldırıldığını belirtir; bu arada eğlence isteğinin insanın tabiatında var olduğunu, tabiat ve huylara ise karşı gelinemeyeceğini söyler. Bu arada, "Allah'ın elçisinde sizin için güzel bir örnek vardır" (el-Ahzâb 33/21) meâlindeki âyeti hatırlatarak şöyle der: "Resûlullah müslümanlar da şakalaşsınlar diye şaka yapmış, dirkele oynayanlara, 'Oynayın ey Erfide oğulları! Yahudiler dininizde müsamaha olduğunu anlasınlar' (Müsned, VI, 116) demiştir". Resûlullah bununla nikâhı ilân için, ziyafetlerde de sevinci izhar için oynanan oyunları kastetmektedir. İbn Kuteybe, Hz. Peygamber ve ashabının şakaya ve eğlenceye izin verdiklerini söyler ve bu türden bir kısım toplantılara katıldıklarını gösteren bazı örnekleri zikreder (Tevîlü muhtelifi'l-hadîs, s. 181-184).

Resûl-i Ekrem, bayramlarda def çalıp İslâm ahlâkına aykırı olmayan bir kıyafetle şarkı söylenmesine izin vermiştir. Bir bayram günü Hz. Âişe'nin huzurunda def çalıp şarkı söylemek suretiyle eğlenen câriyeleri, "Resûlullah'ın evinde

şeytan nağmeleri ha!" diyerek azarlayan Hz. Ebû Bekir'e, "Her toplumun bir bayramı var, bu da bizim bayramımız" (Buhârî, "Îdeyn", 3) diyerek müdahale etmiştir. Bazı müslümanlar, Ebû Bekir'in sözündeki "şeytan nağmeleri" ifadesine bakarak mûsikiyi haram sayarken Hz. Peygamber'in iznini göz ardı etme gibi bir hataya düşmüşlerdir. İbn Mâce'nin naklettiğine

göre İyâz el-Eş‘arî Enbâr’da bayram şenlikleri yapılmadığını görünce, “Neden Resûlullah’ın huzurunda oynandığı gibi siz de oyunlar oynamıyorsunuz, şaşıyorum!” demiştir (İbn Mâce, “İkame”, 163).

Dindar bir devlet adamı olan Selâhaddîn-i Eyyûbî gölge oyunlarını seyretmeyi severdi. Selâhaddin, dönemin bazı âlimlerine böyle bir temsili seyrettirerek onlardan fetva almıştır (Alâeddin el-Gazzûlî, I, 78-79). Ebüssuûd Efendi de gölge oyununu sonuna kadar seyreden bir imamın görevden alınmasının gerekli olup olmadığı hususundaki bir soruya, “Eğer ibret için nazar edip ehl-i hâl fikriyle tefekkür ettiyse gerekli olmaz” diye cevap verir (Düzdağ, s. 200).

Gerek Hz. Peygamber’in zaman zaman bazı eğlenceleri seyretmesi, ashabını bayram ve düğün gibi özel günlerde eğlencelere teşvik etmesi, hatta düzenlenen eğlenceleri durdurmak isteyenlere engel olması, gerek daha sonraki dönemlerde birçok âlimin aynı yöndeki görüş ve fetvaları ve gerekse bütün İslâm tarihi boyunca müslüman toplumların kendi örflerine göre değişik şekillerde eğlenceler düzenlemesi, ilke olarak eğlencenin meşrû ve mubah olduğunu göstermektedir. Buna aykırı görüş ve fetvalar hem genel İslâmî yaklaşımla ve tarihî uygulama ile hem de psikolojik ve sosyal bir varlık olarak insan gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte diğer alanlarda olduğu gibi eğlencede de niyet, amaç ve davranış biçimi bakımından İslâm düşüncesi ve ahlâkının ölçü alınması ve din kurallarına uyulması gerektiğinde şüphe yoktur.

Eğlencenin meşruiyeti tartışılırken onun fert ve toplumların inanç ve kültürlerinin, kimliklerinin şekillenmesindeki rolü de dikkatten uzak tutulmamalıdır. Özellikle eğlendiren zümrelerin tarihin hiçbir döneminde görülmemiş biçimde önem kazandığı, milyonları etki alanına çektiği ve iletişim tekniğinin dünyayı küçülttüğü günümüzde eğlence dinî geleneklerin, millî benlik ve kültürün korunması açısından vazgeçilmez bir önem kazanmıştır. Modern araştırma ve tesbitler, insanların bedenî ve zihnî meşguliyetlerinin büyük bir artış gösterdiği çağımızda eğlenmeye her zamankinden daha çok ihtiyaç duyan fertlerin bu ihtiyaçlarını yabancı eğlencelerle karşılamaları halinde büyük ölçüde kendi toplumuna yabancılaşmaya, onun bir ferdi olmaktan çıkmaya, kendi millî, dinî ve kültürel duyarlılığını kaybetmeye, oyunlarını oynadığı, benimsediği grubun

veya kültürün insanı olmaya başladığını göstermektedir.

Sonuç olarak İslâmî âdâba ve genel ahlâk kurallarına uygun düşmesi, içki, kumar, fuhuş gibi dinin haram kıldığı şeylerden arınmış olması şartıyla oyun, mûsiki ve yarış türünden eğlencelerin meşrû sayılması gerektiği anlaşılmaktadır. Esasen çeşitli devirlerde farklı eğlence türlerinin geliştiği dikkate alınırsa eğlence kabilinden davranışların folklorik unsurlara, gelenek ve göreneklere bağlı tür ve şekillerinden ziyade bu davranışların ahlâkî ve dinî prensiplerle uyuşup uyuşmadığı, eğlendirmenin ötesinde tahripkâr gayeler taşıyıp taşımadığı önem kazanmaktadır. Bu sebeple İslâmî ölçülere göre müstehcen sayılabilecek, doğrudan ya da dolaylı olarak İslâm dinini, bu dinin itikad, ibadet, ahlâk esaslarını, düşünce ve hayat tarzını, üstün şahsiyetlerini, kurumlarını ve şiarlarını tahrif ve tezyife yönelecek her türlü eğlence gayri meşrûdur. Ayrıca İslâm dininin dokunulmaz saydığı ve genellikle ırz kavramıyla ifade edilen insanların mânevî şahsiyetlerini, namus, şeref ve diğer kişilik haklarını hedef alan eğlenceler de meşrû ve mubah sayılamaz. Nihayet eğlenceyi bir dinlenme ve rahatlama aracı olmanın ötesine taşırarak insanların din ve dünya hayatıyla ilgili faaliyetlerinde etkinlik ve verimliliklerini zaafa uğratan olumsuz bir âmil haline getirmek de İslâm dininin eğlenceyle ilgili müsamaha sınırını aşar.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "drkl", "lhv" md.leri; Müsned, IV, 146; VI, 116; Buhârî, "Edeb", 81, "Salât", 41, "Cihâd", 56, 57, 58, 81, "Îdeyn", 2, 3, 20; Müslim, "İmâre", 95, "Îdeyn", 16-20, "Şir", 10, "Fezâilü's-sahâbe, 81; İbn Mâce, "İkame", 163; Ebû Dâvûd, "Edeb", 8, 56; Tirmizî, "Cihâd", 11; Nesâî, "Hayl", 8; İmruülkays v.dğr., Yedi Askı: el-Muallakatü's-sebg (nşr. ve trc. Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 35; İbn Sa'd, et-Tabakat, VIII, 59, 61, 66; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef, XI, 5, 444; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 531; Şâbüştî, ed-Deyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 187-188; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, VI, 145-146; a.mlf., et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 25-26; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr.

Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, III, 22-23; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 181-184; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd, Beyrut 1983, VII, 4-82; Mes‘ûdî, Mürûcü'z-zeheb, Kum 1984, IV, 131-137; Serahsî, el-Mebsût, XXX, 128-129; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 137; Zevzenî, Şerhu'l-Muʿallakat, Beyrut 1853, s. 57, 189; Râgıb el-İsfahânî, Muhâdarâtü'l-üdebâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), I, 715-728; Hatîb et-Tebrîzî, Şerhu'l-Kasâʾidi'l-aşr, Beyrut 1985, s. 76-77, 287; Gazzâlî, İhyâ, Kahire 1387/1967, II, 342-390; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 114; a.mlf., Üsdü'l-gabe (Bennâ), III, 488; Huzâî, Tahrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 772-785; Alâeddin el-Gazzûlî, Metâliʿu'l-büdûr, Kahire 1299-1300, I, 78-79; İbn Hacer, el-İsâbe, III, 311; IV, 226, 274, 386; Süyûtî, Târîhu'l-hulefâ, s. 165, 386; Muttakı el-Hindî, Kenzü'l-ummâl, XV, 211; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 625 vd.; III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (nşr. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 7-9, 18-24, 76-98, 113-127, 132-141, 154-156, 247-250, 384-386; a.e. (nşr. Tahsin Öz), TV, III/13 (1944), s. 26-35; III/14 (1944), s. 102-116; III/15 (1949), s. 183-199; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye, V, 236-240; Selim Nüzhet, Türk Temaşası, İstanbul 1930, s. 44-98; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4992; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, II, 245-252; a.mlf., "Ortazaman Türk-İslâm Dünyasında Yaşanan Hayata Dair" (trc. Cemal Köprülü), Ülkü, XIII/77, Ankara 1939, s. 433-444; Sââtî, el-Fethu'r-Rabbânî, XVII, 227; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 114; Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ', İstanbul 1976, s. 11-165; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü (Ankara 1977), İstanbul 1984, s. 275-276; M. M. Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 243-292; Metin And, Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, Ankara 1982, s. 1-256; a.mlf., "III. Selim Çağının Seyirlik Oyunları", TFA, VI (1959), s. 2407-2408; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 200-203; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 276-277; IV, 397-408; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, IV, 404-405; Sabri Akdeniz, Kültür Sömürgeciliği, İstanbul 1988, s. 65-66; İsmail Yiğit, Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 364; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 316-318, 341-357; Muhibbe Darga, Hitit Sanatı, İstanbul 1992, s. 341; Muhammed Gazâlî, Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet (trc. Ali Özek), İstanbul 1992, s. 97-135; Akif Köten, "Asr-ı Saadette Eğlence ve

Düğün”, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm, İstanbul 1994, IV, 487-509; Erol Güngör, “Eğlencenin Sosyal ve Psikolojik Yönü”, Türk Edebiyatı, sy. 94, İstanbul 1981, s. 14-15; E. Beurlier, “Jeu”, DB, III, 1524-1525.

Nebi Bozkurt

EĞRİ

1596-1687 yılları arasında Osmanlı eyalet merkezi olan bugün Macaristan'ın Heves iline bağlı şehir.

Macarca Eger, Latince Agria, Almanca Erlau adlarıyla tanınan ve bazı Osmanlı kaynaklarında Macarca söylenişine benzer şekilde Eğre (اكره) olarak da geçen şehir, Eger çayının iki yakasında ovalık ve tepelik bölgelerin birleştiği yerde, Macarlar'ın bugünkü ülkelerine gelişlerinden sonra kuruldu. 1009 yılına doğru piskoposluk merkezi haline geldiyse de 1241-1242 yıllarındaki Moğol istilâsı gelişmesini önemli ölçüde aksattı; nüfusunun bir kısmı katledildiği gibi şehir de tahribata uğradı. Kral IV. Béla tarafından 1261'de ihya edilen ve kalesinin inşaatı başlatılan Eger, daha sonra Hus'un mezhebine bağlı olanlar tarafından 1442'de tekrar tahrip edildi. Kral Mátyás zamanında (1458-1490) yeniden toparlandı, piskopos için yeni bir saray yaptırıldı. Kalesi bu dönemde yüksek fakat pek kalın olmayan duvarlarla çevriliydi ve içinde 300-350 kadar asker vardı.

Mohaç Meydan Muharebesi'nden (1526) sonra kale birkaç defa el değiştirdiyse de 1542'ye kadar bazı eklentiler hariç önemli ölçüde tahkim edilmedi. Habsburg taraftarı olan Péter Perényi'nin eline geçtiğinde, Buda'nın (Budin) Osmanlı idaresine girmesinden sonra maden kaynakları bakımından zengin kuzey bölgelerinin en önemli muhafaza yeri olarak kalan Eger Kalesi'ne Tamás Varkoch adlı bir asker tayin edildi ve geniş kapsamlı tahkim çalışmalarına başlandı. Perényi Viyana'da hapse atıldığı zaman bile kale kumandanı, Alessandro da Vedano adlı bir İtalyan'ın planlarına göre tahkimatı ve tamiri sürdürdü.

1548'de Perényi'nin ölümünden az sonra kale doğrudan Kral Ferdinand'ın kontrolü altına alındı. Kumandanlığına Kuzey Macaristan'ın başta gelen asilzadelerinden István Dobó, yardımcılığına ise daha sonra Osmanlı Devleti'ne gönderilen bir elçilik heyetine katılacak olan Ferenc Zay, az sonra da István Mekcsey getirildi. Ayrıca piskoposluk gelirlerinin büyük bir kısmı muhafaza işlerine ayrıldı. Dobó gelirini yıldan yıla arttırmışsa da bütün masrafları karşılayamadığı için hazineden önemli meblağlar da tahsis

edildi. Bununla birlikte kalede hizmet görenlerin sayısı bu yıllarda 400'ü pek aşmamıştır. Ancak muhtemel bir Osmanlı saldırısına karşı bazı yeni inşaatlar gerçekleştirildi ve savaş malzemelerinin miktarı arttırıldı.

Eğri'ye yönelik ilk ciddi Osmanlı hücumu 1552 yılında meydana geldi. İkinci vezir Ahmed Paşa ve Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'nın Budin beylerbeyiliğinin yerli askerleriyle birleşen kuvvetleri önce Temesvár'ı (Tımışvar), sonra da Szolnok (Solnık) şehrini alarak 9-11 Eylül'de Budin Beylerbeyi Hadım Ali Paşa'nın teşvikiyle Eğri üzerine yürüdü. Kaledeki muhafızların sayısı 1800 civarında idi. Muzafferiyete alışmış Osmanlı kumandanları kaleyi kısa zamanda fethedebileceklerini sanırken kuşatma gittikçe uzadı. Yaklaşık kırk gün süren kuşatma, çoğunluğu Macar olan müdafilerin mânevî birliği, disiplini ve canla başla karşı koymaları üzerine kaldırıldı ve Osmanlı kuvvetleri geri çekildi. Osmanlı kuvvetlerinin başarısızlığında, başta Dobó, Mekcsey ve Gergely Bornemissza olmak üzere Macar kale kumandanlarının büyük rolü olmuştur. Zamanla efsaneleştirilen bu Macar zaferiyle ilgili olarak şehirdeki kadınların kahramanlığı sık sık dile getirildiyse de bunların sayısı oldukça azdı. Özellikle bu kuşatmayı konu alan Géza Gárdonyi'nin, arşiv kaynaklarını da kullanarak romantik ve duygusal vatanperverlik örneği verdiği Eger Yıldızları adlı romanı, her okulda okunması zorunlu olduğu için yetişen nesillerin Türkler'le ilgili menfi düşüncelerinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Öte yandan Osmanlı kaynakları, zaptı güç ve müstahkem olan kalenin kuşatma altına alınması gerekmediği halde Osmanlı kuvvetlerini bu zor işe Budin Beylerbeyi Hadım Ali Paşa'nın sürüklediğini kaydederler. Peçuylu İbrâhim de bu muhasarayı, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin üç başarısız teşebbüsü arasında zikreder (Târih, I, 295-296).

1552-1596 arasında Eğri sınır boylarındaki önemini korudu ve kale surlarının sağlamlaştırılma çalışmaları sürdürüldü. Fakat Ottavio Baldigara'nın geniş kapsamlı tahkim planları tamamıyla yerine getirilmediği gibi muhafızlarının bir kısmı yabancılarla değiştirildi. Bu dönemde karşılıklı saldırılar, irili ufaklı çarpışmalar birbirini takip etti ve iki taraf aradaki barışın ihlâlinde birbirlerini suçladı. Hem Osmanlılar'ın hem de Habsburglar'a tâbi Macarlar'ın esas gayesi ise vergilendirilebilen bölgeleri genişletmek, bunun yanı sıra da ganimet ve esir elde etmekti.

Osmanlılar'la Habsburglar arasında 1593'te başlayan "on beş yıl savaşları" veya "uzun harp dönemi" Eğri'nin tarihi bakımından bir dönüm noktası oldu. 1596 yılında III. Mehmed ordunun başında Macar topraklarına doğru sefere çıktığında bu seferin ana hedefini Eğri teşkil etti. Bu sırada kalenin kumandanı Pál Nyáry adlı bir Macar asilzadesiydi; yardımcılığına ise Claudio Cogonara adlı bir İtalyan askerî mühendis tayin edildi. Muhafızların sayısı 3400 civarındaydı; ayrıca Osmanlılar'ın kuşatmada kullandıkları 170 topa karşılık kalede yedi top bulunuyordu. Üç hafta süren mücadele, kısmen Osmanlı kuvvetlerinin sayı ve silâh üstünlüğü, kısmen de Türk lağımcılarının bir burcu havaya uçurmaları sonucunda kale muhafızlarının teslim olması ile neticelendi (12 Ekim 1596). Kaledeki askerlerden Macarlar serbest bırakıldı, Vallonlar esir alındı, Alman maaşlı askerleri ise daha önce Hatvan'da yaptıkları vahşetin karşılığını gördüler. Az sonra Viyana'da kale kumandanı Nyáry'ye karşı bir dava açıldıysa da bu bir sonuç vermedi. Çünkü kalede daha fazla direnmenin bir faydası olmayacağını Habsburglar da anlamışlardı.

Bu yıllarda idarî ve askerî açıdan Macar topraklarında uygulanmakta olan yeni sistem, yani Sigetvar (Szigetvár), Yanık (Gyór) ve Papa (Pápa) gibi hemen hemen her önemli yerde bir eyalet kurma anlayışı Eğri'de de uygulandı ve burası bir beylerbeyilik haline getirildi. Diğerleri birkaç yıl zarfında çeşitli sebeplerle kaldırıldığı halde Eğri eyaleti 1687'ye kadar devam etti. Buraya tayin edilen ilk beylerbeyi, daha önce Budin ve Tımışvar'da bulunan Sofu Sinan Paşa idi. Bu görevi iki yıl süren Sinan Paşa, 1604-1605 arasında tekrar Eğri'ye gönderildi; böylece 1598'den 1604'e kadar görevde kalan Bektaş Paşa ile bu yeni

eyaletin kurucusu oldu. Osmanlı hâkimiyeti altında eyaletin idarî taksimatında ne gibi değişikliklerin meydana geldiği tam olarak bilinmemektedir. 1632-1641 yılları arasında tutulan bir deftere göre eyalet Segedin (Szeged), Szolnok, Hatvan ve Filek (Fülek) sancaklarından oluşmaktaydı. 1660'ta ise "Eğre" başlığı altında sadece Segedin (Baçka), Solnık ve Hatvan livâları zikredilir (BA, KK, nr. 434, vr. 4b). Aynı zamanda Novigrad (Nógrád) sancağının belirli bir süre için buraya bağlı olduğu Kasım 1605 tarihli bir hükümden anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 77, s. 79, hk. 267).

Osmanlı hâkimiyetinin sürdüğü doksan bir yıl boyunca Eğri'de en az elli sekiz altmış beylerbeyi görev yapmıştır. Bunların faaliyeti hakkında bilgiler oldukça kısıtlıdır. Jászberény ve Rimaszombat (bugün Slovakya'da Rimavská Sobota) şehirlerinin XVII. yüzyıla ait belgelerine göre beylerbeyiler vergilendirmedeki problemler, reâyâ şikâyetlerinin çözümü vb. meselelerle uğraşmışlar, ayrıca István Bocskai'ya yardım etmekle görevlendirilmişler ve ilk Uyvar (Uàjvár) seferine (1605) kumandan tayin edilmişlerdi.

Doğrudan Eğri şehrinin durumuyla ilgili bilgiler ise daha da az olup nüfusu tam olarak bilinmemektedir. Osmanlı idaresi öncesinde, 1548 yılından kalma bir vergi defterine göre sadece yirmi beş kişi hububat vergisi ödemekteydi. Bir yıl sonra yazılan başka bir kaynağa göre şehrin dört mahallesinde kırk bir "kapı" (hâne, çift) vardı; ayrıca otuz üç fakir (tam kapıdan daha küçük toprak parçasına sahip olanlar), altı terkedilen ve dört yeniden kullanılmaya başlanan birim (çift/arsa, toprak) tesbit edildi. Aynı yılda hazırlanan ve ötekilerden daha tam görünen bir listede 232 aile reisiyle bunların verdikleri hububat ve üzüm vergileri yer alır. 1577 yılında ise 275 vergi mükellefi bulunuyordu. Böylesine önemli bir dinî merkezde kaç papaz, rahip, asilzade (1577'de şehrin dört mahallesinde 123 aile) ve başka muaf kişinin bulunduğunu tesbit edip nisbetini belirlemek oldukça güçtür. Normal zamanlarda kale muhafızı askerlerin sayısı 400 civarında olup bu rakam 1583'e kadar 1000'e ulaştı. Bütün bu bilgilere göre XVI. yüzyılın ortalarında burada 3000 ile 4000 kişinin yaşadığı tahmin edilebilir. Osmanlı döneminde bunlardan ne kadarının yerinde kaldığını ve kaç müslümanın buraya geldiğini tesbit etmek daha da zordur. Eğri'ye sevkedilen askerlerin sayısı hakkında da bilgi yoktur. Sadece 1705 yılında Tımışvar Kalesi'nde, daha önce Eğri'de hizmette bulunan ve o sıralarda isyan eden 1500 yeniçerinin yer aldığı bilinmekteyse de bu yüksek rakam büyük ihtimalle ancak savaşlar sırasında yani 1680'li yıllar için geçerlidir. Verdiği rakamlar genellikle tahminî veya mübalağalı olan Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde 1664'te aynı miktar yeniçeriden bahsedilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca eyalette dokuz zaîm ve 357 timarlı sipahinin bulunduğunu gerçeğe uygun şekilde belirten Evliya Çelebi'nin hisar eri olarak kaydettiği 12.000 kişi, şehirdeki ev, cami, zâviye, çeşme, dükkân, medrese ve sıbyan mektebi için belirttiği sayılarla birlikte mübalağalı olmalıdır. Nitekim şehrin

geri alınmasından sonra hazırlanan ev listelerinde 412, 518 ve 810 gibi rakamlara rastlanması, XVII. yüzyılda şehirde 5-6000 kişilik bir nüfusun bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca burada belirtilen binaların büyük çoğunluğu da bir veya iki odalıktı. Ancak 1664'te şehri gören Evliya Çelebi'nin kale ve varoşu hakkında uzun uzadıya bilgi vermesi, bu dönemde şehrin fizikî kapasitesinin yeniden tahlilini gerektirmektedir. Bu seyyaha göre kaledekilerden başka (Alem-i Şerif Camii ve Paşa Camii) varoş kısmında kiliseden çevrilmiş Sultan Mehmed (Fethiye), Çarşı, Sâlih Efendi, Benli Ahmed Ağa, Memi Ağa, Alaybeyi, Yeni Zaîm, Kasım Paşa adlarını taşıyan camiler de bulunmakta ve şehrin müslüman halkı Macarca ve "Nemçece" (Almanca) konuşabilen Boşnaklar'dan oluşmaktaydı (Seyahatnâme, VII, 160-176).

Şehrin coğrafî konumu bağcılık için son derece elverişli olup gayri müslim halkın büyük kısmı geçimini şarapçılıktan sağlıyordu. Hatta Osmanlı idaresi öncesi 1577'de vergi mükellefi olarak kaydedilenlerin % 90'ı sadece bağcılıkla uğraşıyordu. Bu alanda Osmanlı döneminde pek fazla değişiklik meydana gelmedi. Aynı zamanda Osmanlı devrinde gerek mahallî pazarların gerekse transit ticaretin önemli ölçülere ulaştığına dair bazı ipuçları da vardır. Nitekim şehirde zengin bir müslüman tabakasının mevcut olduğu, yakın şehir ve kasabalarla yaptıkları ticaret ve kredi işlemlerinden anlaşılmaktadır.

Eğri, 1683 Viyana bozgunundan sonraki mücadeleler sırasında Osmanlı idaresinden çıktı. 1687 ortalarında Giovanni Doria kumandasındaki müttefik Avrupalı güçler tarafından şehir kuşatıldı. Son vali Rüstem Paşa'nın askerleri dört ay mukavemet ettiler; fakat bütün yollar kapalı olduğundan kaleye erzak giremediği ve yardımcı kuvvet gelmediği için 14 Aralık 1687 tarihinde kale müdafileri teslim oldu ve birkaç gün sonra ayrılmak isteyenler Varat'a (Nagyvárad) doğru yola çıktılar. Eğri'de kalmayı tercih edenler, General Caraffa'nın özel teşebbüsü ve gayreti sonucunda imzalanan ikinci teslim antlaşmasına göre başka yerlerdeki uygulamalara aykırı olarak burada kalabildiler. Bunların çoğu zamanla Hıristiyanlığı kabul edip Macarlaştı. Nitekim Silâhdar Mehmed Ağa'nın kaydına göre şehir halkının 1500 kadarı Varat'a gitmek üzere yola çıkmış, mevsimin kış olması sebebiyle yürüyemeyecek durumda olanlar civar köy ve palankalara sığınıp bazıları esirliği, bazıları da Hıristiyanlığı kabul etmiş,

şehirden ayrılmak istemeyen kul kethüdâsı alay beyi, iki imam ve bir kısım halk din değiştirmişti (Târih, I, 315-316). XVIII. yüzyılın ilk yıllarında bu şekilde şehirde 400'e yakın kişinin yaşadığı bilinmektedir; bunların bir kısmı başka yerlerden gelmiş ve yeni hıristiyan olmuştu. Daha sonra bazıları Osmanlı topraklarına döndü, bir kısmı ise eski Türk adlarını Macar soyadı yaparak bugüne kadar muhafaza ettiler.

1687 yılında Habsburglar şehri aldıktan sonra sadece cami olarak biri harap on mâbed tesbit etmişlerdi. Bugün ise Eger şehrinde Osmanlı dönemini hatırlatan en belirgin yapı, üst kısmı XIX. yüzyıldaki tamirat sırasında ilâve edilen, vaktiyle Kethüdâ Camii yanında duran zarif minaredir. Ayrıca Vâlide Sultan Hamamı'nın bazı kalıntıları da meydana çıkarılmıştır. Kalede ise "Barbakan" diye adlandırılan bir burcun duvarları korunmuştur.

XVIII. yüzyıldan bu yana hızla gelişip değişen, fakat son yirmi yılda nüfus bakımından durgunluk gösteren Eger 1990'da 62.000 kişilik bir nüfusa sahipti. Şehir, Heves ilinin ve Macaristan'ın üç başpiskoposluğundan birinin merkezidir. Ziraata dayalı bir ekonomi ve özellikle şarapçılık önemini korumaktadır. Kalesi, barok stildeki binaları ile turistik bir şehir durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 77, s. 79, hk. 267; BA, KK, nr. 434, vr. 4b; Celalzâde, Tabakatü'l-memâlik, vr. 423b-424b; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 643-644, ayrıca bk. İndeks; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 295-296; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 160-176; Silâhdar, Târih, I, 315-316; S. Tinódi, "Eger viadaljáról való Znek-Egri históriájának summája", Cronica, Kolozsvár 1554, s. N2Y2; V. Pataki, Az Egri vár Zlete, Eger 1934; a.mlf., "Az Egri vár története", Az Egri Muàzeum Évkönyve, III (1962), s. 24-36; IV (1963), s. 15-22; V (1964), s. 9-13; VI (1965), s. 9-14; L. Ruàzsás, Az Egri vár gazdálkodása a XVI. században, Budapest 1939; I. Sugár, Az Egri vár Zs viadala, Budapest 1972; a.mlf., Heves megye Zs Eger visszafoglalása a töröktöl, Eger 1987; a.mlf., "A Mohamedán vallásról katolikusra tért volt

török alattvalók Egerben”, Az Egri Muàzeum Évkönyve, XVI-XVII (1980), s. 183-216; a.mlf., “Az Egri vár hadinépe 1552 öszén Agria”, a.e., XVIII (1981), s. 47-64; J. Nagy, Eger története, Budapest 1978; K. Hegyi, Jászberény török levelei (Szolnok megyei levàltári füzetek 11), Szolnok 1988, s. 7-177; J. Blaskovics, Rimaszombat Zs vidéke a török hódoltság korában, Budapest 1989; F. Balássy, “Az Egri vár 1687-diki feladásának alkupontjai Zs a Törökök maradékai Egerben”, Értekezések a történelmi tudományok köréból, IV, Budapest 1875; G. Gömöry, “Eger ostroma 1552-ben”, Hadtörténelmi Közlemények, III, Budapest 1890, s. 613-635; L. Kropt, “Egervára eleste Zs a keresztesi csata 1596-ban”, Századok, XXIX, Budapest 1895, s. 397-421, 591-618; G. Fehérvári, “Az Egri fetihnáme az İsztambuli Topkapi Szeráj Muàzeumban”, Az Egri Muàzeum Ékönyve, VI (1965), s. 166-176; M. Tayyib Gökbilgin, “Eğri”, İA, IV, 196-198; V. J. Parry, “Eğri”, EI^{2} (İng.), II, 689-691.

Geza David

EĞRİBOZ

Yunanistan’ın doğusunda eski bir Osmanlı sancağı ve bu sancağın merkezi olan şehir.

Bugün Khalkis adını taşımakta olup Yunan anakarasının doğusunda, kıyıya paralel olarak uzanan Eğriboz (Évvoia) adasında Éuboea ilinin merkezidir. Anakara ile ada arasında bulunan Euripos (Évrípos) adlı boğazın en dar yerinde kurulmuştur. Şehrin bulunduğu noktada ada anakaraya oldukça yaklaşır. Boğazdaki gelgit akıntıları sürekli yön değiştirerek eşine az rastlanır bir tabiat olayı meydana getirir. Tarih boyunca burayı anakaraya bağlayan birçok köprü yapılarak irtibat sağlanmıştır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde (1470-1831) önemli bir deniz üssü olan şehir, Teselya’nın güneyinde kalan bölgenin kalabalık müslüman nüfusa, birçok dinî binaya sahip önde gelen İslâmî ve idarî bir merkezi olarak dikkati çeker.

Euboia adasındaki bir yarımadanın üzerinde bulunan şehrin kuruluşu Bizans devrinin ilk yıllarına rastlar. O dönemde Euripos Boğazı kıyısında, eski Khalkis şehrinin batısında küçük müstahkem bir yerleşim merkezi olarak kuruldu. Buraya Grekçe Egripos denildi; bu ad Venedik hâkimiyeti sırasında Negroponte’ye, Osmanlı idaresi sırasında da aslına uygun bir şekilde Eğriboz’a çevrildi. XVI. yüzyıl başlarında burayı gören Pîrî Reis adanın ve şehrin adını Iğribos (اغربوس) olarak kaydeder (Kitâb-ı Bahriye, I, 271). Fetihten hemen sonrasına ait tahrir defteriyle XV. yüzyıl Osmanlı kaynaklarından Umur Bey’in gazâlarını anlatan Enverî, Âşıkpaşazâde ve Neşrî gibi tarihçilerin eserlerinde bu ad Ağriboz, Ağribos (اغربوز، اغربوس) şeklinde yazılıdır. Daha sonraki Osmanlı kaynakları ve resmî belgelerinde Ağriboz (اغريبوز) imlâsı yerleşmiştir. Şehrin adının burayı kuran Ayagriboz’dan (اياغريبوز) geldiğini belirten Evliya Çelebi, halkın burayı Eğriboz (اكريبوز) şeklinde andığını, ancak resmî kayıtlarda Ağriboz (اغريبوز) olarak geçtiğini belirtir (Seyahatnâme, VIII, 236). Antik dönemde oldukça gelişmiş bir şehir olan ve Aristo’nun öldüğü yer olarak bilinen Khalkis şehri ise bu Bizans-Venedik şehrinin doğusunda bulunmaktadır.

Eğriboz, Bizans İmparatorluğu’nun 1204’te bölünmesinden sonra

Venedikliler'in kontrolü altına girdi. Venedikliler 1304'te burayı müstahkem hale getirdiler ve 1470'e kadar Ege'deki en gelişmiş deniz üssü olarak kullandılar. Venedikliler zamanında 1800 m. uzunluğunda surlarla çevrilen Eğriboz 10 hektarlık bir sahayı içine alıyordu. Dar sokakları ve 1200-1500 kadar yüksekçe evleri bulunmakta olup nüfusu yaklaşık 5-6000 civarındaydı. Bu haliyle Selânik'in güneyindeki en büyük şehir özelliği taşımaktaydı. Türkler'in Eğriboz'a ilk gelişleri, Aydınoğlu Umur Bey'in 1333'teki akınları sırasında gerçekleşti. Umur Bey'in buraya yönelik akınları daha sonra da devam etti (Enverî, s. 69, 87, 111). 1415-1417 yıllarında Venedikliler savaşlarda ele geçirdikleri Türk esirleri de kullanarak şehir surlarını geniş ve derin bir hendekle çevirip tahkim ettiler.

1458'de Mora seferi dönüşünde Fâtih Sultan Mehmed Venedikliler'in misafiri olarak Eğriboz'a geldi. Mora'nın Osmanlı topraklarına dahil edilmesinden sonra kara ve deniz ulaşımını tehdit eder bir özellik kazanan Eğriboz'un önemi arttı. 1463 ile 1479 yılları arasında devam eden Osmanlı-Venedik savaşı sırasında Fâtih bizzat başında bulunduğu büyük bir orduyla şehri kuşattı (1470), kaptanlığını Mahmud Paşa'nın yaptığı deniz gücü de bu kuşatmaya destek verdi. Şehir uzun bir muhasaradan ve şiddetli sokak çatışmalarından sonra ele geçirildi. Savaş esnasında ve sonrasında 5000 kişinin öldürüldüğü ve 2500 kişinin de İstanbul'a sürülerek yerleştirildiği belirtilir. Âşıkpaşazâde, Neşrî, Dursun Bey ve Kemalpaşazâde gibi Osmanlı müelliflerinin eserlerinde şiddetli çatışmalardan, garnizonun yok edilişinden, kiliselerin camiye çevrilişinden ve hayatta kalan sivillerin (İbn Kemal'e göre 15.000, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 291) sürgüne gönderilişinden bahsedilir. Âşıkpaşazâde bu bilgilere, gönüllü olarak Eğriboz'a gelen müslümanların boşalan hıristiyan evlerine yerleştiklerini de ekler (Târih, s. 172). Osmanlılar'ın ele geçirdiği esirlerden biri olan Gian-Maria Angiolello İstanbul'a sürülenlerin karşılaştıkları güçlükleri kaydetmiştir.

Osmanlı idaresinin ilk yıllarında şehir sadece askerî öneme sahipti. Fâtih Sultan Mehmed'in emriyle St. Mary Kilisesi buradaki askerlerin ibadetine ayrılarak camiye çevrildi, yakınına da bir hamam yaptırıldı. Caminin harcamalarına bu hamamın ve ayrıca altmış iki dükkânın kira gelirleri vakfedildi. Camiye çevrilen kilise, muhtemelen İmparator Justinyen tarafından VI. yüzyılda yaptırılmıştı ve 1204'e kadar Ortodoks kilisesi, bu

tarihten 1479'a kadar da Katolik katedrali olarak kullanılmıştı.

Eğriboz'da yapılan 1474 tarihli ilk Osmanlı tahririne göre şehirde otuz iki müslüman ve altı hıristiyan evi vardı ve bunların tamamı vergiden muaf olan esnaftı (Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet yazmaları,

nr. 0.73; Evangelia Balta tarafından yayımlanmıştır [Athens 1989]). Şehirde 350 kadar da kale muhafızı bulunuyordu. Bu rakamlara göre şehrin nüfusu en çok 1500 civarındaydı. Ayrıca defterdeki kayıtlardan Eğriboz'un müslüman nüfusunun Yenişehir, Serez, Üsküp, Karaman ve Bergama gibi yerlerden geldiği anlaşılmaktadır. Fetihten az sonra Tırhala sancağının güney kısımları Eğriboz adasına bağlanarak Eğriboz sancağı kurulmuştu. 1506'da şehrin nüfusunda artış oldu; müslüman hâne sayısı 287'ye, hıristiyan hâne sayısı 127'ye yükseldi. Hıristiyanlar şehri çevreleyen surun dışında yaşamakta ve kiliseleri de burada bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 35; önemli bir kısmı Sofya'da bulunan bu tahrir defteri Evangelia Balta tarafından yayımlanmıştır [Athens 1992]).

1506 tarihli Tahrir Defteri Eğriboz'da İslâmî hayatın bir hayli geliştiğini göstermektedir. Şehirde müslümanların oturduğu sekiz mahalle (Câmi-i Atîk, Câmi-i Dâvûd Bey, Çavuş, Dizdar, Koçi Bey, Debbâğ Ahmed, Kethüdâ Mûsâ, Mescidi Topçu Hızır), Fâtih Sultan Mehmed ve Dâvud Bey camileri ve hamamlarının yanı sıra beşi dizdar, kethüdâ, topçubaşı gibi askerî zümre mensupları, biri de bir esnaf (Debbâğ Ahmed) tarafından yaptırılan altı mescid vardı. İkinci camii yaptıran Dâvud Bey, büyük ihtimalle Evrenosoğulları'na mensup Umur Bey'in oğludur. Dâvud Bey 1506'da hayattaydı ve Teselya'ya bağlı Alasonya'da bir zâviyesi bulunuyordu. Umur Bey de Teselya'ya bağlı Fenar'da bir cami yaptırmıştı. Umur Bey'in babası Barak Bey, 1388-1389'da babası Gazi Evrenos Bey tarafından fethedilen Yenişehir'de (Larissa) ilk İslâmî binaların bânisi idi. Evrenosoğulları, Eğriboz sancağına bağlı Badracık ve İzdin'de de (Lamia) önemli vakıflara sahiptiler.

Eğriboz hıristiyanları ise papazlarının adıyla bilinen beş mahallede oturuyorlardı. 1506 tarihli Tahrir Defteri'nde kırk iki müslüman meslek erbabının adı geçmektedir. Bunların on ikisi debbâğ, yedisi kasap, dördü

papuççu, dördü kunduracı, ikisi tüccar, ikisi kuyumcu, biri marangoz, biri taş kesiciydi. Bu arada dört Halvetî dervişi de kaydedilmişti. Ayrıca bu son tarihte küçük bir yahudi topluluğu da (27 hâne) buraya yerleşmişti. 1539-1540 tarihli Tahrir Defteri, bazı yeni mescidlerin yanı sıra iki yeni medrese ve iki zâviyeden de bahsetmektedir. Kasabanın doğu ucunda yer alan Velî Baba Zâviyesi 1506'da mevcuttu; burası 1470 kuşatmasına katılan dervişlerden biri tarafından yapılmış olmalıdır. 1540 tarihli Tahrir Defteri adlarını vererek beş kiliseden bahsetmektedir. XVII. yüzyılın başlarına kadar Eğriboz küçük bir kasaba olarak kaldı.

Tabloda yer alan rakamlara göre, nüfusun XVI. yüzyıl başlarından ikinci yarısının son çeyreğine kadar 4000-4300 dolayında seyretmesi içme suyunun yetersizliği sebebine dayanır. Eğriboz sık sık kaptanpaşaların ikametgâhı olarak kullanıldığından bunlardan biri olan Kayserili Halil Paşa 1033'te (1623-24) 25 km. uzaktan içme suyu getirdi. Şehrin güneyindeki dağlarda bulunan Ano Kambia köyünden getirilen bu su birçok çeşmeye dağıtıldı. Evliya Çelebi bu çeşmeleri tarif etmektedir. Kalede Emîrzâde Camii'nin önünde bulunan alandaki çeşmenin Arapça kitâbesi günümüze kadar ulaşmıştır. Halil Paşa'nın inşa ettirdiği su kanallarının kalıntılarına bugün de rastlanmakta olup bunların tanıtımı Bakhuizen tarafından yapılmıştır. Bazı kaynaklarda su kanallarının Venedikliler tarafından yapıldığı yazılmaktaysa da Venedik kaynaklarında bu hususta bilgi yoktur. İçme suyunun getirilişinden sonra Eğriboz hızlı bir gelişmeye sahne oldu. Hem Evliya Çelebi (1668) hem de Spon ve Wheler (1676) Eğriboz'da yaklaşık 15.000 kişinin yaşadığını yazmaktadırlar.

Osmanlılar en az üç defa Eğriboz surlarını tamir ve tahkim ettiler. 1470'te meydana gelen tahribatın giderilmesi dışında ilk ciddi tamir Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle, Haçlı donanmasının 1535-1536'da denizden gerçekleştirdiği saldırıdan hemen sonra 943'te (1536-37) yapılmış olmalıdır. Özellikle Eğriboz'daki kale ve burayı anakaraya bağlayan köprü sağlamlaştırılmaya çalışılmış, kaledeki top sayısı ve topçular iki katına çıkarılmıştır. Söz konusu saldırı sebebiyle adanın güney ucunda bulunan Kızılhisar (Castel Rosso-Karystos) nahiyesi köylerindeki hıristiyanlar avârız, cizye ve devşirme yükümlülüklerinden muaf tutulmuş ve düşman saldırılarına karşı Kızılhisar'daki küçük müslüman askerî garnizonuna yardımcı olmaları istenmişti.

İkinci önemli tahkimat, Girit Savaşı sırasında Şevval 1067'de (Temmuz 1657) Kenan Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tamirata ait olup şimdi mevcut bulunmayan kitâbeyi Evliya Çelebi kaydetmiştir. Bu defa kalenin kara tarafına geniş ve derin iki hendek kazılmıştır. Hendeklerin kalıntıları şehir merkezinde sonradan yapılan arkeolojik kazılarla ortaya çıkmıştır. Hendekler İngiliz bahriyesinin 1861 tarihli haritasında da görülmektedir.

Üçüncü önemli tahkim faaliyeti ise 1687-1688 kışında Mora kaybedildikten sonra ve Venedikliler'in Atina'yı muhasara altına almaları esnasında gerçekleştirildi. Varoş kısmının etrafında çok kısa bir süre içerisinde toprak ve ağaçtan duvarlar yapıldı. Aynı zamanda anakara üzerinde bulunan ve şehrin karşı yakasında yer alan Karababa tepesinde iki çokgen tabyalı bir istihkâm yapılıp buraya kırk top ve kuvvetli bir muhafız grubu yerleştirildi. 15.000 kişilik Venedik ordusu gelmeden kısa bir süre önce bütün bu hazırlıklar tamamlanmıştı. Osmanlılar'ın savunma yapacak 6000 askeri vardı. Üç aydan fazla devam eden kuşatma sonrasında Venedikliler ağır kayıplar vererek geri çekildiler. Kuşatmanın ardından duvarların önemli bir kısmı yeniden yapıldı.

Eğriboz'u gören Evliya Çelebi, burası ve günümüzde hemen hepsi yok edilmiş olan İslâmî yapılar hakkında çok değerli bilgiler verir. Kale ve istihkâmları, köprüleri etraflı bir şekilde anlatan Evliya Çelebi şehirde on bir müslüman mahallesi, on bir cami olduğunu yazarak Fâtih Sultan Mehmed'in kiliseden camiye çevirdiği yapının yanı sıra Dâvud Bey, Emîrzâde, Filzâde ve Karlızâde camilerinden de bahseder. Ayrıca altı mescid bulunduğunu belirtir ve bunlardan Osman Ağa Mescidi, Turhan Bey Zâviyesi Mescidi, Hasan Baba Mescidi, Küçük İlyas Mescidi, Mûsâ Ağa Mescidi'nin adlarını verir. Mescidler 1506 tarihli Tahrir Defteri'nde bahsedilenlerin aynıdır. Evliya Çelebi ayrıca, yukarı kapı semtinde beş hıristiyan mahallesi ve bunlara ait beş kilise ile bir yahudi mahallesinin bulunduğunu yazarsa da kaledeki medrese ve tekkelerin adlarını vermez. Onun

ifadelerinden, "taşra varoş" olarak zikrettiği sur dışında kalan bölümün de hayli gelişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Buranın, beylerbeyilerin saraylarının da yer aldığı 2000 evden oluştuğunu belirtmektedir. Evliya Çelebi'nin

kalede seksen, sur dışında ise 426'dan fazla dükkânın bulunduğunu yazması, şehrin ekonomik yapısı hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Sur dışındaki en önemli yapılar arasında Mustafa Paşa Camii ve Hamamı ile Koca Memi Camii'ni zikreder. Bunlardan ilki, eski fotoğraflarda tek kubbeli ihtişamlı bir yapı olarak göze çarpmaktadır. Bu cami 1894'ten hemen sonra yıkılmıştı. Hamam ise 1982'de hâlâ ayaktaydı. İkinci önemli yapı olan Memi Paşa Camii ise 1019'da (1610-11) yapılmıştı. Sur dışında bunların yanında dokuz mescid, iki medrese, dört tekke ve beş mektep vardı. Evliya Çelebi'nin verdiği rakamlara göre (3900 hâne), XVII. yüzyılın ikinci yarısının ortalarına doğru şehrin toplam nüfusunun 16-17.000 olduğu söylenebilir. Spon ve Wheler de 1675'te nüfusu 14-15.000 olarak tahmin etmektedirler. Osmanlı hâkimiyeti boyunca Eğriboz'un nüfusu bu rakamlar civarında kalmıştır. 1815'te François Pouqueville, şehir nüfusunun üçte birini Rumlar'ın oluşturduğunu ve yedi eski Venedikli ailenin de burada yaşadığını belirtir.

XVIII. yüzyılı kısmen sakin geçiren şehirde bu dönemde kubbeli birkaç cami daha yapılmıştı. Kalede bulunan cami, hattat Yahyâ b. Süleyman'ın yazdığı kitâbesi ve Lâle Devri'ne ait tezyinatıyla hâlâ mevcuttur.

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bir sancak ve sancak merkezi haline getirilen Eğriboz'a Atina, Budonitsa, İstefe (Thebes), İzdin (Lamia), Levadya, Salona (Amphissa) ve Talanda (Atalanti) kazaları bağlıydı. XVII. yüzyılda Talanda ve Levadya kazalarına bağlı bazı bölgelerin idarî olarak birleştirilmesiyle Esedâbâd kazası teşkil edildi. Eğriboz bu idarî durumunu Osmanlı hâkimiyetinden çıkışına kadar korudu. Yunan bağımsızlık savaşı boyunca Eğriboz'da yoğun çatışmalar meydana geldi. Savaş süresince Osmanlılar'ın elinde kalan şehir, barış antlaşması yürürlüğe girdikten sonra 1831'de Yunanlılar'a verildi. Ardından da şehrin müslüman nüfusu, bütün mallarını çok ucuz fiyatlarla satarak topluca Osmanlı topraklarına göç ettiler. Bunun üzerine uzun bir süre şehir boş kaldı. Bu sebeple Alman seyyahı ve bilim adamı Johann Philip Fallmerayer 1842'de Eğriboz'u hayalet şehri olarak nitelendirmektedir. Türkler'in ayrılışıyla ekonomisi çöküntüye uğrayan Eğriboz'un nüfusu 1839'da 4000'e düştü. Adı antik dönemdeki ismi olan Khalkis'e çevrilen Eğriboz, Osmanlı hâkimiyetinin son dönemindeki nüfusuna ancak 1896'da ulaşabildi. XIX. yüzyıl boyunca hemen bütün Osmanlı yapıları yerle bir edildi. Ayakta kalabilen en önemli

yapı kaledeki Emîrzâde Camii'dir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra restore edilen cami günümüzde arkeoloji müzesinin deposu olarak kullanılmakta ve birçok Osmanlı mezar taşını ihtiva etmektedir. Diğer kalıntılar arasında Karababa Hisarı, Halil Paşa'nın yaptırdığı su kanalının kemerleri, 1174 (1760-61) tarihli İbrâhim b. Mehmed Çeşmesi sayılabilir. Bu çeşme 1960'ta Emîrzâde Camii avlusuna taşınmış ve bu sırada Halil Paşa kitâbesi de ilâve edilmiştir. Muhafaza edilen mezar taşlarının önemlileri İbrâhim Paşa'nın kızı Hatice (ö. 1172/1758-59), Eğriboz mutasarrıfı Vezir Kâmil Ahmed Paşa'nın oğlu Mehmed Hakkı Paşa (ö. 1226/1811) ve Eğriboz muhafızı ve şair Ebûbekir Sâmi Paşa'nın eşi Zîbâ kadına (ö. 1230/1815) ait olanlarıdır.

Eğribozlu önemli Osmanlı şair ve yazarları arasında Ebûbekir Sâmi Paşa (ö. 1229/1814), Tiryâkî Hasan Paşa'nın torunlarından şair Mâhir Nûman ve 1871'de Selânik'te vefat ederek Hortacı Camii avlusuna defnedilen Melek Ahmed zikredilebilir.

1960'ta Khalkis'in nüfusu 24.000 idi. Son yıllarda gemi yapım tezgâhları ve metalurji sanayii ile gelişmiş bir endüstri şehri haline gelerek nüfusu 80.000'i aştı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 35; G. M. Angiolello, Viaggio di Negroponte (nşr. Ch. Bazzolo), Vioenza 1982; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 171-172; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 146-149; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 283-292; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 785-789; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1988, I, 271-290; G. Rizzardo, La Presa di Negroponto fatta dai Turchi ai Veneziani nel MCCCCLXX (nşr. E. A. Cicogna), Venezia 1844; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 236-244; J. Spon – G. Wheler, Voyage d'Italie, de Dalmatie et du Levant fait aux années 1675-1676, Amsterdam 1679, s. 456-458; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 69, 72, 87, 111; B. Randolph, The Present State of the Islands of the Archipelago, Oxford 1687, s. 1-7; O. Dapper, Naukeurige beschrijvinge der eilanden in den Archipel, Amsterdam 1688, s. 172-184;

Hobhouse, Travels in Albania, London 1813, s. 445-459; J. Ph. Fallmerayar, Fragmente aus dem Orient, Bruckmann-München 1963, s. 329; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, II, 253-266; L. Stephani, Reise durch einige Gegenden des Nordlichen Griechenlands, Leipzig 1843, s. 18-20; N. Ioannou, Istoria tis nisou Evvoias, Ermopolis 1858; W. Miller, The Latins in the Levant, A History of Frankish Greece (1204-1566), New York 1908, s. 470-479; B. Ebhardt, Der Wehrbau Europas im Mittenalter, Oldenburg 1958, II, 679; I. Liapis, Misaionika Mnimeia tis Evvoias, Athene 1973; J. Koder, Negroponte, Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venetianerherrschaft, Wien 1973; a.mlf., Fr. Hild, Hellas und Thessalien, Tabula Imperii Byzantini, Wien 1976, I, 156-157; S. C. Bakhuizen, Studies in the Topography of Chalkis on Euboea, Leiden 1985; E. Balta, L'Eubée à la fin du XVe siècle, Athènes 1989; a.mlf., "Rural and Urban Population in the Sancak of Euripos in the Early 16th Century", Archeion Evvoikon Meleton, XXIX, Athene 1992, s. 51-173; M. Kiel, "Remarks on Some Ottoman-Turkish Aqueducts and Water Supply Systems in the Balkans-Kavalla, Chalkis, Aleksinac, Levkas and Ferai/Ferecik", De turcicis Aliieque Rebus Commentarii Henry Hofman dedicati (ed M. Van Damme), Utrecht 1992, s. 105-139; a.mlf., "Little-known Ottoman Gravestones from Some Provincial Centers in the Balkans (Eqriboz-Chalkis, Nigbolu-Nikkopol, and Ruscuk-Russe)", Communications of the First International Congress on Islamic Funerary Monuments, İstanbul 1992; a.mlf. – D. N. Karydis, "Santsaki ton Evripou 15os-16os ai (Synthetikis kai Harakteristika tis anaptixiakis diadikasias ton polemon kai ton horion)", Tetramine, XXVIII-XXIX, Amphissa 1985, s. 1859-1903; Adnan Erzi, "Ağriboz Fethine Ait İki Vesika", Fatih ve İstanbul, I/3-6, İstanbul 1954, s. 300-313; V. L. Ménage, "Eğriboz", EI² (İng.), II, 691.

Machiel Kiel

EĞRİDİR

Isparta iline bağlı ilçe merkezi.

Kendi adıyla anılan gölün güneybatı kıyısında, bu göle doğru bir yarımada biçiminde uzanan ve kıyının açığında da iki ada ile devam eden bir çıkıntının uç kısmında deniz seviyesinden 925 m. yüksekte kurulmuştur. Akdeniz kıyılarının önemli liman şehri Antalya'yı Anadolu'nun iç bölgelerine, Ege kıyılarını Büyük Menderes vadisini takip ederek Göller yöresine, oradan da Konya'ya bağlayan yollar buradan geçer.

Eğridir'in İlkçağ tarihine ait fazla bilgi yoksa da buranın Ortaçağ'ın önemli merkezlerinden olan Prostanna'nın yerini aldığı bilinmektedir. Daha sonra şehir 1204 yılında Anadolu Selçuklu Devleti'nin eline geçti. Selçuklu sultanları göl kenarında bulunan bu güzel beldeyi zaman zaman sayfiye yeri olarak kullandılar. Ortaçağ'da, Mısır'la ticaret ilişkisini sağlayan Antalya Limanı'ndan Anadolu içlerine giden yol üzerinde önemli bir konaklama ve ticaret merkezi haline gelen Eğridir, bu özelliğinin yanı sıra XII. yüzyılın son yarısıyla XIII. yüzyılda ilmî ve sosyal hareketlerin de canlı olduğu ve bununla ilgili müesseselerin (medrese, tekke, mevlevîhâne vb.) bulunduğu şehirler arasında yer aldı (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 27).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin parçalanmasından sonra Felekûddin Dündar Bey tarafından XIII. yüzyılın sonlarına doğru (bazı kaynaklara göre XIV. yüzyılın ilk yıllarında) Hamîdoğulları Beyliği kurulunca bu beyliğin Uluborlu'dan sonra ikinci merkezi Eğridir olmuştu. Beyliğin kurucusu bu şehirde imar hareketlerine girişmiş ve kendi adına izâfetle buraya Felekâbâd veya Felekbâr adını vermişti. Şehir 1324'te İlhanlılar'ın Anadolu valisi Timurtaş tarafından işgal edilince Hamîdoğulları Beyliği'nin kurucusu Dündar Bey İlhanlı hâkimiyetini tanıdı. Kısa süre sonra Timurtaş'ın Mısır'a kaçışından faydalanan Dündar Bey'in oğlu Hızır Bey 1328 yılında tekrar Eğridir'e hâkim oldu. 1333 yılında burayı ziyaret eden İbn Battûta, "Egridür" (اكريدور) şeklinde andığı şehrin meyve bahçeleriyle kuşatıldığını, çarşı ve pazarlarının düzenli ve canlı olduğunu belirtir. Aynı zamanda burayı dünyanın en güzel yerleşim yerlerinden biri olarak tasvir eder ve

Eğridir gölü üzerinde ulaşımın kayıklarla sağlandığını söyler.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Eğridir Karamanoğulları'nın saldırılarına uğradı. Karamanoğulları tarihinden ve Karamanoğulları ile Hamîdoğulları arasındaki mücadelelerden söz eden Şikârî'nin eserinde, günümüzde daha önemli merkezler olan Burdur ve Isparta'nın adı geçmediği halde Eğridir'in adına sıkça rastlanır. Bu eserde adı "Eğridere" olarak da geçen Eğridir'e Karaman Sultanı Alâeddin'in hücum edip "on iki bin bina"sını yerle bir ettiği, Hamîdoğlu beyi İlyas Bey'in de Germiyanoğulları'nın yardımı sayesinde Eğridir'i geri aldığı anlatılır. Komşularının saldırıları üzerine Hamîdoğulları öteki komşuları olan Germiyanoğulları ve Osmanoğulları'ndan yardım istemek zorunda kaldılar. Osmanoğulları'nın bu yardımına karşılık Hamîd Beyliği'nin bazı toprakları onlara verildiği halde Eğridir 1390 yılına kadar beyliğin elinde kaldı ve bu tarihte Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlı hâkimiyeti altına alındı.

Timur 1402 yılında kazandığı zaferin ardından Anadolu'da giriştiği harekât sırasında bazı kaynaklara göre 2 Aralık 1402, bazılarına göre ise 11 Mart 1403'te Eğridir'i ve Eğridir halkının sığınmış olduğu Nis adasını zaptetti ve burayı Karamanoğlu II. Mehmed'e verdi. Mehmed Bey de Timur adına Kayseri, Konya, Lârende'de olduğu gibi Eğridir'de sikke bastırdı. Fakat Karamanlılar daha sonra 1425 yılında Eğridir'i Osmanlılar'a iade etmek mecburiyetinde kaldılar.

Eğridir Osmanlı idaresi altında Selçuklu ve Hamîdoğulları dönemindeki ihtişamını kaybetti, kalesi harap oldu ve sönükleşti. XVI. yüzyılın başlarında Isparta'nın nüfusu Eğridir'i geçmişti. Meselâ 1522 yılına ait tahrir kayıtlarına göre Eğridir'de 391 hâne bulunmasına karşılık Isparta'da hâne sayısı 446 idi. Bununla birlikte bir pazar yeri olma özelliğini sürdürüyordu. Nitekim XVI. yüzyılda Hamîd sancağı içindeki on altı pazar yerinden biri de Eğridir idi. Ayrıca burası Hamîd sancağına bağlı bir kaza merkezi durumundaydı. Tahrir defterlerindeki bilgilere göre Eğridir XV ve XVI. yüzyıllarda sancakta müstahkem, surlarla çevrili ve kalesi olan tek şehir özelliğini de taşımaktaydı. XVI. yüzyılda Eğridir'de on altı mahalle bulunuyordu. Bunlar arasında en kalabalık olanlarını Feryas, Çukur Mescid, Mescidi Ağa, Zâviye-i Mevlânâ Abdi, Mescidi İmâret, Mescidi Hacı, Mescidi Demirkapı adlı mahalleler teşkil ediyordu. Ayrıca Nis adasında da

yerleşme mevcuttu. Bu adada 1501'den önce on dört hâne müslüman, altmış hâne hıristiyan vardı; bu rakamlar XVI. yüzyılın ikinci yarısında yirmi beş hâne müslüman, kırk hâne hıristiyan şeklindeydi. Eğridir'in toplam hâne sayısı 1501'den önce 367, 1522'de 391, 1568'de ise 365 kadardı. Nis adasında yaşayanların dışında Eğridir'in içinde de az sayıda hıristiyan bulunuyordu (1501'den önce yirmi beş hâne, 1522'de beş hâne, 1568'de beş hâne). Bu rakamlara göre Eğridir'in XVI. yüzyıldaki toplam nüfusu yaklaşık 2000 dolayındaydı (Arıkan, s. 20-52).

XVII. yüzyılda Eğridir hemen hemen XVI. yüzyıldaki durumunu korudu. Cihannümâ'ya göre burası mâmur, birçok cami ve hamama sahip önemli bir şehirdi. Burada bir medrese bulunuyordu, yerleşme sur dışına taşmıştı. Nis adasında müslüman ve hıristiyan nüfus bir arada oturuyordu (s. 640). Şehrin surlarının XVIII. yüzyıl başlarında bile sağlamlığını koruduğu, bu yüzyılda Eğridir'i ziyaret eden Batılı seyyah ve araştırmacılar tarafından belirtilmiştir. Meselâ 1706 yılında burayı ziyaret eden Fransız seyyahı Paul Lucas Eğridir'in iyi tahkim edilmiş durumundan, çevresindeki verimli araziden ve ayrıca Eğridir gölündeki Nis adasından bahseder.

XIX. yüzyılda birçok seyyah ve araştırmacı Eğridir'e uğramıştır. Bunlar arasında,

1816'da Göller yöresine gelen Otto von Richter, 1833'te Eğridir'e uğrayan ve eserinde Eğridir gölündeki adalara da temas eden Arundell, 1840'ta gelen ve Eğridir'de 500-600 ev bulunduğunu ifade ettikten sonra bu evlerden 150 kadarının Rumlar'a ait olduğunu belirten Hamilton sayılabilir. Aynı yüzyılın sonunda G. Hirschfeld, birçok antik yerleşme merkezinin mevkiini tayin etmek maksadıyla yaptığı inceleme seyahatleri çerçevesinde 1872 yılında Eğridir'e uğrayarak şehrin İlkçağ'daki yerini tesbite çalışmıştır. Seyyahların ifadelerinden, Eğridir'in XVI. yüzyıldan bu yana pek fazla gelişmemiş olduğu anlaşılmaktadır. 1305 (1887-88) tarihli Konya Vilâyeti Salnâmesi'ne göre bu sıralarda Eğridir'de dördü minareli olmak üzere otuz iki cami, on yedi mescid, iki medrese, bir kütüphane, dört hamam, 150 kadar dükkân, üç han ve iki kilise vardı.

Eğridir'in Osmanlı döneminde XX. yüzyılın başlarına kadar ulaşım bakımından pek parlak olmayan vaziyeti, İzmir-Aydın demiryolu hattının

1912 yılında buraya kadar uzatılmasıyla iyi bir duruma geldi; bu sayede halı sanayii ve halı ticaretinde belirgin bir ilerleme kaydedildi. Yapılan bir araştırmaya göre 1910-1913 yıllarında Eğridir'de 500 halı tezgâhı bulunuyor, bu tezgâhlarda 1500 işçi çalışıyor ve 15.000 m² halı dokunuyordu.

İlk defa, göle doğru uzanan yarımadanın ucunda yerleşmiş bulunan ve kara tarafından da surlarla korunan Eğridir'in iskân sahası zamanla büyüyünce söz konusu surlar içeriye doğru birkaç kere yer değiştirmiş, günümüzde de Eğridir'in iskân sahası Eğridir sivrisinin (Eğridir dağı) dik yamacına dayanmıştır. I. Dünya Savaşı'ndan önce nüfusu 6000 kadar tahmin edilen kasaba, 1927 yılındaki sayıma göre 5000'in altında bir nüfusa sahipti (4412). Kuzey-güney doğrultusunda yayılan şehrin 1940'lı yılların başında on üç mahallesi bulunuyor, hâne sayısı ise 1000'e ulaşmıyordu. Nüfusu uzun süre çok yavaş artarak ve arada küçük iniş ve çıkışlar yaparak 1955'te 6546'ya ulaştı. 1959 yılı Mayıs ayı başında önemli bir yangın felâketi geçiren Eğridir'in aynı yıl içinde İzmir-Konya karayolunun tamamlanmasıyla önemi arttı. 1960 sayımında 7071 olan nüfusu ilk defa 1980 yılında 10.000'i aşarak 12.415'i buldu. Yeni mahallelerin eklenmesiyle mahalle sayısı yirmi ikiye ulaştı. En kuzeydeki İstasyon mahallesinden güneydeki Pınar mahallesine doğru uzanan Eğridir'in 1990 sayımına göre nüfusu 15.828 idi. Bu mahallelerden biri de göl üzerindeki Nis adası (yeni adı Yeşilada) üzerinde yayılan Yeşilada mahallesidir. Eskiden kayıklarla gidilip gelinen bu mahalle, son yıllarda göl sularının alçalmasından da faydalanılarak bir karayolu ile Eğridir'e bağlanmıştır.

Eğridir'de başlıca tarihî eser olarak menşei eski çağlara kadar giden, fakat Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) tarafından âdeta yeniden inşa edilerek onarılan İçkale, II. Gıyaseddin Keyhusrev'in (1237-1246) han olarak yaptırdığı ve Hamîdoğlu Dündar Bey tarafından 1301 yılında medreseye dönüştürülen Taşmedrese ile (Dündar Bey Medresesi) Hamîdoğulları'ndan Hızır Bey'in 1327-1328 yıllarında yaptırdığı Hızır Bey Camii (Ulucami) sayılabilir. Günümüzde Isparta iline bağlı bir ilçenin merkezi olan Eğridir aynı zamanda turistik bir yerdir. 1841 km² genişliğindeki ilçenin nüfusu 1990 sayımına göre 41.266 idi. Son yıllarda adı Eğirdir şekline dönüştürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 99; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 321; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 211; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 640; Şikârî Ahmed, Karaman Tarihi, s. 126, 157; Konya Vilâyeti Salnâmesi (1305), s. 150-151; E. V. J. Arundell, Discoveries in Asia Minor, London 1834, s. 327; H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien, Leipzig 1908, s. 83, 93; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 27, 49, 320; IV/1, s. 436-437; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 17, 43, 62-66, 208; X. de Planhol, de la Plaine Pamphylienne aux lacs Pisidiens, Paris 1958, s. 89, 90-92, 111, 126, 385-386; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 454-455; Danişmend, Kronoloji, I, 91, 137-138; Süleyman Sükûtî Yiğitbaşı, Eğirdir-Felekâbâd Tarihi, İstanbul 1972; Orhan Kurmuş, Emperyalizm'in Türkiye'ye Girişi, İstanbul 1974, s. 134; Suraiya Faroqhi, "16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar" (trc. Melek Eğilmez), Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar: Gelişme Dergisi Özel Sayısı 1978, Ankara 1979, s. 56; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 304-305; Mehmet Özsait, İlkçağ Tarihinde Pisidya, İstanbul 1980, s. 4-7, 10, 15, 24, 26, 31, 39-41, 43, 53; a.mlf., Helenistik ve Roma Devrinde Pisidya Tarihi, İstanbul 1985, s. 127-128; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 154-155; Zeki Arıkan, XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı, İzmir 1988, s. 20-52, 110; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I, Ankara 1988, s. 85; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 297-298; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Onuncu Asırda Hamideli", Ün, sy. 54-55, Isparta 1938, s. 754-758; E. Honigman, "L'origine des noms de Balıkesir de Burdur et d'Eğridir", Byzantion, XIV, Bruxelles 1939, s. 649-656; Neşet Çağatay, "XV nci Asır Sonunda Isparta ve Havalisinin İktisadî ve İçtimaî Bünyesi", Ün, sy. 103-105, Isparta 1942, s. 1438; sy. 107-108 (1943), s. 1467; sy. 112-113 (1943), s. 1551; a.mlf., "Timurlenk'in Eğridir Seferi", a.e., sy. 118-120 (1944), s. 1643-1646; M. H. Ballance, "The Site of Prostanna", Anatolian Studies, IX, London 1959, s. 125-129; Talat Sungur, "Turizm ve Turistik Eğridir İlçesi", Türk İdare Dergisi, sy. 298, Ankara 1966, s. 164-193; David H. French – Stephen

Mitchell, “Roma İmparatorluğunun İlk Devirlerinde Pisidia’da Yollar ve Ulaşım”, Türk Arkeoloji Dergisi, sy. 24, Ankara 1977, s. 213-219; Ömer Özbek, “Eğridir Mübarizüddin Ertokuş Kervansarayı”, VD, XI (1976), s. 293-311; Besim Darkot, “Eğridir”, İA, IV, 199-201; J. H. Mordtmann – [Fr. Taeschner], “Eğridir”, EI^{2} (İng.), II, 691-692.

Metin Tuncel

EĞRİDİR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

EĞRİDİRLİ HACI KEMAL

(ö. X./XVI. yüzyıl)

Anadolu’da yaşayan belli başlı şairlerin şiirlerinden örneklerle bunlara yazılan nazîrelerden meydana gelen Câmiu’n-nezâir’i düzenleyen şair ve musannif.

(bk. CÂMİU’n-NEZÂİR)

EĞRİKAPI MAKSEMİ

İstanbul'da tarihî bir su taksim merkezi.

Eğrikapı'da surların dışında olup Savaklar Çeşmesi adıyla da bilinir. Bentler bölgesinden getirilen Kırkçeşme suları buradan şehre dağıtılırdı. Surlardan iki kol halinde geçen suyun bir kolu Eğrikapı'dan, diğeri ise Sulukule'den şehre giriş yapmaktaydı. Eğrikapı Maksemi, daha sonra inşa edilen ve bugün fonksiyonu tamamen değişerek ev halini almış olan Eyüp Maksemi'nin yapımından önce Eyüp bölgesine de su dağıtımını sağlıyordu. Maksemin Edirnekapı'ya çıkan ana cadde üzerindeki duvarında, içeriden su alınmasını sağlayan ve bu yapıya ikinci adını veren bir çeşme bulunmaktadır. Klasik formdaki çeşmenin cephesi dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış ve sivri kemerin köşelerine birer yivli kabara işlenmiştir. Bugün bozuk durumdaki alçak kabartmalarla süslü ayna taşının yanlarında küçük iki niş yer almaktadır. Ayna taşının altında halen mevcut olmayan musluk bulunmaktaydı. Üzerinde yer yer kazımalar görülen yalak, aslında Bizans lahdi olduğu hissini vermektedir.

Yapı, kitâbelerinin çokluğu ve hepsinin manzum olmasıyla dikkat çekmektedir. I. Abdülhamid'e ait 1201 (1786-87) tarihli iki kitâbeden birinde maksemin o yıl su nâzırı Mustafa Ağa tarafından tamir ettirildiği, diğerinde ise binanın Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapıldığı anlatılmaktadır. Bu bilgi, Mimar Sinan'a ait tezkirelerde adının geçmemesi sebebiyle maksemin ondan önce başmimarlık yapan Acem Ali tarafından inşa edilmiş olabileceğini akla getirmektedir. III. Selim'in 1203 (1789) tarihli kitâbesinde de yine Mustafa Ağa'nın adı geçmektedir. 1235 (1819-20) tarihli dördüncü kitâbe II. Mahmud'a aittir ve metni Keçecizâde İzzet Molla tarafından yazılmıştır. 1239 (1823-24) tarihli son kitâbe ise su nâzırı Hamid Ağa'nın, makseme gösterdiği ilgiden dolayı II. Mahmud'a methiyesi olup ölümünden sonra onun adına şair Sâkıb tarafından yazılmıştır. Maksemin giriş cephesine geçilen yol üzerindeki kapıda görülen tuğradan II. Mahmud'un bu esere gerçekten çok önem verdiği anlaşılmakta, onarımlar içinde de en fazla onun yaptırdıklarının ağırlık taşıdığı açıkça görülmektedir. Örtü sisteminden ve duvar işçiliğinden, daha çok II.

Mahmud devrinde (1808-1839) büyük değişikliklere uğradığı anlaşılan maksem kare planlı olup dıştan 8,25 × 8,25 m., içten 5,95 × 5,95 m. ölçülerindedir. Temel duvarları ve iç taksim düzenlemelerinin bazılarında görülen farklılıklar, burada Bizans devrine ait bir maksemin olabileceğini düşündürmektedir; özellikle girişin solunda toprak altında kalmış olan kemer ve temeller Bizans işçiliği göstermeleri açısından önemlidir. Yine yapı içinde karşılaşılan künklerin bir kısmı ile bölmelerdeki bazı işçilik özellikleri de Bizans varlığına işaret etmektedir. Maksemin bugün görülen çatısı taşla inşa edilmiş piramit şeklindedir ve başka maksemler gibi tepesinde bir aydınlık feneri vardır; ayrıca dört duvarında da birer dar pencere mevcuttur.

Binaya, çeşmeli duvarın sol köşesine bitişik II. Mahmud tuğralı kapı ile geçilen Haliç tarafındaki cepheden demir bir kapı ile girilir. Giriş mermer döşeli bir sofa şeklindedir ve sağ tarafında, duvar boyunca ziyaretçilerin oturabilmeleri için yapılmış, iki basamakla çıkılan bir taş peyke yer alır. İç içe iki bölmeden oluşan havuz, mermer döşemeli sofanın iki tarafını kuşatacak ve taş peykeye temas edecek şekilde iç mekânın geriye kalan kısmını kaplar. Su havuza, kapının karşısına rastlayan köşedeki üstü tonozlu bir dehliz şeklinde olan girişten gelmektedir. Havuzun iki bölmesini birbirinden, üst kenarına yakın bir seviyeye bugün mevcut olmayan 100 kadar tunç lülenin dizildiği mermer bir set ayırmaktadır. Su bir ölçü nisbetinde bu lülelerden tevzi edileceği ikinci bölgeye geçer ve buradan da biri Ayasofya, diğeri Yedikule istikametinde giden iki ana kanala taksim edilir. Havuzun sofa ile yaptığı köşenin iki tarafında ziyaretçilerin su içme tasları için birer çıkıntı yuva bulunmaktadır. Kitâbelerin tamamı bu iç mekânın duvarlarına yerleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Saadi Nâzım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf., İstanbul’da Fâtih II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti, İstanbul 1953, s. 101; a.mlf., “Eğrikapı Kırkçeşme Suları Maksemi, Savaklar Çeşmesi”, İst.A, IX, 4964-4967; Kâzım Çeçen, İstanbul’da Osmanlı

Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984, s. 96; a.mlf., Mimar Sinan ve Kırk Çeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 152-160; Özkan Ertuğrul, İstanbul'da Bizans Devri Su Mimarisi (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Ktp., s. 139.

Özkan Ertuğrul

EĞRİKAPILI MEHMED RÂSİM

(bk. MEHMED RÂSİM, Eğrikapılı)

EHÂBÎŞ

الأحابيش

Mekke çevresinde yaşayan ve Kureyş'in müttefiki olan çeşitli kabilelerin oluşturduğu bir topluluk.

Ehâbîş kelimesi Arapça'da "çeşitli kavimlere mensup insan topluluğu" anlamına gelen uhbûş veya uhbûşenin çoğuludur. Mekke'nin kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan Hâris b. Abdümenât b. Kinâne, Adel, Dîş, Düil, Hevn b. Huzeyme'den Kare, Huzâa'dan Mustalik ve Hayâ kabilelerine Ehâbîş adı verilmiştir. Bazı kaynaklarda, Kureyşliler'le Mekke yakınlarındaki Hubşî dağı eteklerinde anlaşma yapmış olduklarından bu kabilelere Ehâbîş denildiği rivayet edilmektedir.

Cevâd Ali, Tihâme'de yaşayan ve İslâm'dan çok önceki bir tarihte Habeş yönetimini kabul eden Kinâneliler'e, Habeşli kadınlarla evlenmeleri sonucunda siyahîleşen nesillerine ve onların müttefiklerine Ehâbîş denilmiş olabileceğini söyler. Müsteşrik Henri Lammens, korkak olarak tanımladığı Kureyşliler'in, kervanlarını korumak ve savaşlarda kullanmak üzere Habeşli askerlerden oluşan bir ordu kurduklarını, bu orduya mensup olanlara Ehâbîş denildiğini ileri sürer. Ancak bu görüşün bugün ilmî çevrelerde değeri bulunmamaktadır.

Ehâbîş'in Kusay b. Kilâb, Abdümenâf b. Kusay ve Muttalib b. Abdümenâf dönemlerinde Kureyşliler ile yaptığı ittifak İslâmiyet'ten sonra da devam etmiştir. Ehâbîş, İslâm öncesinde Kureyş ve Kays Aylân kabileleri arasında meydana

gelen Ficâr Harbi'nde Kureyş'in safında bulunmuş, bu kabilenin Hz. Peygamber sebebiyle Hâşimoğulları'na karşı uyguladığı boykotta yine onun yanında yer almıştır.

Mekke çevresinde bedevî bir hayat süren Ehâbîş'in, Kureyş'in Hz. Peygamber ile yaptığı savaşlarda çok önemli rol oynadığına dair görüşler

doğru değildir. Onlar da Kureyş’e yardım eden diğer kabileler gibi çeşitli vaadler karşılığında Kureyş safında yer almışlardı. Uhud Gazvesi’ne 2000 kişiyle katılan Ehâbîş’in reisi Huleys b. Zibbân, Kureyşliler’in savaş sonrası müslüman şehidlere reva gördükleri saygısızlığı şiddetle kınamıştır.

Kureyş’in müttefiki olarak Hendek Gazvesi’ne de katılan Ehâbîş’in bazan Kureyş’e muhalefet ettiği de olmuştur. Meselâ Hz. Peygamber’in hicretin 6. (628) yılında ashabıyla birlikte umre için gittiği Mekke’ye sokulmamasını doğru bulmamış, müslümanların umreden menedilmesi ve uzlaşmaya gidilmemesi halinde ittifakı bozacağını bildirmiştir. Resûlullah’ın Hudeybiye’de Kureyş’e gönderdiği elçi Hırâş b. Ümeyye’nin öldürülme teşebbüsünü Ehâbîş’in reisi Huleys b. Alkame engellemişti. Ancak muahede sonunda Arap kabilelerinin Kureyş’i veya müslümanları tercihte serbest bırakılmaları üzerine Ehâbîş yine Kureyşliler’in yanında yer almıştı. Kureyşli müttefikleri gibi Ehâbîş de Mekke’nin fethinden (8/630) sonra müslüman olmuş, Emevîler zamanına kadar Mekke çevresinde yaşamaya devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 187, 272; II, 12; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 127; V, 57; Belâzürî, Ensâb, I, 76, 101-102; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 628; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, s. 159, 187; Yâkut, Muʿcemü’l-büldân, II, 214; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 587, 593; II, 18, 180, 202; Fâsî, Şifâü’l-garâm bi-ahbâri’l-beledi’l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1405/1985, II, 155-156; M. Hamîdullah, “Les ‘Ahâbish’ de la Mecque”, Studi Orientalistici in Onore di Giorgia Levi Della Vida, Roma 1956, I, 434-447; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 255, 258, 276, 303-308, 491; II, 1002; a.mlf., “Ehâbîş, UDMİ, II, 27-31; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 30-42; Kehhâle, Muʿcemü kabâili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 5-6; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke’de (trc. Rami Ayas – Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 163-167; Lammens, “el-Ehâbiş”, el-Meşrık, XXXIV/1-4, Beyrut 1936, s. 132, 527-554.

M. Ali Kapar

EHAD

(bk. AHAD)

EHADİYYET

(bk. AHADİYYET)

EHAVEYNÎ-i BUHÂRÎ

أخوينئ بخاري

Ebû Bekr Rebî‘ b. Ahmed-i Ehaveynî-i Buhârî (ö. IV./X. yüzyıl)

Filozof-hekim.

Hayatı ve öğrenim durumu hakkında yeterli bilgi yoktur. Zamanımıza gelen tek eserinden anlaşıldığına göre daha çok tıp ve felsefe ile meşgul olmuştur. Ünlü hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî’nin talebesi Ebü’l-Kasım Tâhir b. Muhammed b. İbrâhim Mekâneî er-Râzî’den ders aldığı bilinmektedir. Bu bakımdan İslâm dünyasında Râzî’nin başlattığı natüralist akımı IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında temsil eden âlimlerden birinin de Ehaveynî olduğu söylenebilir.

Ehaveynî’nin günümüze ulaşan Hidâyetü’l-müteallimîn fi’t-tıb adlı eseri, aynı zamanda yeni Farsça’da kaleme alınmış ilk nesir örneği olarak kabul edilir. Üç bölüm ve 200 babdan oluşan eserin ilk bölümünde, insan sağlığını dengede tutan ve “ahlât” adı verilen kan, balgam, sarı safra ve kara safra ile kemikler, sinirler, kaslar ve damarlar hakkında bilgi verilir. Ayrıca vücuttaki organların fonksiyonları, hastalık sebepleri ve arazları gibi konuların yanı sıra insan sağlığı üzerinde önemli etkisi olan hava ve iklimler üzerinde durulur; bunlara bağlı olarak salgın hastalıklara yer verilir. Bu arada sağlıklı bir hayat için gerekli olan yeme, içme ve uykunun önemi de vurgulanır. İkinci bölümde uzunca bir liste ile çeşitli hastalıklar sıralanarak deri hastalıkları, tümörler, yanıklar, yaralar, kırıklar ve bunların tedavi usulleri izah edilir. Son bölümde ise hıfzıssıhha, idrar ve nabızla ilgili bilgiler verilir. Tıp alanında kendisinden önceki Grek bilginlerinin, hatta başta kendi hocası ve Zekeriyyâ er-Râzî olmak üzere diğer İslâm tıp âlimlerinin verdikleri bilgilerin doğru olup olmadığını şahsî denemeleriyle ispatlamaya çalışmıştır. Bazı hastalıklar için birtakım yeni ilâçlar da bulmuştur.

Ehaveynî eserinde ilk elden malzemeleri kullanmayı ve onlardan faydalanmayı bilmiştir. Bunlar arasında Süryânî tabip Yuhannâ b.

Serâbiyûn'un el-Künnâş'ı ile Râzî'nin ünlü tıp ansiklopedisi el-Hâvî, ayrıca Kitâbü't-Tıbbi'l-Mansûrî adlı eseri müellifin çokça başvurduğu kaynaklardır. Ehaveynî'nin eseri VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısına kadar özellikle Farsça konuşulan çevrelerde orta değerde bir eser olarak tanınmaktaydı. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 3646) bir nüshası bulunan Hidâyetü'l-müteallimîn fi't-tıb Celâl-i Metînî tarafından yayımlanmıştır (Meşhed 1344 hş./1965). Müellifin bundan başka Kitâb-ı Nabzé ve Kitâb-ı Teşrîh, adlı iki eseri daha bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ehaveynî-i Buhârî, Hidâyetü'l-müteʿallimîn fi't-tıb (nşr. Celâl-i Metînî), Meşhed 1344 hş./1965; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., s. 110, 378-384; Storey, Persian Literature, II/2, s. 199; G. Lazard, La Langue des plus anciens monuments de la Prose Persane, Paris 1963, s. 48-50; Mahmud Necmâbâdî, Târîh-i Tıb der Îrân pes ez İslâm, Tahran 1366 hş., II, 640-647; Şeşen, Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 130; Celâl-i Metînî, "Ebû Bekr Rebî b. Ahmed el-Ehaveynî el-Buhârî", Dânişnâme-i Îrân u İslâm, Tahran 2536 şş., I, 1008-1009; H. Takızâde, "Teveccüh-i Îrâniyân der Güzeşte be Tıb ve Etıbbâ", Yâdgâr, V/6-7, Tahran 1227 hş./1948-49, s. 22; Müctebâ Mînovî, "Hidâyetü'l-müteʿallimîn der Tıb", Yagmâ, III, Tahran 1329/1950, s. 497-510; "Hidâyetü'l-müteʿallimîn fi't-tıb", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, IX/1-2, Beyrut 1967, s. 196-199; H. H. Besterfeldt, "Akawaynı Bokarı", EIr., I, 706-707.

Tahsin Yazıcı

EHDEL

(bk. İBNÜ'l-EHDEL)

EHDELİYYE

الأهدليّة

Kadiriyye tarikatının Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer el-Ehdel el-Hüseynî’ye (ö. 1164/1751’den sonra) nisbet edilen bir kolu.

(bk. KADİRİYYE)

EHL-i ABÂ

(bk. ÂL-i ABÂ)

EHL-i ADL

(bk. MU‘TEZİLE)

EHL-i ADL

أهل العدل

Devlete karşı isyanın çıktığı bir İslâm ülkesinde meşrû yönetimin hâkim olduğu bölgede (dârüladl) yaşayan kimseler anlamında bir fıkıh terimi.

(bk. BAĞY; DÂRÜLBAĞY)

EHL-i BAĞY

(bk. BAĞY; DÂRÜLBAĞY)

EHL-i BEDİR

أهل بدر

Bedir Gazvesi'ne katılan sahâbîleri ifade eden bir tabir.

Hicretin 2. yılında müslümanlarla Mekkeli müşrikler arasında Bedir mevkiinde meydana gelen Bedir Gazvesi'ne katılan ashap Ehl-i Bedir veya Bedrî adıyla anılır. Sayıları 313 kadar olan Ehl-i Bedir'den Kur'ân-ı Kerîm'de (Âl-i İmrân 3/123) ve Hz. Peygamber'in hadislerinde övgü ile söz edilmiş, hepsinin cennetlik olduğuna dair kudsî ve merfû hadisler muteber hadis kitaplarında yer almıştır (meselâ bk. Buhârî, "Megazî", 9; Müsned, I, 105). Sahîh-i Buhârî'de kırk dördünün adı verilen Ehl-i Bedir'in müslümanların en faziletlileri olduğu da hadislerde zikredilmiştir. Nitekim Hz. Ömer divan teşkilâtını kurunca divan defterine ilk önce Ehl-i Bedir'in yazılmasını emretmiştir. Bu anlayış İbn Sa'd'ın sahâbe tasnifinde de görülmekte olup ona göre fazilet bakımından beş gruba ayrılan sahâbîlerin ilk tabakasını Ehl-i Bedir oluşturur. Hâkim en-Nîsâbûrî'nin yaptığı tasnife göre Ehl-i Bedir yedinci, Abdülkahir el-Bağdâdî'nin tasnifine göre ise sekizinci tabakada yer almaktadır. Ehl-i Bedir'den bazıları çeşitli vesilelerle Medine dışına çıkıp muhtelif memleketlere göç etmiş olup bunlardan yirmi dört veya yetmişinin Kûfe'ye yerleştiği nakledilir. En son vefat eden Bedrî olarak ensardan Ebû Üseyd Mâlik b. Rebîa es-Sâidî (ö. 60/680) veya Ebü'l-Yeser Kâ'b b. Amr'ın (ö. 55/675), muhacirlerden ise Sa'd b. Ebû Vakkas'ın (ö. 56/676) isimleri zikredilir. Sonradan çeşitli sebeplerle "Bedrî" nisbesini alan kişilerin Ehl-i Bedir'le bir ilgisi yoktur.

Ehl-i Bedir hakkında müstakil kitaplar yazılmıştır. Zehebî'nin (ö. 748/1348) Hâletü'l-bedr fî adedi ehli Bedr, Abdülkadir b. Şeyh el-Ayderûs'un el-Enmûzecü'l-latîf fî ehli Bedri'ş-şerîf, Şehâbeddin Ahmed b. Âmir es-Sa'dî el-Hadramî'nin Şerhu's-sadr fî esmâi ehli Bedr, Abdüsselâm b. Tayyib el-Kadirî'nin Recâü'l-icâbe bi'l-Bedriyyîn mine's-sahâbe, Şehâbeddin Ahmed el-Menînî'nin Şerhu's-sadr bi-şerhi urcûzeti istinzâli'n-nasr bi't-tevessül li-ehli Bedr, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'nin (ö. 1202/1787) Ricâlü'l-Bedr, Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1790) Şerhu's-sadr fî şerhi

esmâi ehli Bedr adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir (bu konudaki eserler hakkında daha fazla bilgi için bk. Okiç, s. 43-44; Bikaî, Ehlü Bedr [nşr. A. Fâhûrî], nâşirin girişi, s. 20-21).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 105; III, 396; Buhârî, “Megazî”, 9, 11, 13; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 9; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, Beyrut 1401/1981, s. 302; Hâkim, Marifetü ʿulûmi’l-hadîs, s. 23; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa’d), XV, 198-200; Sehâvî, Fethu’l-mugîs, III, 113, 115, 121, 138, 270; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 408-409; Şevkânî, Derrü’s-sehâbe, s. 123-126; Abdüllatif b. Ahmed el-Bikaî, Ehlü Bedr (nşr. Abdüllatif Fâhûrî), Beyrut 1409/1989; Îzâhu’l-meknûn, II, 44-45; Brockelmann, GAL, II, 531; Suppl., II, 391-392, 553; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 43-45; İyâde Eyyûb el-Kübeysî, Sahâbetü Resûlillâh fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Dımaşk 1407/1987, s. 104-116.

Abdullah Aydınlı

EHL-i BEYT

أهل البيت

Hz. Peygamber'in aile fertleri için kullanılan bir tabir.

"Ev halkı" anlamına gelen Ehl-i beyt (ehlü'l-beyt) terkibi ev sahibiyle onun eşini, çocuklarını, torunları ve yakın akrabalarını kapsamına alır. Câhiliye devri Arap toplumunda kabilenin hâkim ailesini ifade eden Ehl-i beyt tabiri, İslâmî dönemden itibaren günümüze kadar sadece Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu mânasına gelen bir terim olmuştur. Daha çok Şiî kaynaklarında bunun yerine ıtre (العترة) kelimesi de kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ehl ve beyt kelimeleri birçok âyette geçer. Bu âyetlerden anlaşıldığına göre ehl "sahip, taraftar" gibi sözlük anlamlarından başka "aynı mekânı paylaşanlar; bir dine yahut peygambere inananlar; zevce"; beyt de "ev, Allah evi (cami)" ve "aile" mânalarında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkı, "ehl", "beyt" md.leri). "Ehlü'l-beyt" terkibi ise üç âyette geçmektedir. Bunların birinde Hz. İbrâhim'in (Hûd 11/73), birinde Hz. Mûsâ'nın (el-Kasas 28/12), birinde Hz. Peygamber'in (el-Ahzâb 33/33) Ehl-i beyt'i zikredilerek Hz. Mûsâ'nın ev halkı, diğerlerinin de hanımları kastedilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap eden âyette Allah'ın onları buyruklarına itaat etmeye çağırdığı ve böylece kendilerini günahlardan temizlemeyi dilediği anlatılmıştır.

Hadis olarak nakledilen çeşitli rivayetlerde de Ehl-i beyt tabiri yer almaktadır. Bunların bazısında ashâbın (Buhârî, "Savm", 30), birçoğunda ise Hz. Peygamber'in ev halkından bahsedilmiştir. Resûl-i Ekrem'in ev halkından söz eden rivayetlerin bir kısmında belirtildiğine göre Resûlullah ashaba, Kur'an ile Ehl-i beyt'inden ibaret olan iki değerli kaynak bıraktığını söylemiş ("sekaleyn" hadisi) ve onlar hakkında dikkatli olmalarını istemiştir (Müsned, V, 181; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36). Ancak daha yaygın olan rivayetlerin bir kısmında -meselâ Vedâ hutbesinde-sadece Kur'an zikredilmekte, bazılarında ise onunla birlikte sünnete sarılma hususuna önem verilmektedir (meselâ bk. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn

Mâce, “Menâsik”, 84; el-Muvatta, “Kader”, 3).

Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’ine kimlerin dahil olduğu meselesinde farklı görüşler mevcuttur. Bazı rivayetlere göre Resûl-i Ekrem, Zeyneb ile evlendiği gün başta Âişe olmak üzere bütün hanımlarının odalarını dolaşmış, her birine, “Allah’ın selâmı üzerinize olsun ey Ehl-i beyt!” diye hitap etmiş ve onların Ehl-i beyt’in asıl mensupları olduğunu vurgulamıştır (Buhârî, “Tefsîr”, 33/8). Diğer bazı rivayetlere göre ise Ehl-i beyt’e ilişkin âyet (el-Ahzâb 33/33), Hz. Peygamber hanımlarından Ümmü Seleme’nin odasında iken nâzil olmuş, Resûlullah da orada bulunan veya sonradan gelen Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i abâsının altına alarak, “Allahım, bunlar benim Ehl-i beytimdir, onları günahlarından

temizle!” diye dua etmiş, bunun üzerine Ümmü Seleme kendisinin Ehl-i beyt’ten olup olmadığını sormuş, Peygamber ona, “Sen zaten kendi yerindesin, sen hayır üzeresin” şeklinde cevap vermiştir (Tirmizî, “Menâkıb”, 31). Diğer bir telakkiye göre sadaka almaları haram kılınan Ebû Tâlib, Akıl, Ca‘fer ve Abbas’ın ailesine mensup olanlar yanında Abdullah b. Mes‘ûd ile Selmân-ı Fârisî gibi sâhabîler de Ehl-i beyt’e dahildir (Buhârî, “Fezâilü’l-ashâb”, 27; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 37; Tirmizî, “Zekât”, 25; İbn Hişâm, III, 224; ayrıca bk. ÂL-i ABÂ).

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber’in hanımlarına ilişkin ilâhî emirlerin açıklandığı âyette geçen ehl-i beyt tabirinin yorumu konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Özellikle Ehl-i beyt’in kapsamına kimlerin girdiği ve bunların hangi niteliklere sahip olduğu hususunda Şîa ile Ehl-i sünnet âlimleri arasında erken devirlerden itibaren günümüze kadar süren ihtilâflar meydana gelmiştir.

Şiî ve bilhassa İsnâaşerî âlimlerine göre Ehl-i beyt kapsamına ilk olarak Hz. Peygamber, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin girer; ayrıca imam kabul edilen diğer dokuz kişi de Ehl-i beyt’e dahildir. Resûl-i Ekrem’in hanımlarıyla Fâtıma dışındaki çocukları, Hasan ve Hüseyin dışında kalan torunları ise Ehl-i beyt’e dahil değildir. “Ehl-i kisâ, pençe-i âl-i abâ” veya “hamse-i âl-i abâ” diye de anılan ilk beş kişinin Ehl-i beyt’ten oldukları tevâtür derecesine ulaşan hadislerle sabittir. Her ne kadar ilgili âyetin öncesinde ve sonrasında Peygamber hanımlarına hitap edilmesinden -umumî ve zâhirî

mânada-onların da Ehl-i beyt'e dahil oldukları anlaşılabilirse de Ehl-i beyt'in geçtiği âyetin Hz. Peygamber'in hanımları hakkında değil Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında nâzil olduğu çeşitli hadislerde belirtilmiştir. Bu hadisler, Ehl-i beyt âyetinin öncesi ve sonrasıyla irtibatlı olmadığını gösterdiği gibi Ehl-i beytin söz konusu beş kişiye tahsis edildiğini de ispat etmekte ve umumi mânasını hususi hale getirmektedir. Ayrıca söz konusu âyette müzekker çoğul zamirinin kullanılması da bu görüşü desteklemektedir. Hz. Peygamber'in Necranlı hıristiyanları mübâhele*ye davet etmesi sırasında yanına sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i alması, yine ona, nübüvvet görevine karşılık yakınların sevilmesi (akrabalık sevgisi: el-mevedde fi'l-kurbâ) dışında bir ücret istemediğini ifade etmesinin emredilmesi (eş-Şûrâ 42/23), hadislerde de burada sözü edilen yakınlarının Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin olarak gösterilmesi, Ehl-i beyt'in yalnız bunlardan ibaret olduğu görüşünü teyit etmektedir (Tabersî, VII, 560; IX, 43-44; Mustafavî, el-Hakā᾿ik, s. 27-28; Tabâtabâî, XVI, 311-312; XVIII, 4647). Dokuz imamın Ehl-i beyt'e dahil olmasına gelince, on ikinci imam olan ve zuhuru beklenen Mehdî'nin Ehl-i beyt'ten olduğu hadislerle sabittir. Onunla Hz. Hüseyin arasında yer alan sekiz imamın Ehl-i beyt kapsamına girdiği hususuna "sekaleyn" hadisiyle birlikte başka rivayetler işaret etmektedir. Hüseyin'den sonra gelen imamların bizzat yaptıkları açıklamalar da birer delil oluşturur (Azîzullah Utâridî, I, 3-5; Mustafavî, el-Hakā᾿ik, s. 33, 457, 478; Muhammedî er-Rîşehrî, I, 279).

Ehl-i sünnet âlimlerinin Ehl-i beyt kapsamına dahil olanlara ilişkin görüşlerini iki noktada toplamak mümkündür. 1. Ehl-i beyt kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımları dahildir. Zira İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Ehl-i beyt âyeti onlar hakkında nâzil olmuştur. Nitekim âyetin öncesiyle sonrasında Peygamber hanımlarına hitap edilmekte ve sadece onlarla ilgili bazı ilâhî emirlerden bahsedilmektedir. Âyette müzekker çoğul zamirinin kullanılması Ali, Hasan ve Hüseyin'le ilgili değil ev reisi olarak Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'in başında yer almasından dolayıdır. Hz. İbrâhim'in hanımına yapılan bir hitapta da müzekker çoğul zamiri kullanılmıştır (Hûd 11/73). Ayrıca zamirin mercii "ehl" kelimesi olduğundan buna gidecek zamirin müzekker olması gerekir. İkrime el-Berberî, Atâ, Kelbî, Mukatil b. Süleyman, Buhârî, İbn Ebû Hâtim, İbn Asâkir gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir (İbnü'l-Cevzî, VI, 381; Şevkânî, IV, 278-279; DMT, II, 605-610). Hz. Peygamber'in nübüvvet

görevi karşılığında mükâfat olarak sadece “yakınlık içinde sevgi”yi talep etmesini emreden âyetteki “kurbâ” kelimesi zannedildiği gibi Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i içine alan bir nesep yakınlığı mânasında değil, “güzel amellerle Allah’a yakın olma” anlamındadır. Buna göre âyete, “Görevime karşılık sizden, kulluk yaparak Allah’a yakınlıkta dost olmaktan başka bir şey istemiyorum” anlamının verilmesi gerekir. Âyetin devamında güzel amellerle iyilik sahibi olanların iyiliğinin arttırılacağını belirten vaadin yer alması da bunu göstermektedir (Elmalılı, VI, 4241). Uzak bir ihtimal olmakla birlikte “kurbâ” kelimesi nesep yakınlığı anlamına gelse bile bununla kastedilen bütün Kureyş halkıdır. Buna göre Hz. Peygamber, Kureyş’ten olduğunu kavmine yani Kureyş mensuplarına hatırlatarak kendisine eziyet etmemelerini ve akrabalık hukukunu gözetmelerini istemiş olmaktadır. Nitekim âyete bu mânayı veren müfessirler vardır (Taberî, XIII, 23, 26; İbnü’l-Cevzî, VII, 384-385). 2. Söz konusu âyet Hz. Peygamber’in hanımlarına hitap ettiğine göre Ehl-i beyt’ten öncelikle onlar anlaşılmakla birlikte, müzekker zamiri kullanılmak suretiyle Ehl-i beyt’in Hz. Peygamber’in bütün çocuklarını, kadın erkek bütün torunlarını, amcalarını ve onların çocuklarıyla torunlarını, hatta bütün akrabalarını yani Benî Hâşim’i kapsamına alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahip bulunduğu ileri sürülmüştür. Ehl-i beyt’in bu derece geniş kapsamlı olduğunu bildiren rivayetlerin varlığı da bunu ispat etmekte, örfen de Ehl-i beyt bu mânada anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Matürîdî, II, vr. 584[a]; Fahreddin er-Râzî, XXV, 209; İlâhî Zahîr, s. 19).

Ehl-i beyt’e mensup olanların vasıfları konusu da ihtilâflıdır. Şiî âlimleri bu hususta oldukça aşırı sayılacak bir tutum takip etmişlerdir. Onlara göre söz konusu âyette geçen “tathîr” kelimesi, Ehl-i beyt mensuplarının günah işlemekten korunmuş (mâsum) olduklarını gösterir. Zira âyetteki “innemâ” edatı tahsis ifade eder. Bu da diğer müminlerden farklı olarak Ehl-i beyt’ten her türlü kötülüğü ve günahı gidermek suretiyle Allah’ın kendilerini sürekli temiz kılması, inanç ve amel konusunda her türlü hatayı onlardan giderip yerine doğruyu ve hakikati ikame etmesi demektir (Tabersî, VII, 560; Tabâtabâî, XVI, 312-313; Mustafavî, el-Hakāʾik, s. 37). Ehl-i beyt mensuplarının diğer müminlerde bulunmayan başka vasıfları da vardır. Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir imam Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlere verilen ilme sahiptirler; onlar insanların öğrendiği bütün gerçek bilgilerin kaynağıdır. Onlara itaat eden Hz. Peygamber’e itaat etmiş

olur, onları seven Allah’a ibadet etmiş sayılır. Zira dünya ve âhiret onlar için yaratılmıştır (Meclisî, XXIII, 104-253; Mustafavî, el-Hakāʾik, s. 123, 127; Rîşehrî, I, 194, 217; VI, 534).

Sünnî âlimlerine göre ise Ehl-i beyt mensupları Hz. Peygamber’in neslinden gelme şerefini taşımakla birlikte hiçbir zaman hata ve günah işlemekten korunmuş değildirler. Zira ismet* sıfatı sadece peygamberlere mahsustur. Ehl-i beyt’in

tathîrinden bahseden âyet onların mâsum olduklarını değil ilâhî emirlere uydukları takdirde günahlardan temizleneceklerini belirtmektedir. Nitekim tathîr Kur’ân-ı Kerîm’de diğer müminler hakkında da kullanılmaktadır (el-Mâide 5/6, 41; et-Tevbe 9/103). Eğer Ehl-i beyt mensupları günahsız olsalardı temizlenmelerinden bahsetmenin de bir anlamı olmazdı. Buna göre onlar da diğer insanlar gibi ilâhî emirlere uydukları takdirde Allah nezdinde değer kazanırlar; aksi halde Hz. Nûh’un oğlu, Hz. Lût’un hanımı ve Hz. Muhammed’in amcası örneklerinde olduğu gibi peygamber soyundan olmaları kendilerine bir üstünlük sağlamaz (Buhârî, “Edeb”, 14; İbnü’l-Cevzî, VI, 382).

Ehl-i beyt’in kapsamı ve vasıfları konusunda Şiî âlimlerince benimsenen telakkiler tutarlı görünmemektedir. Her şeyden önce onların Ehl-i beyt’in kapsamını belirlerken dayandıkları rivayetlerin bir kısmı isnad açısından zayıf görülmüş, bir kısmı da tamamen uydurma (mevzû) kabul edilmiştir (İbn Kesîr, VII, 189; Şevkânî, IV, 279). Şûrâ sûresinin 23. âyetiyle ilgili bir rivayete dayanarak Şiîler’in, Hz. Peygamber’in İslâm’a davet ettiği insanlardan bu hizmeti karşılığında sadece Ali, Fâtıma ve çocuklarını sevmelerini istediğini iddia etmeleri bu konudaki çarpıcı örneklerden birini teşkil eder. Zira söz konusu âyet Mekke döneminde nâzil olmuştur ve o tarihte Ali ile Fâtıma henüz evlenmemişlerdir. İsnad açısından sahih görülebilecek bazı rivayetlerin ise âyetlerin açık ifadelerine aykırı şekilde yorumlanması da dikkat çekici örneklerdendir. Şöyle ki: Tirmizî’de yer alan (“Menâkıb”, 32) Ümmü Seleme hadisinde Hz. Peygamber’in bu eşine verdiği cevabı (yk. bk.) Şiî âlimleri Ümmü Seleme’nin Ehl-i beyt’e dahil olmadığı şeklinde yorumlamış ve Ahzâb sûresindeki Ehl-i beyt âyetinde (33/33) geçen müzekker zamirlerinin de bu görüşü desteklediğini söylemişlerdir. Aslında tam aksine söz konusu hadis Ümmü Seleme’nin

Ehl-i beyt’e dahil olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber ona, “Sen zaten kendi yerindesin” demekle bunu kastetmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da Ehl-i beyt âyetinden önce ve sonra gelen âyetler arasındaki konu bütünlüğüdür. Ahzâb sûresinin 28. âyetinden itibaren Hz. Peygamber’in hanımlarına hitap edilmekte, Ehl-i beyt âyetinden sonraki âyette yine onlara emir verilmekte, hatta ardından devam eden birkaç âyet de Hz. Peygamber’in aile hayatını konu edinmektedir. Ehl-i beyt âyetinin ilk beş cümlesi de apaçık bir üslûpla Peygamber hanımlarına hitap etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in bu âhenkli cümle ve yoğun ifadelerinin içinden birinin hitap yönünü değiştirip farklı sonuçlar çıkarmanın objektif ölçülerle bağdaştırılması mümkün değildir. Hz. Peygamber’in hanımları ile bütün çocuklarının, hatta zürriyetinin Ehl-i beyt’e dahil olduğunu bildiren daha kuvvetli hadisler de mevcuttur (meselâ bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 10). Gerçi çağdaş Şiî âlimlerinden Hasan el-Mustafavî, bu tür hadislerin Ehl-i beyt’e sadece Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’in dahil olduğunu açıklayan hadislere karşı uydurulduğunu iddia etmektedir (el-Hakāʾik, s. 195, 197); ancak aynı şeyi Şîa’nın sahih kabul ettiği rivayetler için de söylemek mümkündür. Bu durumda, Ebû Hanîfe’nin de belirttiği gibi (el-Âlim ve’l-müteallim, s. 26), Kur’an’ı esas almak ve ister Şiî ister Sünnî kaynaklarında nakledilmiş olsun, Kur’an’ın açık ifadelerine aykırı hükümler taşıyan rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait olmadığını kabul etmek gerekir. Bütün bunların yanı sıra, Şîa’nın Selmân-ı Fârisî’yi Ehl-i beyt’ten kabul ederken (Mustafavî, el-Hakāʾik, s. 199) Hz. Peygamber’in hanımları ile Fâtıma dışında kalan çocuklarını, ayrıca Ali’nin Fâtıma’dan doğan Hasan ile Hüseyin dışındaki evlâdını, nihayet Hasan’ın bütün çocuklarını, Hüseyin’in ise biri dışındakileri Ehl-i beyt’in kapsamına dahil etmemesinin dinî ve mantıkî bir izahı yoktur.

Şiî âlimlerinin, Ehl-i beyt kapsamına dahil ettikleri kimselerin her türlü günahtan korunmuş olduklarını iddia etmeleri de ilmî dayanaktan yoksundur. Delil olarak gösterdikleri “tathîr” âyetinden (el-Ahzâb 33/33) ilmî ölçüler çerçevesinde böyle bir hüküm çıkarmak mümkün görünmemektedir. Peygamberlerin bile ilâhî uyarılara muhatap olacak şekilde bazı hatalar işledikleri (bk. İSMET; ZELLE) ve gaybı bilmedikleri (el-En‘âm 6/50) dikkate alınınca Ehl-i beyt mensuplarının mâsum olmadıklarına ve gaybı bilmediklerine kesinlikle hükmetmek gerekir.

Ehl-i beyt âyetinin kapsamına Hz. Peygamber'den başka sadece on iki imamı alarak onların mâsum olduğunu ispat etmeye gayret eden Şiî âlimlerinin bu tutumları şüphe yok ki hilâfet görüşlerinden kaynaklanmaktadır. İslâmiyet gibi evrensel bir dinin mensuplarını yönetecek kadroları bu tür bir sınırlamaya tâbi tutan anlayışı bu dinin nasları, ayrıca tarihî realite ve sosyal gerçeklerle bağdaştırmak mümkün değildir.

İslâm tarihinde Hz. Hasan neslinden gelenlere şerif, Hz. Hüseyin soyundan gelenlere seyyid adı verilmiş, kendilerine hürmet ve muhabbet göstermek Hz. Peygamber'i sevmenin bir tezahürü kabul edilmiş, halk arasında tanınmaları için farklı kıyafetlerle dolaşmaları sağlanmıştır. İsimleri, şecereleri ve ahlâkî durumlarını tesbit eden teşkilâtlar kurulmuş, sadaka almaları haram kılındığı için kendilerine beytülmâlden tahsisat bağlanmış, menfaat elde etmek amacıyla Peygamber soyundan geldiklerini iddia eden yalancılar cezalandırılmıştır (bk. ÂL).

Ehl-i beyt'in özellikleri, faziletleri, menkıbeleri ve mâruz kaldıkları üzücü olayları konu edinen müstakil eserler yazılmıştır. Şîa'nın imam kabul ettiği kişilere ait monografiler dışında Sünnî ve Şiî âlimlerince yazılan birçok eser mevcuttur. Şerîf el-Murtazâ'nın el-Âyâtü'l-bâhire fi'l-itreti't-tâhire (Îzâhu'l-meknûn, I, 5), Makrîzî'nin Fazlü âli'l-beyt (Kahire 1984), İsmâil b. Ali es-Semmân'ın el-Muvâfaka beyne ehli'l-beyt ve's-sahâbe (Keşfü'z-zunûn, II, 1890), İhsan İlâhî Zahîr'in eş-Şîa ve Ehlü'l-beyt (Lahor 1984), M. Cevâd Muğniyye'nin Ehlü'l-beyt menziletühüm ve mebâdiühüm inde'l-müslimîn ile (Beyrut 1984) el-İsnâaşeriyye ve Ehlü'l-beyt (Beyrut 1989) ve Seyyid Abdurrahman el-Meşhûr'un Şemsü'z-zahîre fî nesebi Ehli'l-beyt (Cidde 1405/1985) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

Ehl-i beyt tabiri, Alevîlik ve Bektaşîliğin yanı sıra Mevleviyye, Rifâiyye ve Kadiriyye gibi Sünnî tarikat çevrelerinde umumiyetle Şîa'nın tasvir ettiği mânada anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 87; Lisânü’l-ʿArab, “ehl” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ehl” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “ehl”, “byt” md.leri; Mustafavî, et-Tahkık, I, 155-157, 339-340; a.mlf., el-Hakāʾik fî târîhi’l-İslâm, Kum 1410, s. 27-38, 123, 127, 195-199, 457, 478; el-Muvatta, “Kader”, 3; Müsned, III, 259; V, 181; Buhârî, “Savm”, 30, “Enbiyâ”, 10, “Edeb”, 14, “Tefsîr”, 33/8, “Fezâilü’l-ashâb”, 27; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 36, 37; İbn Mâce, “Fiten”, 34, “Menâsik”, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; Tirmizî, “Menâkıb”, 31, 32, “Zekât”, 25; Ebû Hanîfe, el-Âlim ve’l-müteallim, Kahire 1949, s. 26; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 224; Taberî, Câmiu’l-beyân (Bulak), XIII, 23-26; Mâtürîdî, Tevîlât, Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, II, vr. 584[a]; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân, Beyrut 1406/1986, VII, 560; IX, 43-44; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VI, 381-382; VII, 384-385; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXV, 209; XXVII, 164-166; Kurtubî, el-Câmi, XIV, 182-183; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü’l-hâdî aşer, Tahran 1986, s. 195, 199; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurân, VI, 407-412; VII, 187-189; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406/1986, VII, 70 vd.; İbn Hacer el-Heytemî, es-Savâʾiku’l-muhrika, İstanbul 1406/1986, s. 141 vd.; Zehebî, el-Münteka, Dımaşk 1954, s. 427 vd.; Keşfü’z-zunûn, II, 1890; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, XXIII, 104-253; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, IV, 278-280; Tabâtabâî, el-Mîzân fî tefsîri’l-Kur’ân, Beyrut 1393/1973, XVI, 310-313; XVIII, 43-47; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3892, 4241; Îzâhu’l-meknûn, I, 5; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Kahire 1965, s. 276; Seyyid Şerefeddin, el-Mürâcaât, Kahire 1399/1979, s. 14 vd.; a.mlf., el-Fusûlü’l-mühimme, Necef, ts., s. 203 vd.; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 47; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1362-63 hş., I, 194, 217, 279; VI, 534; Muhsin Abdünnâzır, Meseletü’l-imâme, Beyrut 1983, s. 194-204; Âga Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîa ilâ tesânîfi’ş-Şîa, Beyrut 1983, II, 482; XVI, 258; Ayânü’ş-Şîa, I, 308-310, 370-371; İhsan İlâhî Zahîr, eş-Şîa ve Ehlü’l-beyt, Lahor 1984, s. 16-20; Azîzullah Utâridî, Müsnedü’l-İmâm er-Rızâ, Meşhed 1406, I, 3-5; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü’t-Tuhfeti’l-İsnâaşeriyye, İstanbul 1988, s. 149 vd.; M. Cevâd Muğniyye, el-İsnâaşeriyye ve Ehlü’l-beyt, Beyrut 1989, s. 53; Enis Emir, Fazîlet-i Ehl-i Beyt-i Resûlullah, İstanbul 1991, s. 82 vd.; Abdülazîz et-Tabâtabâî, “Ehlü’l-beyt fi’l-mektebeti’l-Arabiyye”, Türâsünâ, IV/1-4, Kum 1409, s. 10-20; I.

Goldziher, “Ehlülbeyt”, İA, IV, 207; a.mlf. v.dğr., “Ahl al-Bayt”, EI^2 (İng.), I, 257-258; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 522-525; DMT, II, 605-610; I. K. A. Howard, “Ahl-e Bayt”, EIr., I, 635; Hamid Algar, “Al-e Ābā”, a.e., I, 742; Ahmet Özel, “Âl”, DİA, II, 305-306; Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, a.e., II, 306-307.

Mustafa Öz

EHL-i BİD‘AT

أهل البدعة

Asr-ı saâdet’ten sonra ortaya çıkmış, şer‘î bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen gruplar anlamında bir tabir.

Sözlükte “dinle ilgili olarak yeni görüş ve davranışları benimseyenler” anlamına gelen ehl-i bid‘at (ehlü’l-bid‘a, çoğulu ehlü’l-bida‘), terim olarak farklı şekillerde yorumlanmakla birlikte Ahmed b. Hanbel, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, İbn Hazm, Şehristânî ve Süyûtî gibi âlimlerce yapılan tariflerde genellikle ortak nokta “sünnetin terkedilmesi”dir. Buradaki “sünnet”, Resûlullah ile ashap topluluğunun İslâm’ın inanç ilkeleri demek olan akaid alanında takip ettikleri yol anlamına gelir. Buna göre ehl-i bid‘at, “aklı esas alıp nasları te’vil etmek suretiyle Hz. Peygamber’den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler” şeklinde tarif edilebilir (ayrıca bk. BİD‘AT).

Kur’ân-ı Kerîm’de ehl-i bid‘at tabiri geçmemekle birlikte “b-d-‘a” kökünden türeyen bedî‘, bid‘ ve ibtidâ‘ kelimeleri dört âyette yer almıştır. Bu âyetlerin birinde (el-Hadîd 57/27), Allah tarafından farz kılınmadığı halde Hz. Îsâ’dan sonra hıristiyanlarca ruhbanlığın icat edildiği belirtilerek bir anlamda bunu yapanlar bid‘at ehli olarak kabul edilmiştir. Diğer iki âyette bedî‘ kelimesi, Allah’ın gökleri ve yeri örneksiz bir güzellikte yarattığını (el-Bakara 2/117; el-En‘âm 6/101), bid‘ ise Hz. Peygamber’in risâlet ve nübüvveti ilk defa icat eden kişi olmadığını (el-Ahkaf 46/9) belirtmek için kullanılmıştır. Bir rivayete göre İbn Abbas, kıyamet günü bazı kimselerin yüzlerinin kararacağını haber veren âyette (Âl-i İmrân 3/106) kastedilenlerin ehl-i bid‘at olduğunu söylemiştir (İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, V, 134). Şâtıbî, müteşâbih âyetleri te’vil edenlerin kalplerinde sapıklık bulunduğunu ifade eden âyetin (Âl-i İmrân 3/7), Şevkânî de Allah’ın âyetlerini alay konusu yapan müşriklerden bahseden âyetin (el-En‘âm 6/68) ehl-i bid‘ata işaret ettiğini kaydetmişlerdir (el-İtisâm, s. 143; Fethu’l-kadîr, II, 128). Ancak bu âyetlerin müslümanları değil kâfirleri konu aldığı düşünülürse yukarıdaki görüşlerin indî telakkiler

niteliğinde olduğu ortaya çıkar.

Hadis literatüründe bid‘at kavramının geniş bir şekilde yer aldığı dikkati çekmektedir. Konuyla ilgili rivayetlerde sonradan ortaya çıkan her şeyin bid‘at, her bid‘atın ise sapıklık olduğu belirtilmiş (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6), ayrıca çeşitli gruplara ayrılmak suretiyle dinlerini parçalayanların (bk. el-En‘âm 6/159) bid‘at sahibi oldukları ve böylelerinin tövbe ve ibadetlerinin kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir (İbn Ebû Âsım, I, 8, 2122). Ancak bu rivayetlerin bir kısmı isnad, bir kısmı da metin bakımından zayıf görülmüştür (a.g.e. [nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî], nâşirin dipnotları). Bu konuya dair literatürden anlaşıldığına göre ehl-i bid‘at tabiri lafız olarak hadislerde geçmemekte, fakat müteahhir bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetlerde bu tabire rastlanmaktadır (meselâ bk. Ebû Mutî‘ en-Nesefî, s. 55; Malatî, s. 176). Hatta bunların bir kısmında ehl-i bid‘ata ilişkin hadislerin mütevâtir olduğu iddialarına bile yer verilmiştir (Ebû Mutî‘ en-Nesefî, s. 56, 58-59). Ayrıca kaynaklarda ashabın ileri gelenlerinden Muâz b. Cebel, İbn Mes‘ûd, İbn Ömer ve İbn Abbas'a, her türlü bid‘atla bunları benimseyenlerin tenkidine dair çeşitli rivayetler nisbet edilmiştir. Bu rivayetlere göre ashap yeni zuhur eden olaylar karşısında itikadî problemlere dalıp görüş beyan etmekten sakınmış ve müslümanları bu tür görüşlere itibar etmemeleri için uyarmıştır (Dârimî, "Mukaddime", 7, 17, 19, 20). Hadisleri derleyen âlimler Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Râfıza (Şîa) gibi fırkaların kınanmasını konu alan ve Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerle ehl-i bid‘atın kastedildiğini düşünerek bunları "bid‘attan sakınmanın lüzumu ve sünnete bağlanmanın gerekliliği" gibi bablarda toplamışlardır (Müslim, "Zekât", bab 47, 48; Tirmizî, "İlim" 16, "Kader" 13; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 7, 14, 18, 20, 26). Kaynaklarda ehl-i bid‘at karşılığında bazan "ashâbü'l-bida‘, ehl-i ehvâ, mübtedia, ehl-i dalâlet, ehl-i zeyğ" gibi tabirler de kullanılır.

Ehl-i bid‘at teriminin ne zaman ortaya çıktığı ve ilk defa kimin tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte rivayete göre Hasan-ı Basrî Ehl-i sünnet'in yanı sıra ehl-i bid‘at tabirini de kullanmıştır (Dârimî, "Mukaddime", 23). Buna göre söz konusu tabir hicrî I. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmıştır. Sünnete bağlanıp bid‘attan kaçınmanın gereğine işaret eden rivayetlerin hadis mecmualarında bir araya

getirilmesinden, ayrıca bazı âyet ve hadislerin bid‘at ehline işaret ettiğine dair

açıklamaların kaynaklarda nakledilmesinden sonra ehl-i bid‘at terimi III-IV. (IX-X.) yüzyıllara ait eserlerde fazlaca yer almaya başlamış ve bunların tesiriyle Ehl-i sünnet âlimlerince Cehmiyye, Havâric, Mürcie, Şîa, Kaderiyye, Mu‘tezile gibi fırkalar ehl-i bid‘at olarak kabul edilmiştir (İbn Kuteybe, Tevîlü muhtelifi’l-hadîs, s. 35-36; Eş‘arî, Usûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâa, s. 103-104).

Kaynaklar ehl-i bid‘atın ortaya çıkışını genellikle, nasların zâhirî mânalarının akla aykırı olduğunu zannedip bunları te’vil etmek, Kur’an ve Sünnet hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmamak, birtakım felsefî görüşleri mutlak doğrular olarak kabul edip nasları bunlarla uzlaştırmaya çalışmak, uydurma ve zayıf hadislere dayanmak, başka dinlerin, siyaset ve kültürlerin tesirinde kalmak, Kur’an ve Sünnet’i dikkate almayıp şeytânî telkinlere kapılmak, Kur’an ve Sünnet’i bazı siyasî ve ideolojik görüşler doğrultusunda yorumlamaya çalışmak gibi sebeplere bağlarlar.

Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra müslümanlar arasında baş gösteren siyasî görüş ayrılıkları yeni bazı itikadî görüş ve anlayışların doğmasına sebep olmuştur. Hz. Ali’nin Kur’an’ın hükmüne uymadığını iddia eden bir grup (Hâricîler) ortaya çıkarak onu tekfir etmiş, buna karşılık hilâfetin sadece Ali ile evlâdının hakkı olduğunu ileri süren Şîa zuhur edip muhaliflerini tekfir etmiş, daha sonra her iki grubun görüşlerini de aşırı bularak Hz. Osman ile Hz. Ali’yi tekfir etmenin yanlış olduğunu kabul eden Mürcie teşekkül etmiştir. Diğer taraftan, I. yüzyılın sonlarına doğru henüz bir kısım sahâbenin hayatta iken Ma‘bed el-Cühenî iman esaslarından sayılan kaderi inkâr etmiştir. Onun Gaylân ed-Dımaşkı ve Yûnus el-Esvârî tarafından benimsenen bu görüşü hakkında ashaptan Abdullah b. Ömer’in düşüncesi sorulunca Abdullah bu tür inançlardan kendisinin uzak olduğunu söylemiştir (Müslim, “Îmân”, 1). Böylece Kaderiyye’ye ait ayırıcı ilk görüşler belirmeye başlamıştır. Aynı dönemde Ca‘d b. Dirhem Kur’an’ın mahlûk olduğunu ve ilâhî sıfatların bulunmadığını ileri sürmüş, insana ait herhangi bir iradenin mevcut olmadığını iddia eden Cehm b. Safvân onun bu görüşlerini savunup yaymaya çalışmış ve Cehmiyye fırkası ortaya çıkmıştır. Bütün bu fikrî hareketler muhafazakâr çoğunluk tarafından

Kur'an'a, sünnete ve ashabın icmâına aykırı telakki edilerek mensuplarına bid'at ehli nazarıyla bakılmıştır. II. (VIII.) yüzyılda Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in öncülüğünde Mu'tezile hareketi başlamıştır. Bu hareket ilâhî sıfatlar, rü'yetullah, irade hürriyeti, kader, büyük günah (kebîre) işleyenin durumu, âhiret halleri gibi belli başlı itikadî konularda yeni görüşler ileri sürüp bunları kelâm adı verilen bir disiplinin çerçevesinde kendine has metotlarıyla temellendirmeye çalışmıştır. Siyasî görüş ayrılıklarına bağlı olarak ortaya çıkan Şîa'nın da zamanla temel konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemesiyle ehl-i bid'at daha belirgin bir hale gelmiş oldu. Yine II. yüzyılda başta müfessir Mukatil b. Süleyman olmak üzere Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim gibi âlimler antropomorfist bir ulûhiyyet telakkisini ortaya koyup savunmuşlar ve Müşebbihe ile Mücessime'nin teşekkülüne zemin hazırlamışlardır. Daha sonra Kerrâmiyye'ye mensup bazı fırkalarla Ahmed b. Hanbel'e bağlı olduklarını iddia eden bir kısım Hanbelîler bu grup içinde mütalaa edilmiştir. Buna göre muhafazakâr çoğunluk dışında oluşan fikrî ve siyasî hareketler Havâric, Şîa, Cehmiyye, Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi isimlerle anılan fırkaların teşekkülüne sebep olmuştur. İslâm dünyasında iç ve dış âmillerle meydana gelen ilmî-fikrî gelişmeler sonunda III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren yeni yöntemlerin belirlenmesine ve yeni açıklamaların yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. IV. (X.) yüzyılın başlarında akaid alanıyla ilgili olarak ortaya çıkan Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye akımları bu arayışın bir sonucudur. Muhafazakâr Selefiyye ile serbest düşünceyi temsil eden Mu'tezile arasında yer alan ve özellikle metot açısından birbirine çok yakın bulunan bu akımlar gittikçe taraftar toplayarak çoğunluğun temsilcisi olmuş ve Sünnî kelâm ekolleri olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir (bk. KELÂM).

Hem ilk hem de müteahhir Selef âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça yer almayan, Resûlullah ve ashap topluluğu tarafından dile getirilmeyen her düşünceyi geniş anlamıyla sünnet dışı saydıklarından Sünnî kelâmcılar dahil olmak üzere yukarıda adı geçen bütün grupları ehl-i bid'at olarak kabul etmişlerdir. Meselâ İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî, Âcurrî, İbn Teymiyye gibi Selef âlimleri Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Evzâî gibi müctehid âlimlerden kelâm ilmi aleyhinde nakledilen birtakım rivayetlere dayanarak bütün kelâmcıların bid'at ehli olduğunu söylemişlerdir. Zira bunların kanaatine göre kelâmcılar naslar arasında çelişki bulunduğunu ve bu sebeple aklî te'villere başvurulması gerektiğini

ileri sürerek Kur'an ve Sünnet'e aykırı inançlar benimsemişlerdir (İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, V, 9495, 428-429). Selefiyye'ye göre Sûfiyye veya Mutasavvife de ehl-i bid'ata dahil olan gruplardandır. Zira sûfîler dinin vâzıı tarafından emredilmeyen birtakım zikir ve ibadetleri nerede ise farz telakki etmişler, sadece tarikat mensuplarını kardeş (ihvan) saymak suretiyle müslümanların çeşitli gruplara bölünmesine sebep olmuşlardır. İslâm akaidiyle bağdaştırılması mümkün olmayan vahdet-i vücûd ilkesini icat edip savunmuşlar, şeyhlerinin kabirlerini ziyaretgâh edinerek ölülerden ve kabirlerden medet ummuşlardır. Bütün bunlar dine sonradan girmiş tehlikeli düşünce ve davranışlardır, bunları savunanlar da ehl-i bid'attır (a.g.e., V, 170, 175; a.mlf., İktizâü's-sırâti'l-müstakım, s. 462; Hucendî, s. 16, 50, 80).

Mu'tezile âlimleri de ehl-i bid'atın Kur'an'a, sünnete ve hak üzere icmâ edilen hususlara aykırı görüşleri benimseyenlerden oluştuğunu kabul etmekle birlikte kendi kanaatlerinin Kur'an ve Sünnet'e uygun olduğunu, mezheplerine muhalif düşüncelerin ise sonradan ortaya çıktığını ve dolayısıyla bid'at oluşturduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre "cebir", "ircâ" ve "teşbih" gibi kavramlar Emevîler devrinde ortaya çıkmıştır. Kaderci anlayış, başta Muâviye olmak üzere siyasî icraatlarını meşrûlaştırıp halka kabul ettirmek isteyen Emevî yöneticileri tarafından öne sürülmüş ve konuyla ilgili nasların yanlış yorumlanmasının da etkisiyle zamanla çoğunluğun görüşü haline gelmiştir. Zira Allah'a isyan edip de, "Bu Allah'ın takdiridir" diyen Kaderiyye ile imanı amelden ayırıp onu sadece kelime-i şehâdeti telaffuz etmek veya bilmekten ibaret sayan Mürcie Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadislerde lânetlenmiştir. Bu sebeple Kaderiyye ile kastedilenler kaderi inkâr edenler değil kaderciliği benimseyenlerdir, Mürcie ile kastedilenler de ameli imandan ayıranlardır ki bunlar Mu'tezile dışında kalan, kendilerine Ehl-i sünnet adını verenler de dahil olmak üzere diğer gruplardır. Ashap devrinden sonra ortaya çıkan Müşebbihe Allah'ı kalp, dil gibi organları bulunan ve kelâmını konuşmadan önce

kalbinde saklayan bir insana benzettiklerinden Kur'an'ın mahlûk değil kadîm olduğunu zannetmişler, yine Allah'ı cisimlere benzettiklerinden dolayı görülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Mürcie ve Havâric, kebîre sahibinin durumu hakkında ashabın icmâına muhalif görüşler ortaya atmış, Şîa ise Hz. Ali'nin icraatlarıyla hiçbir şekilde bağdaşmayan yeni görüşler

öne sürmüştür. Mu‘tezile âlimlerinin dinî konularda aklı kullanmalarına ve re’y ile hüküm vermelerine gelince bu daha önce Ebû Bekir, Abdullah b. Mes‘ûd, Muâz b. Cebel gibi sahâbîler tarafından benimsenip uygulanmış bir yöntemdir. Şu halde Mu‘tezile âlimlerine göre kendileri dışında kalan Havâric, Şîa, Mürcie, Mücbire, Müşebbihe (Selefiyye) ve Nâbite (Ehl-i sünnet kelâmcıları) sonradan ortaya çıkan ehl-i bid‘at fırkalarını oluşturur (Kadî Abdülcebbâr, s. 138-164, 167). İbnü’l-Murtazâ da İslâmî gruplar içinde Mu‘tezile’nin doğru yolda bulunan en iyi fırka olduğuna dair bir rivayeti Hz. Peygamber’e nisbet ederek bu fırkanın ehl-i bid‘attan sayılamayacağını delillendirmeye çalışmıştır (el-Münye ve’l-emel, s. 122). Havâric ise müslümanlar arasında meydana gelen anlaşmazlığın ilâhî hükümlere göre çözümlenmesi gerektiğini savunmuş ve buna karşı çıkanları bid‘at ehli kabul etmiştir (Watt, s. 14-20, 22).

Şîa’yı temsil eden ilk fırkalardan Keysâniyye’nin kurucusu Muhtâr es-Sekafî, başlattığı hareketin “Allah’ın kitabı ile Hz. Peygamber’in sünnetine uyum sağlamak, Ehl-i beyt’in intikamını almak ve günahkârlara karşı cihad ilân etmek” amacı taşıdığını ileri sürüp dolaylı olarak muhaliflerini ehl-i bid‘ata dahil etmiştir (a.g.e., s. 53). İmâmiyye Şîası ise Ali’nin Hz. Peygamber tarafından ilk halife olarak tayin edilmesine rağmen sahâbîlerin sünnete muhalefet ederek onun yerine Ebû Bekir’i seçtiğini iddia etmiştir. Şîa’nın bu anlayışına göre ehl-i bid‘at ashap döneminde ortaya çıkmış olup onların yolunu takip eden her fırka bid‘at çerçevesi içinde kalmıştır (İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, s. 3-5).

IV. (X.) yüzyıldan itibaren kurulup gelişen, % 90’dan fazla müslüman çoğunluğunun tasvibini alan ve bugün de aynı durumu koruyan Sünnî kelâm akımlarına göre teşbih veya tecsîm gibi aşırı görüşlere sapmayan bütün Selef âlimleri, şeriata uygun davranan Sûfiyye ve tabii olarak kendi mezhepleri (Mâtürîdiyye, Eş‘ariyye) dışında kalan fırkalar ehl-i bid‘attır (bk. Topaloğlu, s. 109-110, 155-158). Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî gibi bazı Mâtürîdîler’in yanı sıra İbn Hazm Eş‘ariyye’yi, Adudüddin el-Îcî gibi bazı Eş‘arî âlimleri de Eş‘ariyye dışındaki mezhepleri ehl-i bid‘attan saymışlarsa da (İbn Hazm, I, 161; IV, 111; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 259; Îcî, I, 35) bu tür kanaatler her iki mezhep mensuplarının çoğunluğu tarafından benimsenen genel telakkiye aykırı düşmektedir.

Ehl-i bid‘atın temel özelliklerini dört noktada özetlemek mümkündür. a) Nasların ruhuna ve İslâm’ın temel yönelişlerine vâkıf olmamak veya yabancı kültürlerin etkisi altında kalıp nasları uzak yorumlarla te’vile tâbi tutmak. Bunun yanında Kur’an’ın kendine has üslûp ve mantığına, Arap dilinin ifade özelliklerine bakmaksızın bazı âyetlerin ve dolayısıyla hadislerin zâhirine takılıp kalmak, nasların yorumlanmasında peşin ve indî görüşleri naslara hâkim kılmak da bu özellik içinde mütalaa edilir. “Nassa veya akla körü körüne bağlılık” diye özetlenebilecek olan bu iki aşırı telakkiyi itidal çizgisine çekmeyi amaçlayan Gazzâlî el-İktisâd fi’litikad adlı kitabını telif etmiştir. b) İslâm’ın hem iman hem de amel açısından ilk neslini oluşturan ve son ilâhî dini fikir ve aksiyon yönüyle sonraki nesillere aktaran ashaba karşı iyi niyetli olmamak, onların özellikle dini ilgilendiren rivayet, anlayış ve uygulamalarına değer vermemek. c) Hz. Peygamber’in kavlî ve fiilî sünnetine karşı menfi bir tavır takınmak. Kur’an’ın genel karakteri ve İslâm’ın temel yönelişleriyle bağdaştığı halde kendi görüşleriyle bağdaştıramadıkları bazı hadisleri mütevâtir olmadıkları gerekçesiyle reddedenlerle, mezhebî telakkilerini desteklemek amacıyla hadis uyduranlar veya bu tür hadisleri rivayet edenler de bu grup içinde yer alır. d) Ashaptan itibaren oluşan çoğunluğun (cemaat, cumhûr-i müslimîn) din anlayışından kopup ayrılmak, azınlık psikolojisi içinde karşı grupları küfürle itham etmek ve dinin temel hükümlerini sürekli olarak tartışmaya açık tutmak.

Bid‘at akımı, ortaya çıktığı I. (VII.) yüzyılın sonlarından itibaren İslâm âlimleri tarafından dinin yozlaştırılması olarak görülmüş ve ehl-i bid‘at hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Cehmiyye, Şîa ve Mürcie’nin ehl-i bid‘at içinde en tehlikeli fırkaları teşkil ettiğini genellikle kabul eden Sünnî âlimlerin bid‘at ehli hakkında verdikleri hükümler farklılık arzeder. Selef âlimlerine göre bid‘at ehlinin ibadetleri makbul değildir. Onlardan uzaklaşmak, hastalarını ziyaret etmemek, arkalarında namaz kılmamak, kız alıp vermemek, istişarede bulunmamak, rivayetlerini ve şehâdetlerini kabul etmemek gerekir. Eş‘arî âlimlerinden Abdülkahir el-Bağdâdî’ye göre ise Galiyye dışında kalan bid‘at mensupları müslümanların kabristanına defnedilebilir, savaşa katıldıkları takdirde ganimetten pay alabilirler; ancak kestikleri yenmez ve Sünnîler’in kendileriyle evlenmeleri câiz olmaz (el-Fark, s. 14).

Ehl-i bid‘atın tekfiri konusunda görüş birliği bulunmamakla birlikte büyük çoğunluk zarûrât-ı dîniyyeden herhangi birini inkâr edenlerin, yani Galiyye ve ona bağlı bütün fırkaların tekfir edilmesi gerektiği hususunda birleşmiştir. Zarûrât-ı dîniyyeyi kabul etmekle birlikte bunların herhangi birini ortadan kaldırma sonucunu doğurmayan yorumları benimseyenleri ise tekfir etmemişler, onları sadece İslâm’ın dosdoğru yolundan sapmış gruplar (fırak-ı dâlle) olarak görmüşlerdir (İbn Hazm, II, 271, 276; Şehristânî, I, 203). Bununla beraber Ebû Saîd ed-Dârimî, Âcurrî, İbn Teymiyye gibi Selef âlimleriyle Abdülkahir el-Bağdâdî gibi Eş‘arî kelâmcıları Cehmiyye ve Mu‘tezile’yi, bazan da Şîa’yı tekfir etmişlerdir (Dârimî, s. 103-104; Bağdâdî, s. 13-14, 216). Bid‘ata karşı mücadele etmekle meşhur olan Şâtıbî ehl-i bid‘atın tekfirden önce aydınlatılması, vazgeçmedikleri takdirde kendileriyle mücadele edilmesi gerektiğini kaydeder (el-İtîsâm, s. 177).

İslâm tarihinde çeşitli sebeplerle ortaya çıkan mezheplerden her biri kendi görüşlerinin Kur’an, sünnet ve ashabın anlayışıyla uygunluk gösterdiğini, muhaliflerinin ise sonradan zuhur eden bid‘at grupları olduğunu savunmuştur. Öyle ki mezheplerini Hz. Peygamber’e nisbet eden Şîa bir yana Mu‘tezile mensupları bile kendilerini Resûlullah’a ve ashaba dayandırmak istemişlerdir (bk. Kadî Abdülcebbâr, s. 164-165). Gerçi Kur’ân-ı Kerîm’de dinin Allah tarafından ikmal edildiği, gerçeklere vâkıf olduktan sonra tefrikaya düşenlerin ilâhî azaba mâruz kalacakları belirtilmektedir (Âl-i İmrân 3/105; el-Mâide 5/3). Ancak İslâmiyet kıyamete kadar geçerli en son din olduğundan her çağın ihtiyacı doğrultusunda âlimlerce yorumlanması gerekir. Nitekim Kur’an’da, müslümanlar arasında herhangi bir hususta ihtilâf zuhur

ettiği takdirde Kur’an ve Sünnet’e başvurularak bunun çözümlenmesi emredilmiştir (en-Nisâ 4/59). Kelâm, Asr-ı saâdet’ten sonra iç ve dış âmillerle İslâm dünyasında ortaya çıkan problemleri nasların ışığında çözmek amacıyla teşekkül etmiş bir ilimdir. Bundan dolayı kelâmcıların bid‘at ehli arasında gösterilmesi yanlış bir tutumdur. Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Evzâî gibi müctehid âlimlerle ilk dönem muhaddislerinin kelâm akımına karşı tavır almalarının bir sebebi İslâm birliğinin bozulması ve dinî hayatın yozlaşması endişesi ise bir başka sebebi de Cehmiyye ve Mu‘tezile gruplarından bazılarının âdeta aklı nakle hâkim kılma temayülleridir. Gerçekte İslâm âlimlerinin, inanç esaslarının

sistemleştirilmesi anlamındaki kelâm ilmine karşı çıkmalarının mâkul bir izahı yoktur. Nitekim Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, İbn Teymiyye gibi Selef âlimleri Kur’an ve Sünnet’e uygun düşecek görüşü belirlemek amacıyla aklî ve naklî istidlâllere başvurmuşlardır. Meselâ Dârimî, Hz. Peygamber ile ashabın görüş beyan etmedikleri konular üzerinde tartışma yapmanın yanlış olduğunu savunanları reddederek Kur’an ve Sünnet’e uygun düşecek görüşü belirlemek amacıyla ashabın tartışmadığı konuları tartışmanın gerekli olduğunu söylemiş ve bunun bid‘atçılık olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmiştir (er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 5, 89-91). Ashabın itikadî konularda tartışmaya girişmemesinin sebebi ise bu hususta herhangi bir problemin bulunmayışıdır. Esasen Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ortaya çıkmasıyla bid‘at fırkalarının zayıflaması, kelâm ilmiyle uğraşmanın bid‘atı destekleyen değil önleyen bir tedbir olduğunu göstermiştir. Ebü’l-Kasım el-Kuşeyrî, “Kelâm ilmine ve kelâmcılara ancak taklitçiler ve fâsid bir mezhebi benimseyenler karşı çıkar” derken bu hususa işaret etmiş olmalıdır (Beyâzîzâde, s. 48). Şunu da belirtmek gerekir ki bid‘at, Kur’an ve Sünnet’le sabit olmuş temel meseleler hakkında tartışılan bir husustu. Nasların ihtiva ettiği konuların ispatlanması ve yorumlanması amacıyla başvurulan bilgilerde ise (vesâil) bid‘at söz konusu değildir. İstidlâle ve yoruma dayanan bu yardımcı bilgiler ilimde kaydedilen gelişmelerle ilgili bulunduğundan zaman içinde değişebilir. Bu sebeple vesâil mutlak doğrular olarak kabul edilmemelidir (İzmirli, s. 74-77).

Ehl-i bid‘atın tekfirine gelince, herhalde azınlığa mensup bulunmanın psikolojik bir sonucu olarak hemen her bid‘at fırkası kendi dışında kalanları küfürle itham etmiştir. Bunun neticesinde bid‘at fırkaları, kendi mezhep mensupları arasında farklı temayüle sahip olanları dahi suçlamaktan geri kalmamışlardır. Ayrıca ilk dönem Selef âlimlerinin de tekfir konusunda müsamahasız bir tavır sergilediği bilinmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bu hususta Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen “ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği” şeklindeki hoşgörülü tavrı genellikle benimsemişlerdir (bk. Topaloğlu, s. 274-276). Ancak müslüman olduklarını iddia ettikleri halde İslâm dışı kabul edilen küçük bir grup bu geniş alanın haricinde bırakılmıştır (bk. GALİYYE).

Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâmiyet’in Arabistan yarımadasının

dışına çıkıp kısa zamanda çok geniş bir alana yayıldığı bilinmektedir. Bu fütuhat döneminde müslümanlar bazı iç gelişme ve değişmelere şahit olduktan başka dışarıdan gelen birçok düşünce, inanç ve kültürlerle de karşılaşmışlardır. Bu tarihî ve sosyal gerçek karşısında dinin hem aslî hem de fer‘î hükümleri alanında yeni yorum ve bakış açıları ile sistemleştirme faaliyetlerine girişilmesi müslüman âlimleri için kaçınılmaz bir görev olmuş ve nihayet itikadî fırkalarla fıkıh mezhepleri ortaya çıkmıştır. Bu oluşum tamamlandıktan sonra Sünnî kelâm akımları müslümanların en az % 90'ı tarafından kabul görmüştür. Fıkıh konularında genellikle Hanbelî olan Selef mensuplarının % 1-2 olarak tahmin edilen oranı ile yine bu kadar tahmin edilen Galiyye göz önünde bulundurulduğu takdirde bid‘at gruplarının sayısı toplam müslüman nüfusuna nisbetle % 6 dolayında kalır (bk. a.g.e., s. 148-149). Şu halde kelâmcıların büyük ekseriyeti ehl-i kıbleden olan müslümanların küfre nisbet edilmemesi kanaatini taşımaktadır (ayrıca bk. TEKFİR).

İslâm tarihi boyunca oluşan ve çoğunluk tarafından bid‘ata nisbet edilen fırkalar içinde bugün belirgin bir şekilde varlığını sürdüren Şîa gruplarıdır. Bunların dışında kalan ve Kuzey Afrika ile bazı körfez ülkelerinde az miktarda bulunan Hâricî-İbâzîler'le Selefiyye görünümlü aşırı muhafazakâr zümreler önemsenecek bir nüfus yoğunluğuna sahip değildir. Kendilerini Şiî göstermekle birlikte hem mutedil Şiî çoğunluğunun hem de Sünnîler'in İslâm çerçevesinde mütalaa etmediği aşırı gruplar (BâtıniyyeGaliyye) ve bunların etkilediği bazı tasavvufî akımlar da (Alevî-Bektaşî-Kalenderî vb.) aynı durumdadır. Toplam müslüman nüfusun âzami % 10'unu oluşturan sünnet dışı gruplar içinde bu istisnaî zümreler her halde % 4 nisbetini aşmaz. % 6 civarında bir müslüman nüfusuna sahip bulunan mutedil Şîa'dan Zeydîler Yemen'de, İsnâaşerî-Ca‘ferîler de yoğun olarak Irak, İran ve Azerbaycan'da yaşamaktadır.

Sünnete veya bid‘ata mensup olmak İslâm dininin temel esaslarını ilgilendiren bir husus olmakla birlikte özellikle günümüzde konunun mahiyetini bilmeyenler ehl-i bid‘at tabirini dinin fer‘î hükümlerini ilgilendiren meselelerde de kullanmaktadır. İnsanlar tabii olarak doğup yetiştikleri çevrenin, aldıkları eğitimin din telakkisini ve mezhep anlayışını benimserler. Ancak İslâmiyet'te bazı meseleler üzerindeki ilmî araştırma sonucu elde edilen kanaatler mezhep değişikliği mânasına gelmez. Konuyla

ilgilenen âlimlerin tesbitine göre sünnet çizgisini terkedip ehl-i bid‘at statüsüne girmenin belli başlı alâmetleri şöyle sıralanabilir: a) Ashap topluluğu ile onları takip eden ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren (Selefiyye ile birlikte) Sünnî kelâmcılar tarafından temsil edilen çoğunluk telakkisine muhalefet etmek. b) İzah ve yorumu zor olan nasları (müteşâbih) irdelemeyi âdet edinip dinin ilke ve hükümlerini kaygan bir zemine çekmeye çalışmak. c) Temel dinî konularda nasların gereğine yani Allah’ın iradesine bağlı kalmak yerine beşerî görüş ve indî arzulara tâbi olmak (a.g.e., s. 156-157). Bu tesbite göre, kalıcı ve değişmez ilkelere sahip bulunması gereken dinin temel hüküm, kural ve uygulama şekillerini ashaptan itibaren oluşan büyük çoğunluğun anlayışı istikametinde benimseyen düşünce farklılıkları kişiyi bid‘at ehline katmaz.

İtikadî mezhepler tarihi âlimlerinin telakkisine göre İslâm tarihinde oluşan ilk fikir ağırlıklı fırka Mu‘tezile, siyaset ağırlıklı akım da Şîa’dır. Mu‘tezile düşünce tarihinde geniş yankılar ve derin tesirler bırakarak ortadan kalkmıştır. Mutedil İsnâaşerî Şîası itikadî konularda Mu‘tezile’ye yaklaşırken kendine has bir fıkıh ekolü oluşturmuş, siyasî alanda da İslâm tarihi boyunca etkinliğini sürdürmüştür. Ancak siyasî telakkileri sebebiyle, İslâm’ın evrensel boyutlarını hem inanç ve fikir hem de aksiyon alanında

dünyaya duyuran ashapla onların takipçilerine karşı takındıkları olumsuz tavır daima endişe ile karşılanmıştır.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren ehl-i bid‘atı tenkit için çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Şâfiî’nin er-Red ʿalâ ehli’l-ehvâʾ (Bağdâdî, s. 221), Ahmed b. Hanbel’in er-Red ʿale’z-zenâdıka ve’l-Cehmiyye (İskenderiye 1971), Ebû Âsım Huşeyş b. Esrem’in Kitâbü’l-İstikame fi’r-red ʿalâ ehli’l-bidaʿ, Eş‘arî’nin el-Lümaʿ (Beyrut 1408/1987), Malatî’nin et-Tenbîh ve’r-red ʿalâ ehli’l-bidaʿ (Beyrut 1388/1968), İbn Hazm’ın en-Nesâʾihu’l-münciye mine’l-fedâʾihi’l-muhziye (el-Fasl, II, 275), Ebû Mutî‘ en-Nesefî’nin er-Red ʿalâ ehli’l-bidaʿ ve’l-ehvâʾi’d-dâlleti’l-mudılle (Kahire 1980), İbn Hacer el-Heytemî’nin es-Savâʿiku’l-muhrika fi’r-red ʿalâ ehli’l-bidaʿ ve’z-zendeka (Beyrut 1403/1983) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “bidʿat”, “îmân” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, “bidʿat” md.; M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “bdʿa” md.; Mustafavî, et-Tahkık, “bdʿa” md.; Dârimî, “Mukaddime”, 6, 7, 17, 19, 20, 23, 57; Buhârî, “Ezân” 56; a.mlf., Halku efʿâli’l-ʿibâd (ʿAkāʾidü’s-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 124, 130, 157, 167; Müslim, “Mukaddime”, 1, “Îmân”, 1, “Zekât”, bab 47, 48; Tirmizî, “Kader”, 13, “ʿİlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6, 7, 14, 18, 20, 26; a.mlf., Mecâʾilü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Kahire 1353, s. 264, 266-272; Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Â‘zam’ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 13; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıka ve’l-Cehmiyye (ʿAkāʾidü’s-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 52, 64-67; a.mlf., Kitâbü’s-Sünne (nşr. Muhammed Saîd b. Besyûnî), Beyrut 1405/1985, s. 24, 40, 112-113; Kasım b. İbrâhim er-Ressî, Kitâbü Usûli’l-ʿadl ve’t-tevhîd (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevhîd içinde), Kahire 1971, I, 120-121; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îzâh, Tahran 1363 hş., s. 3-5; İbn Kuteybe, el-İhtilâf fi’l-lafz, (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1348, s. 54-58; a.mlf., Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 35-36, 64, 65; Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 4-5, 8, 40, 61, 82, 8991, 103-104; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 8, 16, 21-22; İbn Huzeyme, Kitâbü’t-Tevhîd (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, I, 9-10, 58, 404; II, 815-816; Ebû Mutî‘ en-Nesefî, er-Red ʿalâ ehli’l-bidaʿ ve’l-ehvâʾi’d-dâlleti’l-mudılle (nşr. Marie Bernand), AIsl. içinde, Kahire 1980, XVI, s. 55-60; Eş‘arî, Makalât (Ritter), s. 292, 294, 472, 475; a.mlf., Usûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâa (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend), Kahire 1987, s. 32, 103-104; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 13, 42, 81, 82, 102, 176; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkı), Beyrut 1403/1983, s. 15, 21, 64, 143-149; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 201, 202; İbn Mende, Kitâbü’l-Îmân (nşr. Ali b. Muhammed el-Fakıhî), Beyrut 1406/1985, I, 117-118; Kādî Abdülcebbâr, Fazlü’l-iʿtizâl ve tabakatü’l-Muʿtezile (nşr. Fuad Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 138-165, 166, 167, 184-187; Bağdâdî, el-Fark, (Kevserî), s. 4-6, 13-14, 21, 80, 125, 216, 217; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), I, 161; II, 267-272, 275, 276; III, 292; IV, 111; V, 33, 98; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, s. 10, 325, 369; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. H. Peter

Linss), Kahire 1383/1963, s. 241-242, 256-259; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakatü’l-Hanâbile, I, 242, 244; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 16, 30, 31, 37, 203; Şerhu’l-ʿAkıdeti’t-Tahâviyye, s. 338, 339, 362-363; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 339, 344, 347-348, 373, 376, 427; a.mlf., İktizâʾü’s-sırâti’l-müstakım [baskı yeri ve yılı yok] (el-Mektebetü’l-Medenî), s. 275, 276, 289, 462; a.mlf., Derʾü teʿâruzi’l-ʿakl ve’n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] ts. (Dârü’l-Künûzi’l-edebiyye), III, 463-464; V, 286, 390; VII, 100-101, 187, 244, 285, 290-291; VIII, 304; a.mlf., Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406/1986, I, 20, 68, 315-316; V, 94-95, 134, 154, 167, 170, 175, 428-429, 441-442; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu’l-cüyûşi’l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 6; Îcî, el-ʿAkāʾidü’l-ʿAdudiyye (Gelenbevî, Hâşiye içinde), İstanbul 1323, I, 3536; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye ve’l-minehu’l-merʿiyye, Kahire 1987, I, 199, 201-202, 209, 232-233, 237; Sübkî, Tabakat (Tanâhî), III, 374-375, 398, 416, 421; Şâtıbî, el-İʿtisâm, s. 36-38, 47-51, 57, 60, 61, 65, 106, 120, 124-128, 143-145, 177; İbnü’l-Murtazâ, el-Münye ve’l-emel, Beyrut 1979, s. 122-124; İbnü’l-Vezîr, Îsârü’l-hak ʿale’l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 21-22, 35, 84-87, 93, 100-123, 130; Süyûtî, Savnü’l-mantık ve’l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 103-105, 124, 131, 149, 165-166; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât (nşr. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993, s. 243-244; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 33, 34, 37, 48, 51; Hucendî, Hükmullahi’l-vâhidi’s-samed, Kahire, ts. (Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî), s. 16, 50, 75-80; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, II, 128; Süleyman Sırrı, Kenzü’l-akaid, İstanbul 1316, s. 9; İzmirli İsmail Hakkı, Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme, İstanbul 1336, s. 3-4, 73-78, 89, 194; Abdülkadir Bedrân, el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Dımaşk 1919, s. 31-33; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 187, 189; VIII, 398, 400-401; IX, 133; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 286-289, 328-329; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 6, 14-22, 42-43, 53, 99, 122, 178, 182, 207; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 109-110, 148-149, 155-158, 274-276; Ahmet Yaşar Ocak, “Türk Hetorodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfızî, Mülhid ve Ehl-i Bid’at Terimlerine Dâir Bazı Düşünceler”, TED, sy. 12 (1982), s. 507-520.

Yusuf Şevki Yavuz

EHL-i BÜYÛTÂT

(bk. EHLÜ’l-BÜYÛTÂT)

EHL-i EHVÂ

أهل الأهواء

İnanç ve davranışlarını beşerî görüş ve arzulara göre oluşturanlar anlamında bir tabir.

Ehl kelimesiyle “nefsânî arzu, temayül” mânasındaki hevânın çoğulu olan ehvâ kelimesinden oluşan ehl-i ehvâ (ehlü’l-ehvâ’) tamlaması sözlükte “nefsin arzularına uyanlar” anlamına gelir. Terim olarak “inanç ve davranışlarını, peygamberlerce tebliğ edilen ilâhî buyruklara dayandırmaksızın sadece beşerî görüş ve arzulara göre oluşturanlar” şeklinde tanımlanabilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ehl-i ehvâ tabiri geçmemekle birlikte yahudiler, hıristiyanlar, müşrikler, putperestler, âhireti inkâr eden topluluklar gibi değişik zümrelerin Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’an’a iman etmeyip beşerî arzularına (hevâehvâ) uydukları bildirilmiş, Resûl-i Ekrem’e de onların din diye ileri sürdükleri arzularına uymaması emredilmiş, böylece beşerî görüşlere dayanan anlayışların din haline getirilmesinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkı, el-Muʿcem, “hvy” md.). İslâm literatüründe bu tabirin ortaya çıkışında Kur’an’daki bu kullanımların etkili olduğu düşünülebilir.

Ehl-i ehvâ tabiri Hz. Peygamber’e nisbet edilen hadislerde de yer almamıştır. Ancak bazı rivayetlere göre Resûl-i Ekrem Kur’an’ı, insanların hevâları tarafından saptırılmasına engel olacak yegâne kaynak olarak göstermiş (Tirmizî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 14); kişinin, hevâsını vahyedilmiş ilkelere tâbi kılmadıkça mümin olamayacağını (Ferrâ el-Begavî, I, 160), ümmeti hakkında en çok endişe duyduğu hususlardan birinin de onların hevâları tarafından saptırılma ihtimali olduğunu ve ümmeti içinden böyle toplulukların çıkacağını belirtmiştir (Müsned, IV, 102, 423).

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm literatüründe yer alan ehl-i ehvâ terkibi İmam Mâlik’e atfedilen bazı rivayetlerde kullanılmıştır. Bu rivayetlerde ehl-

i ehvâ tabiriyle Mu‘tezile’nin ve diğer bazı İslâmî fırkalara mensup kelâmcıların kastedildiği görülür (Süyûtî, s. 117). Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin kaydettiğine göre İmam Şâfiî er-Red ʿalâ ehli’l-ehvâ ʾ adlı bir eser yazmış ve ehl-i ehvâya ait görüşleri eleştirerek bu tabirin İslâmî literatürde yerleşmesinde rol oynamıştır

(el-Farḳ, s. 221). Şâfiî’nin ehl-i ehvâ ile kimleri kastettiği hususunda bilgi yoktur. Ancak onun nübüvveti kanıtlamak ve Brahmanizm’i reddetmek amacıyla da bir eser yazdığı (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1384) dikkate alınırsa bu tabirle, İslâm dışında kalan grupları veya İslâm’dan çıktığına hükmettiği bid‘at fırkalarını kastettiği söylenebilir. Daha sonra bazı hadis mecmualarında, ehl-i ehvâdan sakınmayı telkin eden hadislerin bulunduğu bab başlıklarında ehl-i ehvâ terkibi kullanılmış ve bir kısım tâbiînin konuya ilişkin görüşleri nakledilmiştir. Bu kaynaklarda verilen bilgilere göre Şa‘bî, görüşleri kendilerini cehenneme düşüreceği için, kelimenin kökündeki “yukarıdan aşağıya inmek, düşmek” mânasına dayanarak bazı gruplara “ashâbü’l-ehvâ” adı verildiğini söylemiş, Evzâî ehl-i ehvânın fikirlerinin İblîs’in telkinlerinden ibaret olduğunu belirtmiş, İbn Sîrîn sapık kimseler olan ehl-i ehvâ ile bir arada bulunmanın ve dinî konularda onlardan bilgi almanın câiz olmadığını söylemiş, Ebû Kılâbe ise ehl-i ehvânın kâfir olduğuna ve bu sebeple onlara karşı kılıç kullanılması gerektiğine hükmetmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 16, 30, 35; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 3, 4). Muhaddislerden Ebû Dâvûd, Hz. Peygamber’in, “Müteşâbih âyetlere uyanları görünce biliniz ki Allah’ın kalplerinde eğrilik bulunduğunu bildirdiği kimseler bunlardır; onlardan sakınınız” şeklindeki sözlerinde ehl-i ehvâya işaret edildiğini düşünerek bu rivayeti “Bâbü mücânebeti ehli’l-ehvâ‘” başlığı altında zikretmiştir (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2). İmam Buhârî ehl-i ehvâ tabirini bazı hadisleri kabul etmeyenler hakkında kullanmış ve bunları bir kısım âyetlere inanıp bir kısmını reddederek Kur’an’ı alaya alanlara benzetmiştir (Halku efʿâli’l-ʿibâd, s. 169).

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre hadis âlimleri ehl-i ehvâ tabirini, başta Cehmiyye ve Mu‘tezile kelâmcıları olmak üzere genellikle Selef çizgisi dışında kalan İslâmî fırkaları içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmışlar, hatta onunla daha çok ehl-i bid‘atı kastetmişlerdir. Bu anlayışın etkisiyle olacaktır ki III. (IX.) yüzyıldan sonra itikadî mezhepler hakkında yazılan kitaplarda ehl-i ehvâ tamlaması ehl-i bid‘atla eş anlamlı

olarak kullanılmıştır. Nitekim Eş‘arî, kabirde sorgu meleklerinin mevcudiyetini inkâr edenler için ehl-i ehvâ tabirini kullanmış ve bunu muhtemelen ehl-i istikamet yani Ehl-i sünnet karşıtı olan bid‘at fırkalarını ifade etmek amacıyla zikretmiştir (Makālât, s. 473, 478; krş. Malatî, s. 123-125; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, s. 224). Eş‘arî’nin çağdaşı olan Malatî de et-Tenbîh ve’r-red adlı eserinde Mâneviyye, Mezdekiyye gibi bir iki istisna hariç Havâric, Mürcie, Cehmiyye, Mu‘tezile, Kaderiyye ve Şîa’dan ibaret olan İslâmî fırkalara ait görüşleri nakledip eleştirmiş, Ehl-i sünnet dışında kalan bu fırkaların hevâlarına uyduklarını ve böylece Hz. Peygamber’in getirdiği ilmin (vahyin) dışına çıktıklarını söylemiştir. Zira ona göre, meselâ Şîa’nın Selmân-ı Fârisî, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zer el-Gıfârî gibi bazı sahâbîler dışında bütün ashabı tekfir etmesi hevâlarına uymalarından başka bir gerekçe ile açıklanamaz (et-Tenbîh ve’r-red, s. 12-13). Daha sonra gelen Abdülkāhir el-Bağdâdî, Seyfeddin el-Âmidî gibi kelâmcılar da bu anlayışı devam ettirmişler, nihayet müteahhir dönem âlimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Tehânevî ehl-i ehvâyı, “Ehl-i sünnet dışında kalan ehl-i kıble” diye tanımlamışlardır (et-Taʿrîfât, s. 27; Keşşâf, “hevâ” md.). Bunlara karşılık İbn Hazm’ın el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâʾ ve’n-nihal adlı meşhur eserinde, İslâmî fırkaların yanı sıra felsefî bazı görüşlerle İslâm dışındaki çeşitli dinlere ait inançları nakledip eleştirmesi dikkate alınırsa onun ehl-i ehvâya, ehl-i bid‘at mezheplerine ilâve olarak semavî kitapları tahrif edip beşerî arzuları doğrultusunda oluşturdukları dinî-felsefî anlayışları benimseyenleri kapsayacak şekilde geniş bir anlam verdiği görülür. Dinlerin ve mezheplerin tasnifi konusunda otoritelerden biri sayılan Şehristânî, bazı açılardan isabetli bir yaklaşımla ehl-i ehvâ tabirine önemli bir açıklık getirmiştir. Ona göre insanlar inanç bakımından “ehlü’l-ehvâ’ ve’n-nihal” ve “ehlü’d-diyânât ve’l-milel”, kısaca “ehl-i ehvâ” ve “ehl-i dîn” olarak iki kısma ayrılır. Varlıklar ve olaylar hakkındaki inançlarını ilâhî bir kaynağa dayandırmadan sadece kendi görüşlerine ve arzularına göre oluşturan insanlara ehl-i ehvâ denir. Câhiliye Arapları’nın görüşleri, Sâbiîler, çeşitli felsefî ekollere mensup filozoflar, bütün putperestler, yıldızperestler, materyalistler, Brahmanlar ehl-i ehvâ içinde mütalaa edilir. Mecûsîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi dinlere inananlar ise ehl-i dîni teşkil ederler. Şehristânî ayrıca inanç açısından yaptığı bu tasnifin faydalandığı din ve mezhep tarihçileri tarafından da kabul edildiğini kaydeder (el-Milel, I, 12-13, 37-38; II, 3). İbn Teymiyye de çok defa kelâmcılar ve bid‘at fırkaları anlamında kullandığı ehl-i ehvâyı

bazan filozoflarla Ehl-i kitap hakkında da kullanmıştır (Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, V, 173; VII, 211). Buna göre itikadî fırkaların doğmaya başladığı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkıp literatüre geçtiği anlaşılan ehl-i ehvâya ilişkin görüşler iki noktada toplanmaktadır. a) Ehl-i ehvâ, Ehl-i sünnet dışında kalan bütün İslâmî fırkaların ortak adıdır. b) Bu tabir, inanç konularında ilâhî bir kitaba dayanmayan beşerî görüşleri benimseyenlere verilen addır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in yanı sıra bazı hadislerde hevâ ve ehvâ kelimelerinin, semavî kökenli de olsa muharref olduklarından İslâm dışında kalan bütün dinleri veya ilâhî kaynaklı olmayan inançları içine alacak şekilde geniş bir muhteva kazanması dikkate alınarak ehl-i ehvânın müslüman olmayan herkesi ifade eden bir tabir olarak kabul edilmesi gerekir.

Selefiyye'ye mensup olan hadis âlimleriyle onların etkisinde kalan bazı Ehl-i sünnet kelâmcıları ehl-i ehvâyı bid'at fırkalarından oluşan ehl-i kıbleye hasretmek istemişlerdir. Onlar bu kanaatlerini, hevâ ve ehvâ ile ilgili nasların ehl-i bid'ata işaret etmesi, Hz. Îsâ'yı tanrılaştıran hıristiyanlarla bazı bid'at fırkalarının görüşleri arasında benzerliğin bulunması, ehl-i bid'atın, cennete sadece kendilerinin gireceğini savunan Ehl-i kitap'la aynı paralelde yer alması, ehl-i bid'at kelâmcılarının İslâm'a aykırı felsefî görüşleri savunmaları gibi delillerle temellendirmeye çalışmışlardır (Bağdâdî, s. 144; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, VII, 179, 211; a.mlf., Minhâcü's-sünne, VIII, 263; Şevkânî, I, 154). Ancak bu görüşün isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira itikadî konularda aklın desteğine başvurmak veya nasları akılcı bir yaklaşımla anlamaya çalışmakla dinî konularda nefsânî arzular istikametinde haraket etmek ve duygusallığı ön plana çıkarmak arasında büyük farklar vardır. Her şeyden önce akla başvurmak, Kur'an'ı ve dinî konuları akıl yoluyla anlamaya çalışmak bizzat Kur'an'ın ısrarla tavsiye ettiği bir husustur; bundan kaçınanlar Kur'an'da yerilmiştir (Yavuz, s. 48-53). Kelâm ilminin doğuşuna vesile olan ehl-i bid'at kelâmcılarının, aklı nakle hâkim kıldıkları iddiası veya Buhârî'nin dediği gibi bazı hadisleri reddetmeleri sebebiyle ehl-i ehvâdan sayılmaları da doğru değildir.

Çünkü Kur'an hevâ ve ehvâya uymayı değişik zümrelerden oluşan kâfirlere nisbet etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî ile Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi âlimlerin kanaatlerine bağlı kalmak suretiyle (et-Tenbîh ve'r-red, s. 35; el-

Fark, s. 13, 80) ehl-i bid‘atı kâfir kabul ederek ehl-i ehvâ ile özdeşleştirmek ise ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği ilkesine aykırı düşer. Öyle görünüyor ki Selef âlimlerinin kelâmcılarla ehl-i bid‘at mensuplarını ehl-i ehvâya dahil etmeleri, bilgi vasıtalarını Kur’an ve hadise hasretmeleri ve ayrıca âhâd rivayetlerin de mutlaka kabul edilmesini gerekli görmeleri sebebiyledir. Halbuki Kur’an’a göre ilim vasıtalarından biri de akıldır ve zan yoluyla kesin bilgi hâsıl olmaz. Şu halde ehl-i ehvâ ile ehl-i bid‘atın farklı anlamlar taşıdığını ve ehl-i ehvânın kâfirler hakkında kullanılması gereken bir tabir olduğunu kabul etmek daha uygun bir davranış olur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hvy” md.; et-Taʿrîfât, “ehlü’l-ehvâ”, “hevâ” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, “hevâ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hvy” md.; Müsned, IV, 102, 423; Dârimî, “Mukaddime”, 16, 30, 35; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2-4; Tirmizî, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 14; Buhârî, Halku efʿâli’l-ʿibâd (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî, ʿAkāʾidü’s-selef içinde), İskenderiye 1971, s. 168-173; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 7; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 473, 478; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 12, 13, 35, 80-81, 86, 123-125; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkı), Beyrut 1403/1983, s. 5-6, 57; Bağdâdî, el-Fark (Kevserî), s. 11-12, 13, 80, 125, 144, 221; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), V, 33, 98; Ferrâ el-Begāvî, Mesâbîhu’s-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, I, 160; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 12-13, 3738; II, 3; Âmidî, Gāyetü’l-merâm, s. 88; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruzi’l-ʿakl ve’n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad], ts. (Dârü’l-Künûzi’l-edebiyye), V, 173, 264; VII, 172, 179, 211, 274; a.mlf., Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406/1986, VIII, 211, 263; Süyûtî, Savnü’l-mantık ve’l-kelâm (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 117; Keşfü’z-zunûn, II, 1384; Şevkânî, Fethu’l-kadîr, I, 154; II, 48; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerhu Ramazan Efendi ʿalâ Şerhi’l-ʿAkāʾid, İstanbul 1320, s. 224; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 505, 552; Elmalılı, Hak Dini, I, 484, 530; Yusuf Şevki

Yavuz, Kur’ân-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu, İstanbul 1983, s. 48-53.

Yusuf Şevki Yavuz

EHL-i ESER

(bk. EHL-i HADÎS)

EHL-i HADÎS

أهل الحديث

Hadisçiler ve hadis taraftarları anlamında terim.

Ehl-i hadîs (ehlü'l-hadîs) veya aynı anlamdaki ashâbü'l-hadîs tabirleri sahâbîler zamanında kullanılmaya başlanmıştır. En çok hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî'nin hadis öğrenmeye çalışan gençlere, "Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki ehl-i hadîssiniz" dediği nakledilir (Hatîb, Şerefü ashâbi'l-hadîs, s. 22). Ehlü'l-hadîs, ashâbü'l-hadîs ve sâhibü'l-hadîs gibi tabirlerle, hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler kastedilmekteydi. Buna göre ünlü hadis âlimi ve muhaddis Şu'be b. Haccâc sâhibü'l-hadîs sayılırken (İbn Sa'd, VII, 280) hadis rivayetinde kuvvetli olmayan, fazla hadis rivayet etmeyen Ferkad es-Sebahî sâhibü'l-hadîs sayılmamıştır (Müslim, "Mukaddime", I, 27). Aynı şekilde Mâlikî fıkhında söz sahibi olan Abdullah b. Nâfi' hadiste derinleşmediği için sâhibü'l-hadîs kabul edilmemiştir (Zehebî, X, 372, 373).

Ehl-i hadîs terimi zamanla "hadise göre amel etmeye çalışan kimse" anlamını da kazanmaya başladı. Nitekim ehl-i hadîsin önde gelen temsilcilerinden Ahmed b. Hanbel, sâhibü'l-hadîsi "hadisle amel eden kimse" diye tarif etmiştir. Ehl-i hadîs terimi bu anlamıyla, ehl-i re'y* ile birlikte hadisle amel eden bütün müslümanları kapsamaktaysa da hadisle amel etme ve bunun için belli usulleri kullanma söz konusu olduğunda Ehl-i sünnet'in bir kısmını teşkil eden (Hâkim, s. 3) ve naslara yaklaşımları farklılık arzeden bir ashâbü'l-hadîs ortaya çıkmaktadır. Ehl-i hadîsin en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir. Hadislere şeklen bağlı kalmayı savunan Zâhirîler'le ehl-i re'ye yakınlığı ile bilinen Şâfiî ve Mâlikîler de ehl-i hadîs içinde kabul edilmiştir (Şehristânî, II, 45-46). Aynı şekilde, el-Câmiʿu's-saḥîḥ'ine bab başlığı da dahil olmak üzere hadis dışında hiçbir şey yazmayan Müslim ile fıkhî görüşlerini el-Câmiʿu's-saḥîḥ'inin bab

başlıklarında vermeye çalışan Buhârî ehl-i hadîsin farklı grupları içinde yer almışlardır. II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllar bu farklı yaklaşımları benimseyen kimselerin şiddetli mücadelesine sahne olmuş, ehl-i hadîs çeşitli dönemlerde şekilci tutumları sebebiyle tenkide uğramıştır.

İlk zamanlar hadis öğrenimi, Allah rızâsı için yapılan bir ibadet ve müslümanlara bir hizmet vesilesi sayılırken II. (VIII.) yüzyılda bu işin, halkın gösterdiği ilgi sebebiyle şehir meydanlarında binlerce, on binlerce insanın katıldığı bir gösteriş ve hatta kazanç vesilesi yapıldığı anlaşılmaktadır. Ehl-i hadîse mensup bazı kimseler işi tamamen nakilciliğe dökmüş ve hadisleri anlama yönünde bir gayret göstermemişlerdir. Hz. Ömer'in Medine dışına gönderdiği bazı sahâbîlere az hadis rivayet etmeleri yolundaki tavsiyesiyle anlamadan rivayet etmenin mahzurlarını dikkate aldığı hatıra gelmektedir. Ehl-i hadîsten olan Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen, "Âlimlerin maksadı riayet etmek, sefihlerin maksadı rivayet etmektir" sözüyle de bu hususa işaret edilmektedir (M. Zâhid Kevserî, s. 51). Taberî'nin, fakihlerin çeşitli konulardaki farklı görüşlerini ele aldığı İhtilâfü'l-fukahâ˒ adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermemesi, ehl-i hadîsin bu önemli simasını fakih kabul etmediğini göstermektedir. Bu sebeple birçok âlim ehl-i hadîse, muhaliflerinin tenkitlerine imkân vermemek için hadislerin fıkhını öğrenmeyi tavsiye etmiştir (Hâkim, s. 66; Hatîb, Muhtasaru Nasîhati ehli'l-hadîs, s. 31, 141, 152). Hatîb el-Bağdâdî, bir taraftan ehl-i hadîsi muhaliflerine karşı savunmak maksadıyla Şerefü ashâbi'l-hadîs'i yazmış, diğer taraftan onlara hadislerin fıkhını öğrenmeyi tavsiye eden Nasîhatü ehli'l-hadîs adlı kitabını kaleme almıştır.

Asırlar boyunca devam eden bu tartışmalar tarafları etkilediği için ehl-i hadîsle ehl-i re'yden belli meselelerde anlaşma zemini bulanlar Ehl-i sünnet dairesinde bir araya gelmişlerdir. Bu durum ehl-i hadîsin lehine olmuş, onların hadisleri koruma, öğrenim ve öğretimini sağlama hususunda hizmet etmelerine imkân hazırlamıştır.

Ehl-i hadîsin meydana getirdiği zengin bir literatür vardır. İlk dönem hadis kitaplarının çoğunu bunların fıkıh sahasındaki faaliyetleri olarak değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde akaidle ilgili hadisleri

topladıkları kitaplar ehl-i hadîsin bu konudaki kanaatini, akaidle ilgili naslara te'vilsiz bağlılığını ortaya koymaktadır. Ehl-i hadîsi savunmak,

onları tanıtmak veya bazı konulardaki görüşlerini belirlemek maksadıyla da kitaplar yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs (Beyrut 1393/1973, trc. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, Hadis Müdâfaası, İstanbul 1979); Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü ashâbi'l-hadîs (nşr. Mehmed Saîd Hatiboğlu, Ankara 1971); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, el-İʿtikad ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd ʿalâ mezhebi's-selef ve ashâbi'l-hadîs (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib, Beyrut 1401/1981); İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, ʿAkīdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs (Kahire 1343/1927). Zamanımızda yapılan çalışmalar arasında, Abdülmecîd Mahmûd'un el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye ʿinde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî'si ile (Kahire 1399/1979) Mehmet Hayri Kırbaşoğlu'nun Ashâbü'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi adlı doktora tezi (bk. bibl.) zikredilebilir.

Diğer taraftan XIX. yüzyılın sonunda Hindistan ve Pakistan'da, tarihî ehl-i hadîs çizgisini devam ettirmek isteyen yeni ehl-i hadîsçiler görülmüş olup bunlar Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) eserleri ve Delhi'de yarım asırdan fazla bir zamanda birçok talebe yetiştiren Nezîr Hüseyin'in (ö. 1320 / 1902) öğretim faaliyetlerinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Hindistan'daki ehl-i hadîsin en müessir şahsiyetleri arasında, görüşleri sebebiyle Afganistan'dan sürüldüğü için Amritsar'a yerleşen Mevlevî Abdullah Gaznevî (ö. 1298/1881), yıllarca İşâʿatü's-sünne adlı aylık bir dergi çıkaran Mevlevî Muhammed Hüseyin (ö. 1920) ve 1947 yılından itibaren haftalık Ahl al-Hadith dergisini yayımlayan ve bu harekete birçok ünlü kişiyi kazandıran Ebü'l-Vefâ Senâullah (ö. 1948) zikredilebilir. Ebü'l-Vefâ, ilk yıllık toplantısını 1912'de yapan All India Ahl-i Hadith Conference'ın organizasyonunda da önemli rol oynamıştır. Yeni ehl-i hadîs sadece sahih hadisle amel edileceğini, yeterli bilgisi olan herkesin ictihad yapabileceğini söylemekte, tevhid inancı ve gaybı yalnız Allah'ın bileceği konuları üzerinde durmakta, taklide ve bid'atlara karşı çıkmaktadır. Bu tutumları sebebiyle Vehhâbîlik'le itham edilen bu grup, Vehhâbîler'in Hanbelî, dolayısıyla mukallit olduklarını söyleyerek bu iddiayı reddetmiştir. Kendilerine has yayınları, camileri ve eğitim yerleri bulunan yeni ehl-i hadîs bir yandan Hindû, Kadıyânî ve hıristiyanlara karşı mücadele verirken öte yandan dinî hayatı saflaştırma düşüncesiyle hurafelere karşı da

mücadele etmekte, hadis öğretimini yaygın hale getirmeye çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Mukaddime", I, 7, 8, 27; Tirmizî, "Salât", 104, "Cumʿa", 57, "Fiten", 27, 51, "Sıfatü cehennem", 10, "Edeb", 17, "Tefsîr", 4, 6; Şâfiî, er-Risâle, s. 382-383; İbn Sa'd, et-Tabakat, VII, 280; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Beyrut 1393/1973, s. 81-86, 236, 279; a.mlf., el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 501-527; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, I, 293, 344; Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 159, 182-184, 560, 576, 578; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü'l-kulûb, Kahire 1381/1961, I, 229; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 28; İbn Fûrek, Müşkilü'l-hadîs, Beyrut 1985, s. 37; Hattâbî, Maʿâlimü's-sünen, Beyrut 1411/1991, I, 4-5; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-hadîs, s. 2-4, 66, 250; Ebû Nuaym, Hilye, VIII, 94, 95, 98, 100, 345; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Kahire, ts., s. 411, 412, 414; Hatîb, el-Câmiʿ li-ahlâkı'r-râvî (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1983, I, 338-340; II, 301; a.mlf., Şerefü ashâbi'l-hadîs (nşr. Mehmed Saîd Hatiboğlu), Ankara 1971, bk. İndeks; a.mlf., erRihle fî talebi'l-hadîs (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1395, s. 87, 88; a.mlf., Muhtasaru Nasîhati ehli'l-hadîs (nşr. Y. M. Sıddîk), Hartûm 1408/1988, s. 31, 141, 152; Şehristânî, el-Milel, Kahire 1317-21 → Beyrut 1406/1986, II, 45-46; Sem'ânî, Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiller), Leiden 1952 → Beyrut 1401/1981, s. 15-18, 53, 110, 114; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 89; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVII, 299; İbn Müflih el-Makdisī, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-minehu'l-merʿiyye, Kahire 1348, I, 211-228; İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu ʿİleli't-Tirmizî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 76; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 372, 373; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, VIII, 263-264; Ali el-Kārî, Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 33; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 69-70; M. Abdürreşîd en-Nu'mânî, Mâ Temessü ileyhi hâce li-men yütâliʿu Sünen İbn Mâce, Katar 1984, s. 74; M. Zâhid Kevserî, Fıkhu ehli'l-ʿIrâk ve hadîsühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390 / 1970, s. 18, 51; I. Goldziher, Etudes sur la tradition islamique (trc. L. Bercher), Paris 1952, s. 91; a.mlf., Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 3-5; W. Montgomery

Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 70, 79, 80, 150, 227, 336, 337, 369; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, Princeton 1982, s. 264; Fazlurrahman, İslâm (trc. M. Dağ – M. Aydın), İstanbul 1981, bk. İndeks; Abdülmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye ʿ inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî, Kahire 1399 / 1979, s. 31-92, 453-460; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, Ashâbü'l-Hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Problemi (doktora tezi, 1983), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", İslâmî Araştırmalar, sy. 1, Ankara 1986, s. 71-79; a.mlf., "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", a.e., sy. 5 (1987), s. 79-89; J. Schacht, "Ahl al-Hadıth", EI^2 (Fr.), I, 266-267; Sh. Inayatullah, "Ahl-i Hadıth", a.e., I, 267-268.

Abdullah Aydınlı

FIKIH.

II. (VIII.) yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fıkıh ekolüne de ehl-i hadîs adı verilir.

Fıkıh tarihinde, II. (VIII.) yüzyılın başlarından IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar süren yaklaşık 200 yıllık dönem büyük müctehidlerin yetiştiği, onlara ait müstakil ictihad metotlarının belirginleştiği ve fıkhın tedvîn edilip geliştiği bir dönem olarak kabul edilir. Emevîler devrinde Medine ekolü - Kûfe ekolü veya Hicazlılar - Iraklılar şeklinde bir ayırım içinde kendini gösteren fıkhî gruplaşma, II. yüzyıldan itibaren daha çok ehl-i hadîs ve ehl-i re'y olarak anılmaya başlanmış, bu ayırım farklı fıkıh, kelâm ve felsefe ekollerinin, hatta tasavvufî temayüllerin ağırlık kazandığı dönem ve bölgelerde farklı tanım ve kapsamlar kazanmakla birlikte asırlar boyunca devam etmiştir.

Gerek dört halife gerekse Emevîler döneminde birçok sahâbî İslâm'ı tebliğ, cihad, eğitim ve öğretim gibi amaçlarla ülkenin çeşitli bölgelerine gitmiş, orada yerleşmişti. Bunlar, etraflarında kurdukları ders halkaları ve yetiştirdikleri öğrenciler sayesinde daha sonraki nesillerde genişleyerek gelişecek olan bir ilmî ve fikrî faaliyet başlatmışlardı. Özellikle Kûfe ve

Basra Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde kurulmuş iki şehirdi ve İbn Mes'ûd, Sa'd b. Ebû Vakkās, Ammâr b. Yâsir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Mugīre b. Şu'be, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yemân, İmrân b. Husayn ve daha birçok sahâbî buraya yerleşmiş, Hz. Ali'nin Kûfe'yi hilâfet merkezi yapmasıyla Irak daha da büyük bir önem kazanmıştı. Bütün bu gelişmelere rağmen Medine, Dımaşk'ın hilâfet merkezi olduğu Emevîler döneminde de hâlâ ashabın büyük çoğunluğunu barındırma özelliğini korumaktaydı. Mâlik b. Enes'in ifadesine göre 10.000 sahâbî ölünceye kadar burada yaşamış, diğer bölge ve şehirlere gidenlerin toplam sayısı 2000 civarında olmuştur. Bunun için de Medine, dört halife döneminde üstlendiği Kur'an ve Sünnet'e dayalı dinî bilgiye öncülük etme rolünü Emevîler devrinde de devam ettirmiş, sahâbe devrinden itibaren Medine'de

güçlü bir ilmî muhit ve gelenek ortaya çıkmıştır.

Fıkıh tarihçileri, Emevîler dönemindeki Medine fıkhının sahâbeden Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîlere dayandığını, bilhassa ilk üç sahâbînin bunda önemli tesirinin bulunduğunu kaydederler. Bu sahâbîlerin ilminin özellikle Saîd b. Müseyyeb, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Hârice b. Zeyd, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Süleyman b. Yesâr, Kabîsa b. Züeyb, Abdülmelik b. Mervân, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Ebân b. Osman b. Affân, Sâlim b. Abdullah b. Ömer'den oluşan ve ilk yedisi "fukahâ-i seb'a" olarak anılan on iki tâbiî fakihi tarafından iyice özümsenip Nâfi', Zührî, Ebü'z-Zinâd, Rebîatürre'y, Yahyâ b. Saîd gibi bir sonraki nesli teşkil eden âlimlere aktarıldığı kaydedilir. Tâbiîn devrinde Medine'nin hadis ve fıkıh ilmini birinci dönemde Saîd b. Müseyyeb, ikinci dönemde ise Nâfi' ve Zührî simgelemektedir. İmam Mâlik'in yetiştiği üçüncü döneme de ilim bu kanaldan intikal etmiştir. İmam Mâlik, Leys b. Sa'd'a yazdığı mektupta bu ilmî mirası ve Medine halkının dinî yaşayış ve geleneğini hem iftihar vesilesi hem de sağlam bilgi kaynağı olarak tanımlarken Medineli hadis ve fıkıh bilginlerinin ortak kanaatini yansıtmaktadır. Medine merkezli bu fıkhî-ilmî gelenek sahâbe ve tâbiîn döneminde "Medine ekolü (medresetü'l-Medîne), Medineliler (ehlü'l-Medîne) veya Hicazlılar (ehlü'l-Hicâz)" şeklinde anılmakta ve daha çok üstat, muhit ve malzeme farklılığına dayanan bir ekolleşme görünümünde iken Abbâsîler devrine girildiğinde

“ehlü’l-hadîs, ashâbü’l-hadîs, ehlü’l-eser, ehlü’l-ilm” gibi adlarla anılmaya, hadis ve re’yle ilgili bazı prensip tartışmaları da yapılmaya başlandı. Gerek bu adlandırmada gerekse bu grubun hadis ve re’y anlayışında, içinde bulundukları şartlar kadar alternatif bir ekol olan Irak ekolünün veya ikinci dönemdeki adlandırmasıyla ehl-i re’yin de önemli tesiri olmuştur.

Dört halife döneminden itibaren Irak ve özellikle kurulduğu tarihten itibaren Kûfe şehri önemli bir ilim merkezi olmaya başlamıştı. İbrâhim en-Nehaî, Kûfe’ye Bey‘atürrıdvân’da bulunan sahâbîlerden 300, Bedir Gazvesi’ne katılanlardan da yetmiş kişinin gelip yerleştiğini söylemektedir (bk. İbn Sa‘d, VI, 9). Irak fıkhı sahâbeden Abdullah b. Mes‘ûd’a, bir ölçüde de Hz. Ali ve Hz. Ömer’in fıkhına dayanır. İkinci kuşakta yer alan Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda‘, Abîde es-Selmânî, Esved b. Yezîd, Şüreyh b. Hâris ve İbrâhim en-Nehaî gibi fakihler Irak fıkıh ekolünün kuruluşunda önemli rol üstlenmişlerdir. Bu grubun temsilcisi durumundaki İbrâhim en-Nehaî’den sonra Iraklı fakihlerin daha çok ehl-i re’y olarak anılmaya başlandığı görülür (bk. EHL-i RE’Y). Bu gelişmeler sonunda Emevîler döneminde Medine’nin yanı sıra Kûfe de devrin önemli bir ilim merkezi konumunu kazanmış ve bu durum uzun süre devam etmiştir. İmam Mâlik’e soru soran birinin, “Dımaşklılar bu konuda sana muhalefet ediyorlar” demesi, onun da bu kişiye, “Dımaşklılar, Medineliler’e ve Kûfeliler’e ait olan bu ilmî seviyeyi ne zaman elde etmişler?” (İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, II, 158) diye sorması da bunu ifade eder. Emevîler döneminde Medine ve Kûfe merkezli bu iki fıkıh ekolü arasında görünürde sadece hoca, çevre ve dinî bilgi kaynakları açısından farklılık mevcutken Abbâsîler döneminden itibaren hadis ve re’yle ilgili bazı prensip ve anlayış farklılıkları da belirginleşmeye, buna bağlı olarak farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Yeni meseleler karşısında üretilen çözümlerin veya takınılan tutumların diğer ilim merkezlerinde tartışılmaya başlanması ekolleşmeyi daha da arttırıcı bir rol üstlenmiş, bu gelişmeler hem ehl-i re’y ve ehl-i hadîs şeklinde adlandırılan iki fıkıh ekolünün, hem de bunların içinden Hanefî ve Mâlikî hukuk ekollerinin doğmasını hızlandırmıştır.

Ehl-i hadîs ve ehl-i re’y tabirleri fıkıh tarihi açısından ilk bakışta, Abbâsîler dönemiyle birlikte iyice belirginleşen iki farklı fıkhî ekol ve temayülü ifade eder görünmekte ve ehl-i hadîs tabiriyle İmam Mâlik’in şahsında temsil edilen Medine fıkhı kastedilmekteyse de bu iki tabire veya benzeri diğer

tabirlere değişik şahıs ve gruplar tarafından değişik dönemlerde farklı anlamlar yüklendiği de olmuştur. Dolayısıyla bu tabirlerin kapsam ve kullanım alanı hadis ve re'y kelimelerine verilen anlamla, karşıt görülen grubun metot ve fikirleriyle, dönemin şartlarıyla yakın bağlantı içinde olmuştur. Bunun için de ehl-i hadîsin kimliğini tesbitte önemli güçlükler bulunduğu görülür. Meselâ Ebû Bekir b. Ayyâş'ın, "Her devirde ehl-i hadîsin diğer âlimlere nisbeti ehl-i İslâm'ın diğer din mensuplarına nisbeti gibidir" sözünü nakleden Şa'rânî, buradaki ehl-i hadîs ifadesinin bütün Ehl-i sünnet fakihlerini kapsadığını söyler (el-Mîzân, I, 63). İbn Kuteybe, aralarında İmam Mâlik ve Evzâî'nin de bulunduğu birçok müctehidi ashâb-ı re'yden sayarken fıkıhta pek şöhreti olmayıp sadece hadis rivayetiyle uğraşanları da ehl-i hadîs olarak adlandırır ve Ahmed b. Hanbel'i her iki zümrenin dışında tutar (el-Maʿârif, s. 494-527). Aynı müellif Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs adlı eserinde ise ehl-i re'y olarak sadece Ebû Hanîfe ve arkadaşlarından söz eder (s. 51 vd.). Makdisî bir yerde Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'yi ashâbü'l-hadîsten kabul ederken bunları Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirî gibi fıkıh mezhebi önderleri arasında saymaz. Bir yerde Şâfiî mezhebini Hanefî mezhebine muhalif olarak ashâbü'l-hadîs içinde zikrederken bir başka yerde Ebû Hanîfe ve Şâfiî'yi Ahmed b. Hanbel'in hilâfına ehl-i re'yden sayar (Ahsenü't-tekasîm, s. 37, 143, 179-180). Tirmizî es-Sünen'in birçok yerinde Şâfiî'yi ashâbü'l-hadîsten göstermeye önem verir ("Büyûʿ", 12, 14, 29). Beyhakī de Hanefîler dışında kalan üç fıkıh mezhebini ehl-i hadîs olarak nitelendirir.

Şehristânî'ye göre müctehidler ashâbü'l-hadîs ve ashâbü'r-re'y şeklinde iki grupta toplanır, üçüncü bir grup yoktur. Ashâbü'l-hadîs Hicazlılar yani Mâlik, Şâfiî, Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî ve taraftarlarıdır. Ashâbü'r-re'y ise Iraklılar yani Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıdır. Onun bu ayırımı sonraki dönemde birçok müellif tarafından da benimsenmiştir. Fahreddin er-Râzî ashâbü'l-hadîsi insanları hadislere bağlanmaya teşvik eden, bunun dışındakilere tutunmaktan sakındıran, hadislerden hüküm çıkarıp fikrî münakaşa ve çözüm üretmede başarılı olan kimseler olarak tanımlayıp bu sıfatın Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve taraftarlarına da verilebileceğini, ancak bu adlandırmaya en çok Şâfiîler'in lâyık olduğunu ifade eder (Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî, s. 393, 400). Mâlikî ve Şâfiî hatta Hanbelî fıkıh ekollerine mensup müellifler de genelde bu üç ekolü ehl-i hadîs, Hanefî fakihlerini ise ehl-i re'y olarak adlandırma

temayülündedirler. İbn Haldûn bu ikili ayırıma ehl-i zâhiri de ilâve ederek üçlü bir kategori oluşturmuş, Şah Veliyyullah da buna yakın bir taksimi ehl-i re'y, ehl-i zâhir ve ikisi arasında kalan Ehl-i sünnet'ten muhakkıklar şeklinde yapmıştır.

Ancak bazan ehl-i hadîsten Ehl-i sünnet'in kastedildiği ve bu tabirin ehl-i bid'atın karşılığı olarak kullanıldığı, bu durumda Hanefî imamların da bu sınıftan sayıldığı görülür.

Emevîler döneminden itibaren Hicaz fıkhı ile Irak fıkhı arasındaki önceleri üstat, muhit ve bilgi, sonraları ise metot ve görüş farklılığına dayanan rekabet ve fikrî çekişme ortamı Hanefîler'in ehl-i re'y, karşılarında ortak cephe oluşturan Mâlikî ve Şâfiîler'in de ehl-i hadîs olarak adlandırılmasının başta gelen sebepleri arasında yer alır. Ancak Ahmed b. Hanbel'in, halku'l-Kur'ân* tartışmasıyla birlikte Mu'tezile karşısında geleneksel düşüncenin ve geniş müslüman kitlenin önderi olarak görülmesi ve muhaddislerin fıkhının Ahmed b. Hanbel ile ekolleşmesi, ehl-i hadîs ile ehl-i re'y ayırımına ve hadise bağlı fıkıh anlayışına yeni bir boyut getirmiştir. Bu yeni fıkhî anlayışın ortaya çıkmasından sonra o zamana kadarki yaygın fıkhî ekoller, meselâ Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî ekolleri ve taraftarları ehl-i re'y, Hanbelîler ise ehl-i hadîs olarak anılmaya başlanmıştır. Ancak Bişr b. Gıyâs ve İbn Ebû Duâd gibi bazı Mu'tezilî âlimlerin Hanefî mezhebine mensup olması, ehl-i re'ye karşı yöneltilen suçlamalarda Hanefîler'in ön planda tutulmasının bir sebebini oluşturmuştur. Ayrıca bu ikili ayırımda, "Evzâî'nin, Mâlik'in ve Ebû Hanîfe'nin ileri sürdükleri görüşler şahsî kanaatlerinden başka bir şey değildir ve bana göre bunların hepsi birdir; asıl deliller ise naslarda ve benzeri nakillerde mevcuttur" diyen Ahmed b. Hanbel'in (İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, II, 149) tavrı da etkili olmuştur. Böylece Mâlikîler'in Hanefîler'e, Şâfiîler'in de bu iki ekole karşı ileri sürdüğü hadise dayalı fıkıh anlayışını geliştirme iddiasını bu defa Hanbelîler ilk üç fıkıh ekolüne karşı ileri sürmeye başlamışlardır. Hanbelî fıkhının ortaya çıkmasıyla benimsenmeye başlanan bu ikili ayırımı esas alan çağımızın bazı fıkıh tarihçileri de ehl-i hadîsi müfrit eserciler-mutedil eserciler şeklinde ikiye ayırırlar. Birinci grubu teşkil edenler re'yi ve bunun en önemli unsuru olan kıyası, sahâbe ve tâbiîn fetvalarını kabul etmezler. Bazı Mu'tezile âlimlerinden başka Ehl-i sünnet'ten Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın önderliğini yaptığı Zâhirî fakihleri bu grubu oluşturur. İkinci

grubu meydana getiren mutedil eserciler ise genellikle hadis bilginleridir. Bunlar re’y ve kıyası inkâr etmemekle birlikte ona nâdiren başvururlar; hadislerden başka sahâbe ve tâbiîn fetvalarını da delil olarak kullanırlar. Henüz vuku bulmamış meselelere cevap vermedikleri gibi hadis ve esere hiçbir re’yi tercih etmezler. En önemli temsilcileri olarak Şu‘be b. Haccâc, Hammâd b. Zeyd, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Ma‘mer b. Râşid, Leys b. Sa‘d, Süfyân b. Uyeyne, İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve meşhur altı hadis kitabının müellifi hadisçiler sayılabilir. Fıkhî meselelerin çözümünde, re’y ve hadisi kullanmada gösterdikleri ilmî tavır ve metoda göre yapılan bu tasnifin tabii sonucu olarak re’ye sıklıkla başvuran Ebû Hanîfe ve diğer Hanefî müctehidleri kadar İmam Mâlik, Şâfiî, Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi fakihler de ehl-i re’yin mutedil re’yciler kısmını teşkil edecektir.

Fıkıh tarihi içinde farklı dönem ve muhitlerde farklı fıkhî ekolleşmeler ve anlayışlar doğduğundan ehl-i hadîs tabiri, özünde hadise bağlılık iddiasını taşımakla birlikte kullanıldığı döneme ve karşıt gruba göre farklı anlam ve kapsamlar taşıyabilmekte, bunun tabii sonucu olarak ehl-i hadîsin kimliğini belirlemek ve tanımlamak kadar onun hadis ve re’y anlayışlarını tesbit de oldukça güçleşmektedir. Başta İmam Mâlik olmak üzere o dönemde Hicazlılar, kendi ellerinde bulunan hadislerin diğer bölgelerde bilinen hadislerden daha sağlam ve güvenilir olduğuna inanmakta, hatta Iraklılar’ın ve Şamlılar’ın elinde bulunan hadisleri kendileri teyit ve tasvip etmedikçe delil saymamakta idiler. İmam Mâlik’in, “Harreteyn (Medine çevresindeki taşlık bölge) sınırları dışında kalan hadis gücünü yitirir” sözüyle, “Iraklılar’ın hadislerini Ehl-i kitabın sözü gibi kabul edin; onları ne tasdik ne de tekzip edin” (İbn Abdülber, a.g.e., II, 157) şeklindeki yaklaşımı bu anlayışın sonucudur. Hicaz âlimlerini böyle düşünmeye sevkeden âmil, onların mevcut bütün hadisleri bildiklerine kesin olarak inanmaları, diğer bölgelerdeki hadisleri ise sıhhati sabit oluncaya kadar şüpheyle karşılamalarıdır. Medine’de sözlü olarak nakledilegelen hadisin yanı sıra şehir halkının dinî hayatı yani yaşayan sünnet de dinî delil olarak algılandığından Hicazlılar eser* yönünden zengin bir malzemeye sahipti. Öte yandan Medine’de hayatın sadeliğini koruması, diğer bölgelerdeki çevre farklılığının ve yeni kültürlerle tanışmanın yol açtığı fıkhî ve fikrî tartışmaların bu şehre pek taşmamış olması da onların mevcut hadislerle ve Medine halkının örfüyle yetinmesine imkân veriyordu. Henüz vuku bulmamış farazî meseleleri tartışmaya, hadisin bulunmadığı konularda re’y

ve ictihada dayanarak yeni çözümler üretmeye de sıcak bakmıyor, re’y ve kıyasa ise sadece çok gerekli olduğunda başvuruyorlardı. Re’yi de iyi ve kötü diye ikiye ayırıp iyi (memdûh) re’y ile sahâbenin ve tâbiînin ümmet tarafından hüsnü kabul görmüş fetvalarını, kötü (mezmûm) re’y ile de herhangi bir nassa dayanmayan, hadise aykırı düşen şahsî yorumları kastediyorlardı. Ancak o dönemde bütün Medineli fakihlerin bu görüş ve tutum içinde olduğunu söylemek de zordur. Medine’de Rebîatürre’y gibi re’y ile fetva vermekle isim yapmış fakihler bulunduğu gibi Irak’ta da Mesrûk b. Ecda‘, Şa‘bî, Hasan-ı Basrî gibi ehl-i hadîs olarak nitelendirilebilecek çok sayıda fakih mevcuttu.

Ehl-i hadîsin, hakkında âyet veya hadis bulunan konularda nassı esas alıp bulunmadığı konularda re’y ve ictihada başvurmak yerine susmayı tercih etmesi, yeni veya muhtemel olayların çözümü üzerinde fıkhî tartışmalara pek girmemesi, sahâbe ve tâbiîn fakihlerinden bir kısmının da tercih ettiği bir tutumdu. Re’y ile hüküm vermenin yanlışlığına dair ilk nesillerden gelen rivayetler, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ammâr b. Yâsir, hatta Hz. Ömer gibi sahâbîlerin henüz vuku bulmamış olaylar hakkında soru sormayı yasaklaması (Dârimî, “Muḳaddime”, 23), ehl-i hadîsin re’ye dayanarak hüküm vermeyi ihtiyatla karşılamasında ve farazî fıkıhla ilgili çekimser tavırlarında etkili olmuştur. Nitekim İmam Mâlik bir defasında, öğrencilerinden Esed b. Furât’ın ortaya attığı farazî meselelerin bir veya ikisini cevaplandırdıktan sonra bu kadarının kâfi olduğunu, re’y ile hüküm vermeyi istemesi halinde Irak’a gidip Muhammed b. Hasan’ın derslerine devam etmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak başta İmam Mâlik olmak üzere II. (VIII.) asırdaki ehl-i hadîsi re’y ve ictihaddan uzak duran ve onu hiç kullanmayan kimseler olarak görmek de doğru olmaz. Belki onları hadisin tesbit ve tahkikine önem veren, hadisle, sahâbe-tâbiîn fetvasıyla ve Medine’de yaşayan sünnetle yetinme imkânı daha çok olan, ancak gerekli olduğunda da re’y ve kıyasa başvuran kimseler olarak tanımlamak daha doğru olur. Esasen iki ekol arasındaki farklılık da hadis veya re’yi kabul noktasına dayanmamaktadır.

Fahreddin er-Râzî, Şâfiî’den önce ehl-i hadîsin sadece hadislerin metinlerini bilen kimseler olduğunu, hadis ve eserden hüküm çıkarıp ehl-i re’y ile mücadele edebilecek durumda bulunmadıklarını ifade ederken (Menâḳıbü’l-İmâm eş-Şâfiʿî, s. 389-391), yalnız hadis rivayetiyle meşgul

olan bu kimselerin Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik gibi re'y ile hüküm veren ve hatta zaman zaman bazı gerekçelere dayanarak bir kısım hadislerle amel etmeyi terkeden ehl-i re'y karşısında sessiz kaldıkları iddiasını dile getirmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye ve Zehebî gibi diğer âlimlerin de ehl-i hadîse karşı bu tür tenkitleri vardır. Emevîler devrinde re'ye karşı çıkarak sadece hadis rivayetiyle meşgul olan veya daha sonraki dönemde halku'l-Kur'ân ve mihne* olayından sonra re'y ve ictihada karşı iyice tavır alıp sıkı bir şekilde hadislere bağlı kalan ehl-i hadîs hakkında geçerli sayılabilecek bu tenkitleri, gerek İmam Mâlik gerekse İmam Şâfiî'nin temsil ettiği ehl-i hadîs grubu için haklı bulmak mümkün değildir. Nitekim Hanbelî fakihi İbn Receb de ehl-i hadîsin bir kanadına benzeri bir tenkitte bulunarak İslâm âlimlerini yeni meseleler karşısında çözüm üretebilmeleri açısından üç gruba ayırarak inceler. Birincisi fıkhî meselelere zihnini kapamış, fıkhî anlayış ve tahlil gücünü geliştirememiş ve bu konudaki bilgileri naslarla sınırlı kalmış ehl-i hadîstir. İkinci grup meselelere çözüm üretmekte ileri giden, farazî fıkıh ve cedel üslûbunu geliştiren ehl-i re'ydir. Üçüncü grup ise hadisle amel eden, güç ve gayretlerini Allah'ın kitabını, sahih sünneti, sahâbe ve tâbiîn sözünü anlamaya yönelten, tefsir ve hadis gibi ilimler sayesinde meseleleri anlamaya çalışan ehl-i hadîstir. Ahmed b. Hanbel ve onu takip eden ehl-i hadîs âlimleri bu üçüncü grubu oluşturmaktadır. Bu durumda ehl-i hadîsi de kendi arasında re'y, kıyas ve ictihadı tamamen reddedenler, ehl-i re'y kadar olmasa bile yine re'y ile amel etmenin gereğine ve doğruluğuna inananlar şeklinde ikiye ayırmak mümkün olur. Hatta II (VIII) ve III. (IX.) yüzyılda İmam Mâlik ve Şâfiî ile onlar etrafında yer alan fakihler de ehl-i hadîs olarak adlandırıldığına göre ehl-i hadîsin üçlü ayırımından da söz edilebilir. Buna göre Mâlikî ve Şâfiîler, aralarındaki metot ve üslûp farklılığına rağmen re'y ve ictihadı sıklıkla kullanan ehl-i hadîs, Ahmed b. Hanbel'in etrafında yer alan fakihler mutedil re'yci ehl-i hadîs, Zâhirîler ve bir kısım muhaddisler de re'ye tamamen karşı çıkan ehl-i hadîs grubunu oluştururlar. Bu üçüncü grubu teşkil eden Zâhirîler ve muhaddisler hariç tutulursa hangi gruba ve metoda mensup olursa olsun fakihler arasında gerek sahih hadisi delil almada, gerekse bir fıkhî meseleyi re'y ve ictihadla çözmenin cevazında ciddi bir görüş ayrılığı yoktur. Her ekol diğerini hadisi terketmek, re'y ve şahsî temayülü ile hüküm vermekle tenkit etmiş, kendisinin hadise ve nassa daha bağlı olduğunu veya isabetli bir görüşe sahip bulunduğunu ileri sürmüşse de her bir fıkhî görüşün savunulabilir haklı bir naklî veya aklî gerekçesinin

bulunduğu görülür. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in özellikle itikadî alanda verdiği mücadele esnasında serdettiği görüşleri etrafında oluşan ehl-i hadîs grubu katı bir tavır sergileyerek re'ye karşı güçlü bir mukavemet göstermişlerse de zamanla bu tavırlarını yumuşatmış, re'yi de önemli bir fıkhî bilgi kaynağı olarak kullanmaya başlamışlardır. Hanbelîliğin fıkıh ekolü haline gelmesi de bu gelişmelerin sonucudur. Bu sebeple re'y ve ona dayalı olarak yapılan kıyas, ehl-i hadîs ile ehl-i re'yi veya aynı grup içindeki farklı temayülleri ayıran yegâne ölçü olarak alınmamalıdır. İbn Abdülberr'e göre ehl-i hadîsle ehl-i re'y arasındaki ihtilâfın sebebi Ebû Hanîfe'nin birçok hadisi, Kur'an'dan ve hadislerin bütününden çıkarılan dinin genel ilkelerine arzettikten sonra uygun düşmeyenleri şâz olarak nitelendirip reddetmesidir. Şah Veliyyullah, iki ekol arasındaki en belirgin farkın ictihad ve naslardan hüküm çıkarmak değil tahrîc olduğunu ifade etmekte, tahrîci de, "Geçmiş imamların sözleri arasında açık hükmü bulunmayan meseleleri aynı usule göre hükme bağlamak ve böylece mezhep içinde ictihad etmektir" şeklinde açıklamaktadır (Hüccetullāhi'l-bâliġa, I, 320). Hatta ehl-i hadîs ve ehl-i re'y tabirlerinin ilk defa iki karşı ekolü, yani Medineli ve Kûfeli fakihleri ifade etmeye başladığı hicrî II. yüzyılın ortalarına göz atılacak olursa gerek hadis gerekse re'y ile hüküm verme konusunda Ebû Hanîfe ile Mâlik arasında ciddi bir farkın bulunmadığı görülür. Üstelik her iki bölgede de re'yi sıkça kullanan fakihlerin yanı sıra nassın olmadığı yerde re'y ile hüküm vermekten çekinen birçok fakihin bulunduğu da bilinmektedir. Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının ehl-i re'y, ardından da İmam Mâlik ve arkadaşlarının ehl-i hadîs diye anılmasında re'y ve hadis ihtilâfından ziyade mevâlî - Arap çekişmesi, iki bölge arasında süregelen ilmî rekabet, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı hadis kitabını tedvîn etmiş olması, Hanefîler'in re'yi daha isabetli kullanmış olmaları gibi faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. İbn Abdülber bu dönemde fakihler arasındaki Arap-mevâlî çekişmesinin ilginç örneklerini verir (Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, II, 34, 150-163). İmam Muhammed de Medine ehlinin hadisle amele önem verdiği şeklindeki yaygın kanaati çürütmeye çalışır (el-Hücce ʿalâ ehli'l-Medîne, I, 66-68). Bu sebeple ehl-i hadîs ve ehl-i re'y tabirlerinin, muhaddislerin dayanışma içine girip birlikte hareket etmeye ve cerh ve ta'dîl silâhını kullanmaya başladıkları hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme geldiği, söz konusu tartışmanın esasında hadisçilerle fakihler arasında cereyan ettiği, buna rağmen aralarında metot ve tavır benzerliği bulunan fakihlerin de zaman zaman

hadisçilerle birlikte hareket ettiği veya öyle algılandığı da söylenebilir (Abdülmecîd Mahmûd, s. 74, 105-121).

Sonuç olarak ehl-i hadîs ve ehl-i re'y tabirleriyle, iki ayrı ekol olarak hadisçiler ve fakihler veya hadisçilerle kelâmcılar kastedildiğinde bunlar arasındaki metot ve yaklaşım farklılığının ilk devirlerden itibaren devam ettiği, fakihlerin kendi aralarındaki ekolleşmeleri kastedildiğinde ise hicrî III. yüzyıldan itibaren iki ekolün prensip ve metotlarının belirginlik kazandığı, aralarında yapılan tartışma ve bilgi alışverişinin bunları birbirine yakınlaştırdığı, ehl-i re'y karşısında alternatif bir görüş olarak ortaya çıkan ehl-i hadîsin zamanla re'y ve kıyası kullanmaya başladığı, ehl-i re'yin de hadis konusunda yeterli ölçüde titiz davranıp ekollerin birbirinden âzami derecede faydalandığı söylenebilir. Ahmed b. Hanbel döneminde ehl-i hadîs tabiri farklı bir boyut ve anlam kazanmış ve neredeyse Ehl-i sünnet'le aynı mânada kullanılır olmuşsa da tartışma daha çok inanç alanına kaydığı için fıkıh alanında hadisle ve re'y ile amel konusunda ciddi bir görüş ayrılığı ortaya çıkmamıştır (bk. EHL-i SÜNNET). Mezhep mensuplarının karşı mezhep mensuplarına hadisi terketme veya kınanmış re'y ile amel etme gibi ithamları da sübjektif değerlendirmelerden öte geçmez ve fıkıh alanında bu dönemlerde ciddi bir ehl-i hadîs-ehl-i re'y çatışmasının bulunduğunu göstermez.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Selâm", 4, "Kelâm", 20; Dârimî, "Muḳaddime", 23; Buhârî, "ʿİlim", 8, "Salât", 84, "Zekât", 53; Müslim, "Akżıye", 10-13; Tirmizî, "Büyûʿ" 12, 14, 29, "İstiʾzân", 29; Dârekutnî, Sünen (nşr. Abdullah Hâşim elMedenî), Medine 1386 / 1966, IV, 184; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Hücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan), Haydarâbâd 1385/1965, I, 66-68; İbn Sa'd, et-Tabakāt, V, 188; VI, 9, 89, 256-257; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 494-527; a.mlf., Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1966, s. 16, 51 vd., 82; Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îzâh (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1347 hş.,

s. 7-8; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 37, 143, 179-180; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen, Humus 1969, I, 5-10; İbn Hazm, el-Fasl, II, 113; İbn Abdülber, el-İntikāʾ, Kahire 1350, s. 107; a.mlf., Câmiʿu beyâni'l-ʿilm ve fazlih, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 34, 149-163; Şîrâzî, Tabakatü'l-fukahâʾ, s. 44, 49; Kadî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî v.dğr.), Rabat, ts. (Vezâretü'l-Evkaf), I, 38-47; Şehristânî, el-Milel, Kahire 1317-21 → Beyrut 1406/1986, II, 4546; Fahreddin er-Râzî, Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî, Kahire 1986, s. 387-395, 400; Şa'rânî, el-Mîzân, Kahire 1279, I, 60-61, 63; İbn Haldûn, Mukaddime, III, 1046-1047; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnsâf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1977, s. 23-29; a.mlf., Hüccetullahi'l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), I, 311-321; Abdülkadir Bedrân, el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Dımaşk 1919, s. 44-45; İsmâil es-Sâbûnî, "ʿAkıdetü's-selef ve ashâbi'l-hadîs", Mecmûʿatü Resâʾili'l-Münîriyye, Kahire 1343, I, 133; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut 1933-36, II, 208-210; Muhammed Hudarî, Târîhu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Kahire 1964, s. 200-202; Ali Hasan Abdülkadir, Nazratün ʿâmme fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1965, s. 121-224; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, Medine 1397/1977, I, 310-321; II, 19-20; Subhî Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi'l-hak, Beyrut 1979, s. 23-27; Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 75-78; Abdülmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye ʿinde ʿashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî, Kahire 1399/1979, s. 31-92, 105-121, 122-133; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 80, 227, 337, 368-369; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 163-216; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-44; Humeydân Abdullah el-Humeydân, "el-Merâkizü'l-ʿilmiyye ve meşâhîrü'l-fukahâʾ hılâle ʿasri't-tâbiʿîn", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, V, Cidde 1405/1985, s. 25-74; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Ehlü's-Sünne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar", İslâmî Araştırmalar, sy. 1, Ankara 1986, s. 71-79; J. Schacht, "Ahl al-Hadıth", EI² (İng.), I, 258-259; Sh. Inayatullah, "Ahl-i Hadıth", a.e., I, 259-260; Qeyamuddin Ahmad, "Ahl-i Hadis", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 30.

Salim Öğüt

EHL-i HAK

أهل الحق

Gerçeğe uygun inanç, hüküm ve düşünceleri benimseyenler anlamında kullanılan bir tabir.

Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerin hakka tâbi oldukları ifade edilmekle beraber (Muhammed 47/2, 3) ehl-i hak (ehlü’l-hak) tabiri geçmez. Allah’ın İslâm ümmetini, bâtıl ehlinin hak ehline galip gelmesi gibi acı bir tecelliden koruduğunu belirten hadis (Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1) dışında hadis kaynaklarında da ehl-i hak terkibinin mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Burada yer alan ehl-i hak tabirinden genel anlamda müslümanların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre bu tabirin en eski kullanılışı Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî’ye aittir (ö. 260/874). Nîsâbûrî bu kavramla Şîa’yı kastetmiştir (el-Îzâh, s. 205). Şîa’nın dört hadis kitabından ilki olan el-Kâfî’nin müellifi Küleynî, terkip olarak ehl-i hakkı zikretmemekle birlikte Şîa’nın hak ehli olduğunu belirten bazı ifadelere yer vermektedir (el-Usûl mine’l-Kâfî, I, 321, 334, 354). Daha sonraki Şiî âlimleri de aynı fikri benimseyerek Şîa’nın mezhepler arasında hakka en yakın, mensuplarının da hak ehli olduğunu ileri sürmüşlerdir (meselâ bk. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, s. 81).

Ehl-i hak tabirinin ilk kullanılışlarından biri, III. (IX.) yüzyıl sonlarında vefat eden Mu‘tezile âlimlerinden Nâşi elEkber’e aittir. Nâşi de ehl-i hak terkibiyle Mu‘tezile’yi kastetmiştir (Watt, s. 337). Bu telakki daha sonra gelen Mu‘tezile âlimlerinde de görülmektedir (Kadî Abdülcebbâr, XIII, 213, 214). Sünnî âlimleri arasında ehl-i hak tabirini ilk defa Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/936) kullanmıştır. el-İbâne adlı eserinin ikinci bölümüne “Ehl-i hak ve sünnet’in Düşüncelerinin Açıklanması” başlığını koyan Eş‘arî’nin Mu‘tezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Râfizîler ve Mürcie’nin düşüncelerini reddettikten sonra kendi yolunun Allah’ın kitabına, Peygamber’in sünnetine, sahâbe, tâbiîn ve hadis imamlarından rivayet edilenlere uymaktan ibaret olduğunu belirtmesi ve bağlandığı prensipleri

zikretmesi dikkate alındığında bu tabirle “Ehl-i sünnet-i hâssa” denilen selef âlimlerini kastettiği anlaşılır. Bir başka eserinde (Makalât, s. 472), âhiret hallerinden olan amellerin tartılması (mîzan*) akîdesini açıkladıktan sonra bunun ehl-i hakkın görüşü olduğunu zikreder. Eş‘arî’nin bu telakkisi Hanbelî âlimlerinden Berbehârî ve İbn Batta tarafından tekrar edilir (Watt, s. 336-337). Zamanla Ehl-i sünnet’in Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye kollarını da içine alan bu terim, özellikle Ehl-i sünnet âlimlerinin yazdığı kelâm kitaplarında hasımlarının iddialarını çürütmek amacıyla delil irat ederken sık sık kullanılmıştır (Cüveynî, s. 72, 79; Gazzâlî, s. 69; Nesefî, I, 77, 82, 261, 357, 379). Eş‘arî’nin takipçileri olan ehl-i hakkın Allah’ın dinini hâkim kılma hususunda onun yoluna yöneldiklerini, gayretleriyle dini müdafaa ettiklerini belirten İbn Asâkir aynı mânayı ifade eden ashâb-ı hak tabirini de kullanmıştır (Tebyînü kezibi’l-müfterî, s. 27, 123). Daha sonra gelen Sünnî âlimleri ise genellikle ehl-i hakkı, “Allah katında gerçek olan şeylere, kesinlik ifade eden delillerle bağlananlar” (yani Ehl-i sünnet ve’l-cemâat) şeklinde tarif etmişlerdir (meselâ bk. et-Taʿrîfât, “ehlü’l-hak” md.). Ehl-i sünnet literatüründe ehl-i hak terimi genel olarak bu mezhebe bağlı bulunan bütün grupları kapsamakla beraber ayrıntılara geçilip görüşlere yer verilirken fırkaların adları ayrıca belirtilir.

Ehl-i hak İslâmî literatürde genellikle “ehl-i bâtıl”ın zıddı kabul edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de kâfirlerin bâtıla, müminlerin hakka tâbi oldukları ifade edilirken (Muhammed 47/3) bâtıl ile hak birbirinin zıddı olarak ortaya konmuştur. Bununla birlikte ehl-i bâtıl terkibi literatürde fazla kullanılmamış, onun yerine bundan kastedilen grubun özel adının kaydedilmesi tercih edilmiştir (ayrıca bk. BÂTIL; EHL-i SÜNNET).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hak” md.; Lisânü’l-ʿArab, “hkk”, md.; et-Taʿrîfât, “ehlü’l-hak” md.; Tehânevî, Keşşâf, “hak” md.; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îzâh (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1391, s. 205; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 472; Küleynî, el-Usûl mine’l-Kâfî, I, 321, 334, 354; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIII,

213, 214; XX/1, s. 52; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 72, 79; Gazzâlî, el-İktisâd, s. 69; Nesefî, Tebsıratü'l-edille (Salamé), I, 77, 82, 261, 357, 379; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 27, 123, 430; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü'l-hâdî ʿaşer, Tahran 1986, s. 81; Nûreddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 192; Âmidî, el-Mübîn, s. 122; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, Kahire 1317 → İstanbul 1979, s. 187; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 336-337.

Salih Sabri Yavuz

EHL-i HAK

أهل حق

Daha çok Batı İran'da ve Irak'ın bazı bölgelerinde yayılan, eski dinlerden ve aşırı Şiîlik'ten etkilenen bir fırka.

Ehl-i Hakk'ı gulât-ı Şîa'dan sayarak Aliilâhîler veya Aliyyullāhîler adıyla anma temayülü bazı kaynaklarda göze çarpıyorsa da bu anlayış doğru değildir. Gerçi Ehl-i Hak da Alevîler gibi Hz. Ali'yi Tanrı'nın bir zuhuru sayarak onu Hz. Peygamber'den üstün kabul eder; ancak bu inanç Ehl-i Hakk'ın düşünce sisteminde merkezî bir yer tutmaz. Üstelik İran Kürdistanı'nda bulunan Aliilâhîler Ehl-i Hak'tan büsbütün ayrı bir topluluk oluştururlar. Bütün Ehl-i Hak fırkalarınca kabul edildiğine göre mezhebin gerçek kurucusu 671 (1272) yılında doğan, 716'da (1316) mezhebini yaymaya başladığı rivayet edilen ve Sultan Suhak diye bilinen Sultan İshak'tır. Şehrizor civarındaki Berzence'de Şeyh Îsî (Îsâ) ve Remziyâr lakaplı Hatun Dâyire'nin çocukları olarak dünyaya gelen Sultan Suhak'ın dedesi aslen Hemedanlı olup Gûrân bölgesine yerleşen bir seyyiddir. Böylece nesebinin İmam Mûsâ el-Kâzım'a ulaştığı rivayet edilir. Bir süre sonra Berzence'den hicret ederek günümüzde İran Kürdistanı'nda bulunan Kirmanşah yakınlarındaki Evruman'ın Şeyhân köyüne yerleşen, rivayetlere göre hiç evlenmeyen ve 100 yıldan fazla yaşayan Sultan Suhak, Ehl-i Hak doktrinini burada Perdiver denilen yerde kurmuş, mezhep teşkilâtının iç düzeni için Benyâmîn adlı şahsı pîr, Dâvûd'u da delil olarak görevlendirmiştir. Bu ikisi de evlenmedikleri ve halef bırakmadıkları için mezhep mensupları Hânedânhâ-yı Heftegâne adıyla yedi büyük aileye ayrılarak onların idaresi Sâdât-ı Hânedân-ı Hakîkat adı verilen Ehl-i Hakk'ın ileri gelenlerinden yedi pîre bırakıldı. Sultan Suhak'ın ölümünden sonra kurulan dört ve daha sonraki bir aile ile birlikte hânedan sayısı on ikiye yükseldi. Bunun için Ehl-i Hakk'a mensup olan her fert bu on iki aileden birine bağlanmak ve onunla ilgisini sürdürmek durumundadır. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmeyen Sultan Suhak'ın Ehl-i Hak mensuplarınca en önemli yer olarak kabul edilen türbesi İran Kürdistanı'nda Perdiver yakınlarında bulunmaktadır.

Ehl-i Hakk’ın bütün kollarının paylaştığı en önemli inanç, Tanrı’nın yedi defa belli bir insan şeklinde hulûl etmiş olduğu şeklindeki inanıştır. Tanrı ilk hulûlünden önce ezel âleminde kâinat denizinin dibindeki bir incinin içinde bulunurken daha sonra âlemlerin yaratıcısı olan Hâvendigâr şeklinde zuhur etmiş, ikinci hulûl şekli olan Ali Murtazâ’yı (Ali b. Ebû Tâlib) Şah Hûşîn (Baba Hûşîn) takip etmiştir. Büyük bir ihtimalle tarihî bir şahsiyet olan Şah Hûşîn, Ehl-i Hak rivayetlerine göre V veya VI. (XI-XII.) yüzyılda Lûristan’da yaşamıştır. Allah’ın dördüncü defa hulûl ettiği kişi ise fırkanın kurucusu olduğu belirtilen Sultan Suhak’tır. Bu dört hulûl konusunda ittifak varsa da Sultan Suhak’tan sonra Allah’ın kimlere hulûl ettiği hususunda Ehl-i Hak kolları arasında görüş birliği yoktur. En yaygın rivayete göre son üç zuhur Kırmızı (Şah Veys Kulı), Muhammed Beg (Mamad Beg) ve Şah Âteş şeklinde olmuştur. Sultan Suhak gibi Kırmızı da Şehrizor bölgesinde yaşamış, fakat Muhammed Beg fırkanın merkezini önce Kuzey Lûristan’a, sonra da Azerbaycan’da bulunan Acari şehrine nakletmiştir. Âzerî Türkçesi’yle yazılan Kutubnâme adlı eserde Hatâî mahlasıyla anılan Şah İsmâil’den saygıyla bahsedildiği dikkate alınırsa Muhammed Beg’in Safevîler’le iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılır. Tanrı’nın sonuncu zuhuru olan Şah Âteş, Muhammed Beg’in oğlu olup 1114 (1702-1703) yılında şahin şekline bürünerek ebediyen gözlerden kaybolmuştur. Bu tekrarlanan zuhur veya hulûller Tanrı’nın giydiği elbiselere benzetildiği için “libâs câme” veya “dun pûşîden” (elbise giymek) şeklinde adlandırılmıştır.

Tanrı’nın zuhuru olan yedi kişiye “yârân-ı çâr melek” denilen dört melek refakat etmiştir. Ulûhiyyet cevheri her libasta yeniden zâhir olduğu gibi bu dört melek de her yeni zuhur ile beraber isim değiştirmesine rağmen her zaman aynı kalmış ve Tanrı gibi yedi değişik elbise giymiştir. Dört meleğin yanında her zuhura refakat eden bir de kadın melek olduğuna inanılır. Bu meleklerin adları ilk iki devirde İslâmî öğretiler ve Şîa geleneğinden alınmıştır. Meselâ yaratıcı Hâvendigâr ile birlikte Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve Azrâil’in yanında ayrıca adı bilinmeyen bir kadın melek vardır. İkinci hulûlün mazharı olan Ali Murtazâ’ya refakat eden melekler Selmân, Kanber, Muhammed ile (Hz. Peygamber) Nusayr (İbnü’n-Nusayr [?]) ve kadın melek olarak da Fâtıma’dır. Hz. Âişe ile Muâviye b. Ebû Süfyân ise şeytanın takipçileridir. Üçüncü hulûlde Şah Hâşîn’in melekleri Baba Büzürg, Kâkâ Rıdâ (Rızâ), Kore Fakı, Baba Tâhir, Mâmâ Celâle; dördüncü

zuhur olan Sultan Suhak'ın melekleri de Benyâmîn, Dâvûd, Pîr Mûsî (Mûsâ), Mustafa Dâvûdân ve Suhak'ın annesi Hatun Dâyire'dir. Bundan sonraki üç hulûlün melekleri ise ihtilâflıdır.

İlâh cisme bürünmek suretiyle zuhur ve tecelli edince insanlar arasında da tenâsühün cereyan etmesi buna uygun düşmektedir. Bu bakımdan insan ruhlarının tenâsühü Ehl-i Hakk'ın inançları arasındadır. Gayesi ruhun tasfiyesi olan ve aşırı Şîa'da görülen tenâsüh, "bin bir don değiştirme" şeklinde ele alınır. Buna göre insanlar ölümden korkmamalıdır. Zira ölüm ördeğin suya dalması ve sonra tekrar çıkması gibidir. Bu bakımdan sarı topraktan (zerde - gil) yaratılan Ehl-i Hak mensuplarının ruhları bin bir defa doğup öldükten sonra tamamen pak olup kurtulacak; kara topraktan (hâk-i siyâh) yaratılan diğer insanlar Şehrizor ovasında (veya bazı rivayetlere göre Sultâniye) vuku bulacak mahşerden sonra toptan lânetlenecek ve yok olacaklardır. Ayrıca Ehl-i Hak, İsnâaşerî Şiîleri gibi mahşerden önce "sâhibü'z-zamân" olarak bilinen, fakat görevi belli olmayan Mehdî'nin zuhur edeceğine de inanmaktadır. Ferdî ibadetler hakkında pek az bilgi bulunmakla birlikte İslâm'a yakın olanlarının "namâz-ı Ehl-i Hak" dedikleri ve şer'î namazın tamamlayıcısı saydıkları namaza karşılık, çoğunluk namaz yerine niyazın konulduğunu kabul ederek haftada bir defa yapılan nezir veya zikir cem'lerine katılmayı ibadet konusunda yeterli görürler. Bunlar, "ehl-i namâz" diye adlandırdıkları müslümanlardan ayrıldıklarını ortaya koymak maksadıyla kendileri için "ehl-i niyâz" ifadesini kullanırlar. Mükellef olan her Ehl-i Hak ferdinin her yıl muayyen zamanda üç gün oruç tutması gereklidir. Orucun kış mevsiminde tutulması benimsenmekle birlikte mevsimin hangi günlerinde tutulacağı hususu ihtilâflıdır. Rivayetlere göre Sultan Suhak, üç arkadaşıyla birlikte düşmanlarından kaçıp kurtulmaya karar verdiğinde Şenderkûh dağında bir mağaraya sığınmış ve burada üç gün aç kalmıştı. Oruç onların bu

hâtırasını ta'ziz maksadıyla tutulur ve dinin en önemli rükünlerinden sayılır.

Ehl-i Hak âyinlerinin başında, cem veya cem' denilen ve cemhâne adı verilen mahalde veya genellikle evlerde yapılan toplantılar gelir (cem veya cem' terimi Alevîler ve bir kısım Bektaşîler tarafından da kullanılmaktadır). Cem'lerde Gûrânî veya başka dillerde söylenen, "kelâm" yahut "defter" adı verilen, Ehl-i Hak büyüklerinin şiir şeklinde ortaya koydukları söz ve

tâlimatlar daha çok tanbur ve def, bazan da ney gibi müzik aletleri eşliğinde okunur. Açıktan zikir yapılan, bazan ateş yakılan ve içki içilen bu toplantılara kadınlar da katıldığı için Ehl-i Hak diğer bazı heterodoks fırkalar gibi “mum söndürme” denilen ahlâksızlıkla suçlanmıştır.

Bu fırkanın âyinleri arasında önemli bir yer tutan kurbanlar kanlı (hûndâr: horoz, koyun, öküz vb.) ve kansız (bîhûn: ekmek veya pişirilmiş yiyecekler) olmak üzere ikiye ayrılır. Kanlı ve kansız kurban çeşidi on dörde ulaşmaktadır. Kurban âyini belli usullere bağlıdır. Etler kemiklerden ayrılır ve kemikler gömülür. Pişirilen etler ve diğer yiyecekler kurban âyinine katılanlara dağıtılır ve kurban duası okunur. Her iki çeşit kurban âyinine “sebz nemûden” (yeşillendirmek), yani hayat vermek ve canlandırmak denir. Burada eski verimlilik kültlerinin bir kalıntısını görmek mümkündür.

Her Ehl-i Hak mensubunun bir pîre bağlanması gerekir. “Ser sipürden” denilen ve on iki hânedandan bir pîre bağlanmayı sağlayan tören esnasında beş meleği temsil eden şahıslar yeni doğmuş çocuğun etrafını sararlar. Başı temsil eden küçük bir hindistan cevizi âyini yöneten kişi tarafından parçalanır. Bu parçalardan biri, üzerinde Şiî akîdesi yazılı olan ve “havîze” adı verilen bir gümüş parçası ile birlikte muska gibi çocuğun boynuna asılır. Böylece hânedanların asıl pîr ve delilleri olan Benyâmîn ve Dâvûd’a biat edilmiş olur. Başı bağlananla kendisine biat edilen şeyhin soyu arasında akrabalığa benzer bir bağ kurulmuş olur ve bağlanan kişi ile pîr ailesi fertleri arasında evlenme engeli oluşur. Bu tören tarikatların biat merasiminden alınmıştır. Nitekim İran’da fazla yaygın olmayan Hâksâr dervişleri de aynı merasimi uygulamaktadırlar.

Ehl-i Hakk’ın bir özelliği de ahlâken olgunlaşma maksadıyla bir veya birkaç erkekle bir kadın arasında kurulan ve “şart-ı ikrâr” denilen mânevî kardeşliktir. Kıyamet günü için bir hazırlık olduğu belirtilen ve evlenme mânilerinden sayılan bu sunî kardeşlik Yezîdîler arasında da görülmektedir.

Bu fırka mensupları için en önemli ziyaret yeri, Perdiver yakınındaki Sultan Suhak Türbesi’dir. Bundan başka Zohâb’da Baba Yâdigâr Türbesi, Lûristan’da Bavelin dağlarında Baba Büzürg Türbesi ve Dizfûl Hürremâbâd yolunun doğusunda bir dağın eteğinde bulunan Şahzâde Ahmed Türbesi önemli ziyaretgâhlarıdır.

Bütün Ehl-i Hak kolları tarafından kutsal sayılan ve inançlarını belgeleyen bir kitap bulunmadığı gibi dinî meselelerde herhangi bir şeriat birliği de mevcut değildir. Mezhep daha ziyade, birbirine sıkı bir şekilde bağlı çeşitli akımların mensuplarından meydana gelen bir topluluk özelliği arzeder. Diğer taraftan Ehl-i Hak mensupları, aralarındaki etnik ve dinî gruplaşmalar sebebiyle merkezî bir organizasyon kuramadıkları gibi tarihte ve günümüzde hiçbir zaman inançlı ve âhenkli bir toplum oluşturamamışlardır. Hatta birbirine yakın iki Ehl-i Hak köyünde bile âdâb ve erkânın belirgin bir şekilde değiştiği görülür. Köylerde lider durumunda bulunan ve "seyyid" denilen kişilerin ellerinde mevcut "kelâm"lar da geniş ölçüde farklılık göstermektedir.

Ehl-i Hak büyüklerinin itikadî ve amelî konulardaki söz ve emirlerini ihtiva eden manzum kelâmlar XIX. yüzyıla kadar şifahî olarak nakledilmekte, bu konularda yetkili olan ve "kelâmhan" denilen kimseler de nakillerde fazlalık veya noksanlık bulunmamasına özen göstermekteydi. Fakat daha sonra kelâmların yazılmasına başlanmış, son otuz kırk yıldan bu yana da bunların basılması yoluna gidilmiştir. Elde bulunan en eski kelâm 250 yıldan biraz öncesine, diğerleri ise daha geç devirlere aittir. Ehl-i Hak arasında Gûrânî dilinde yazılmış, yirmi altı kelâmdan ibaret olan Defteri Hazâne-yi Perdiverî ve bu fırkanın efsanevî tarihini ihtiva eden Kitâb-ı Serencâm oldukça yaygındır. Kendini "kutb-i kül" diye adlandıran ve Tanrı tarafından bu işle görevlendirildiğini ileri süren Hacı Niʻmetullah Ceyhunâbâdî (ö. 1920), Gûrânîce ve Türkçe çok sayıda kelâmı ve mezhebin inançlarını içine alan Furkanü'l-ahbâr adlı eseri yanında Ehl-i Hak inançlarını tutarlı bir sistem haline getirmek amacıyla 11.116 beyitlik Şâhnâme-i Hakıkat adında Farsça didaktik bir eser yazmıştır. Kitabında, İran'da hâkim olan İsnâaşerî Şiîliği'ne epey taviz veren Ceyhunâbâdî'nin Suriye Alevîleri'nin bu yoldaki teşebbüslerini kendine örnek alarak Ehl-i Hakk'ın Şiî ve dolayısıyla müslüman olduklarını ispatlamaya çalıştığı tahmin edilebilir. Ceyhunâbâdî'nin oğlu olan Nûr Ali Şah İlâhî'nin Burhânü'l-hak, ve Maʿrifetü'r-rûh, adlı eserlerinde de İsnaâşerî Şiîliği'ne temayül belirtileri görülmektedir.

Sosyal bakımdan daha çok köylüler, göçebeler, fakir ahali ve dervişler arasında yayılmış bulunan Ehl-i Hak mezhebinin günümüzde en mühim

merkezi İran Kürdistanı'ndaki Bahteran (eski adıyla Kirmanşah), Kasrışîrin, Serpül ve Kerend'dir. Gûrân kavminin hepsi, Kürt aşiretlerinden Sencâbîler'in bir kısmı Ehl-i Hak'tandır. Lûristan ahalisinin çoğunluğu, bilhassa Hüleylân ve Püştikûh bölgelerindeki halkın hemen hepsi bu fırkaya mensuptur. Azerbaycan'da Tebriz, Merâga, Urmiye, Mâkû ve bu şehirlere yakın olan bazı köylerde, Tahran, Verâmin, Kazvin, Reşt ve Şîraz gibi şehirlerde dağınık ve küçük Ehl-i Hak toplulukları vardır. 1971 yılında bütün İran'da Ehl-i Hak nüfusu 150.000 olarak tahmin ediliyordu (Gabriel, s. 126). Irak'taki Ehl-i Hak Süleymâniye, Kerkük, Musul ve Hanikın'de bulunmaktadır. Ermenistan ile Azerbaycan sınırlarında bulunan Karapapaklar da Ehl-i Hak mezhebine mensuptur.

Ehl-i Hak akımının, temelini aşırı Şîa'nın teşkil ettiği tipik bir derleme fırka olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim doktrinin kökleri bir yandan, aşağı Dicle ve Kârûn nehri ovalarında X. (XVI.) yüzyıl sonlarına kadar hâkim olan Nusayrî aşırılığına kadar uzanır; zira Allah'ın ezel âleminde bir inci içinde bulunması Nusayrî akîdesinde mevcuttur. Öte yandan fırkada görülen Hint menşeli tenâsüh inancı da büyük bir ihtimalle aşırı İsmâiliyye ve Maniheizm doktrininden alınmıştır. İnanç sisteminde eski Gûrânî mitolojisinin hâkimiyeti yanında pîr seçimi, âyin ve âdâbda zikirler, sofralar ve ihvan cemiyetlerinde sûfî dervişlerin sistemi benimsenmiş görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

V. Minorsky, Materialy dlya izuçeniya persidskoy sekti Lyudi istiny ili Ali - Ilahi, Moskva 1911; a.mlf., "Notes sur la secte des Ahlé - Haqq", RMM, sy. 40 (1920), s. 20-97; sy. 41 (1921), s. 205-302; a.mlf., "The Sect of the Ahl-i Hakk", Iranica: Twenty Articles, Tahran 1964, s. 306-316 (İslâm Ansiklopedisi için tercüme edilen makalenin aslının genişletilmiş şekli olup çok zengin bir bibliyografya ihtiva eder); a.mlf., "Ehl-i Hak", İA, IV, 201-207; a.mlf., "Ahl-i Hakk", EI² (İng.), I, 260-263; Abbas el-Azzâvî, el-Kâkâʾiyye fi't-târîh, Bağdad 1368; W. Ivanow, The Truth - Worshippers of

Kurdistan, Bombay 1953; a.mlf., Contribution scientifique aux études iraniennes, Paris 1970, s. 159-173, 175-180, 197-230, 279-300; a.mlf., Cycle des fidèles compagnons à l'époque de Buhlul, Paris 1974; a.mlf., La Grande assemblée des Fidèles de Vérité au tribunal sur le mont Zagros en Iran, Paris 1977; a.mlf., "Le 'Secret indicible' et la 'pierre noire' dans la tradition des Kurdes et des Lurs, Fidèles de Vérité", JA, CCL (1962), s. 370-433; A. Gabriel, Religionsgeographie von Persien, Vien 1971, s. 125-128; Seyyid M. Ali, Sersipürdegân: Târîh ve Şerh-i ʿAkāʾid-i Dîn ve Âdâb ve Rüsûm-i Ehl-i Hak, Tahran 1362 hş.; Hacı Niʻmetullah Ceyhûnâbâdî, Şâhnâme-i Hakıkat, Tahran 1363 hş.; A. Bennigsen – S. E. Wimbush, Muslims of the Soviet Empire, Bloomington - Indiana 1986, s. 13, 132; Nûreddin Müderrisî Çehârdihî, Haksâr ve Ehl-i Hak, Tahran, ts.; a.mlf., Esrâr-ı Firâk-ı Haksâr, Ehl-i Hak ve Melek - Tâʾûsî, Tahran 1369 hş.; J. During, Musique et mystique, Paris - Tahran 1989, s. 293-519; M. Moosa, Extremist Shiites: The Ghulat Sects, Syracuse - New York 1988, s. 185-254; C. J. Edmonds, "The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq", Iran, VII, London 1969, s. 89-101; H. Halm, "Ahl-e Haqq", EIr., I, 635-637; DMT, II, 610-614.

Hamid Algar

EHL-i HAL

(bk. EHLÜ’l-HAL ve’l-AKD)

EHL-i HÂL

(bk. HÂL)

EHL-i HARP

(bk. HARBÎ)

EHL-i HİBRE

(bk. EHL-i VUKUF)

EHL-i HİREF

أهل حرف

Zanaatkârlara, özellikle küçük el sanatlarıyla uğraşan kimselere verilen ad.

(bk. ESNAF)

EHL-i İSBÂT

اهل الإثبات

İlâhî sıfatların varlığını kabul eden kelâmcılar için kullanılan bir tabir.

Ehl-i isbât (ehlü'l-isbât) tabiri daha çok ilâhî sıfatları ispat eden, yani zâta nisbetini benimseyen kelâmcılar için kullanılır. İlgili kaynaklarda ehl-i isbât yerine müsbite terimi de yer alır. Allah'ın zâtına sıfat nisbet etmeyi benimsemeyenlere de nüfât ve bir anlamıyla muattıla denilmiştir.

Tesbit edilebildiği kadarıyla ehl-i isbât tabirini ilk defa Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) Makalâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde kullanmıştır. Eş'arî, kelâmcıların ilâhî sıfatlar ve fiillerle kulların fiillerine dair görüşlerini aktarırken ehl-i isbât adı altında bir gruptan bahsetmekte ve onlara ait görüşleri anlatmaktadır. Eş'arî'nin Dırâr b. Amr, Yahyâ b. Ebû Kâmil, Ahmed b. Seleme el-Kûşânî gibi âlimleri, ilâhî sıfatlarla kaderi ispat eden ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kelâmcılar grubunda göstermesinden, ayrıca kesb* konusunda kendisinin de bu grubun görüşünü benimsediğini ifade etmesinden anlaşıldığına göre ehl-i isbât daha çok Ehl-i sünnet âlimlerini veya onlara yakın görüşleri benimseyen kelâmcıları kapsamaktadır. Gerçi Eş'arî, Allah'a nisbet edilen idlâl (saptırma) fiilini O'nun kullarına inkâr etme gücü vermesi, tevfiki ise iman etme kuvveti bahşetmesi şeklinde kabul edenler için de ehl-i isbât tabirini kullanmış ve buna Mu'tezile'nin bir grubunu kapsamına alacak şekilde geniş bir anlam yüklemiştir, fakat yine de Mu'tezile âlimlerini genellikle ehl-i isbâtın dışında tutmuştur. Bu sebeple Eş'arî'nin terminolojisinde ehl-i isbât kavramının daha ziyade Ehl-i sünnet âlimleri için kullanıldığını söylemek mümkündür. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de zâtî ve fiilî sıfatlar konusunu tartışırken ehl-i isbât tabirini Ehl-i sünnet âlimleri için kullanmıştır (Kitâbü't-Tevhîd, s. 55). Onun en önemli takipçisi sayılan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, "Ehl-i hak" diye adlandırdığı Ehl-i sünnet âlimlerinin ilâhî sıfatlarla ilgili görüşlerini açıklarken ispat kavramını çokça kullanır (meselâ bk. Tebsıratü'l-edille, I, 264-267). Bu tabir daha sonra da çeşitli âlimler tarafından benimsenmiştir. Seyfeddin el-Âmidî ve İbn

Teymiyye ehl-i isbât tabirini “ilâhî sıfatları ispat etmeye çalışan Ehl-i sünnet âlimleri” anlamında eserlerinde tekrarlamışlardır. İbn Teymiyye, sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet’e aykırı görüşler benimseyen Cehmiyye, Mu‘tezile ve felâsifeyi “nüfât” diye adlandırırken ehl-i isbât yerine zaman zaman “müsbite” kelimesini de kullanmıştır. İbn Teymiyye, hem Selefiyye hem de Eş‘ariyye kelâmcıları hakkında kullandığı ve naslarla akıl ilkelerine en uygun düşen yolu temsil ettiğini söylediği ehl-i isbâta mensup kişiler arasında Eş‘arî, Bâkıllânî, Fahreddin er-Râzî ve ayrıca Ebû Saîd ed-Dârimî, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, İbn Hâmid gibi âlimleri sayar ve Eş‘ariyye’yi Selefiyye’den ayırmak için “mütekellimetü ehli’l-isbât” ifadesine yer verir. İlâhî sıfatlar ve fiillerin ispatı, kulların fiillerinin yaratılmışlığı, zihnî ve hâricî varlıkların mevcudiyeti gibi hususlar İbn Teymiyye’nin ehl-i isbâta nisbet ettiği belli başlı kelâmî görüşlerdir. Sonuç olarak ehl-i isbât tabirinin Sıfâtiyye’nin bir başka adı olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 668; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 55; Nesefî, Tebsıratü’l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 264-267; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruzi’l-ʿakl ve’n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim, [Riyad] ts. (Dârü’l-Künûzi’l-edebiyye), XI, 194-195; a.mlf., Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406 / 1986, II, 153, 222; III, 224, 235; IV, 109, 128, 136, 181; V, 412; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 145.

Yusuf Şevki Yavuz

EHL-i KIBLE

أهل القبلة

İnanç esaslarını değişik şekillerde yorumlayan farklı itikadî mezheplere bağlı bütün müslümanları kapsayan bir tabir.

“Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılanlar” anlamındaki ehl-i kıble (ehlü’l-kıble) tamlaması, İslâm literatüründe çeşitli kelâm ekolleri tarafından, kendilerince küfre girmediği kabul edilen ve Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inanan (veya bunu bilfiil icra eden) değişik mezheplere bağlı bütün müslüman zümreleri ifade etmek üzere kullanılan bir tabirdir. Kur’an ve hadis metinlerinin İslâm âlimlerince farklı şekillerde yorumlanmasının bir sonucu olarak müslümanlar arasında

bazı fikrî ihtilâfların ortaya çıktığı, sonuçta değişik itikadî ekollerin oluştuğu, bunların da kendi görüş ve çözümlerini benimsemeyen grupları yanlış yolda addettikleri tarihî bir gerçektir. Bu sebeple İslâm düşünce tarihinde iman ile küfür arasındaki sınırı tesbit etme ve İslâm statüsünde kalabilmek için gerekli asgari şartların nelerden ibaret olduğunu belirleme faaliyetine daha ilk dönemlerden itibaren başlanmıştır. Farklı ekollere bağlı olmakla beraber mutedil ve müsamahakâr çizgide yer alan İslâm ulemâsının büyük çoğunluğu, kendileri dışında kalan diğer mezhep mensuplarını müslüman sayabilmek için onların Allah’tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna inanmalarının yanında “zarûrât-ı dîniyye” denilen temel İslâmî hükümleri kabul etmelerini gerekli görmüşlerdir. Öte yandan pek çok sahih hadiste de vurgulandığı gibi (Wensinck, el-Muʿcem, “slv” md.) Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmak en faziletli amel kabul edilmiş ve bu ibadetin farziyetine inanan, bu temel hükmü benimsediğini sözleriyle (bazılarına göre fiilleriyle) ortaya koyan kimseler İslâm dairesi içinde sayılmıştır (bk. AMEL; İMAN). Nitekim kelâm âlimleri de muhtemelen Hz. Peygamber’in konuyla ilgili hadislerini (meselâ bk. Müsned, I, 60; III, 370; Buhârî, “Salât”, 28; Müslim, “Îmân”, 134) dikkate alarak namaz kılmayı müslüman olmanın ayırıcı vasfı kabul etmiş ve Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inanan

(veya bunu bilfiil icra eden) değişik mezheplere bağlı bütün müslümanları kapsayan bir ifade olarak başlangıçta daha çok ehl-i salât* tabirini kullanmışlardır. Ancak kelâm ekollerinin farklı iman tanımları ile amel - iman ilişkisi konusunda birbirine aykırı düşen görüşlerinin keskinleşmesi sonunda zamanla ehl-i salât yerine ehl-i kıble tabiri tercih edilerek daha yaygın bir şekilde kullanılır hale gelmiştir (Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 460; Mâtürîdî, s. 341; Teftâzânî, II, 199; Beyâzîzâde, s. 51).

Ehl-i kıble tabiri hakkında, imanın tarifi ve muhtevası konusundaki ihtilâflar sebebiyle kelâm âlimleriyle fukahanın birbirinden farklı tanımlar verdiği görülmektedir. Ümmetin birçok hususta ihtilâfa düşerek çeşitli fırka ve gruplara ayrıldığını kabul eden, ancak geniş bir müsamaha anlayışıyla İslâm'ın bütün bu fırka ve grupları sinesinde topladığını savunan Ehl-i sünnet kelâmcıları (Eş'arî, s. 1), bu terimin genellikle "Kâbe'ye doğru namaz kılmanın farziyetini kabul edenler" mânasını taşıdığını ifade etmişlerdir (Bağdâdî, s. 12-13, 142). el-Fıkhü'l-ekber'in ünlü şârihi Ali el-Kārî bu konuda daha ayrıntılı bir tanım vererek "âlemin hudûsü, cesetlerin haşri, Allah'ın hem külliyyâtı hem de cüz'iyyâtı bilmesi ve zarûrât-ı dîniyye gibi temel konular üzerinde ittifak eden kimselerin ehl-i kıbleyi oluşturduğunu" söyler (Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber, s. 139). Bu tanımlardan ehl-i kıble terkibinin, çeşitli fırkalar tarafından ortaklaşa kullanılabilen ve müslüman kabul edilmesi gereken bütün zümreleri kapsayan bir tabir olduğu anlaşılmaktadır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî de et-Taʿrîfât adlı eserinde, ehl-i ehvâ*yı "inançları Ehl-i sünnet akîdesiyle çelişen ehl-i kıble" olarak tanımlamak suretiyle ehl-i kıble ifadesinin müslüman kabul edilmesi gereken bütün fırkaları içine alan bir tabir olduğu görüşüne katılmıştır. Nitekim Ehl-i sünnet tarafından ehl-i ehvâ veya ehl-i bid'at sayılan Mu'tezile âlimleri de kendi mezhepleri dışında kalan müslümanlardan "ehl-i kıble" diye söz etmişlerdir (meselâ bk. Kādî Abdülcebbâr, s. 182).

Bir müslümanın veya müslüman sanılan bir kişinin İslâm dairesinin dışına çıktığını ilân etme konusunda temkinli hareket etmeyi prensip edinen Ehl-i sünnet ulemâsı ile fukahanın büyük çoğunluğu ehl-i kıbleyi küfre nisbet etmemişlerdir. Bu sebeple "ehl-i kıblenin tekfir olunmayacağı" hususu Ebû Hanîfe'den itibaren Ehl-i sünnet'in genel prensipleri arasında yer almıştır (bk. TEKFİR).

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, et-Taʿrîfât, “ehlü’l-ehvâ” md.; a.mlf., Şerhu’l-Mevâkıf, II, 460; Mustafavî, et-Tahkīk, “ehl”, “salât” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “slv” md.; a.mlf., Miftâhu künûzi’s-sünne, “salât” md.; a.mlf., “Kıble”, İA, VI, 667; a.mlf., “Kibla”, EI² (İng.), V, 82; Müsned, I, 60; III, 370; Buhârî, “Salât”, 28; Müslim, “Îmân”, 134; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 341; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 1, 138, 278, 293, 518, 571; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 182; Bağdâdî, el-Fark, (Abdülhamîd), s. 12-13, 142; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 199; Ali el-Kārî, Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber, Kahire 1323, s. 139; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 51; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât (nşr. Adnan Dervîş – Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1412 / 1992, “ehl” md.; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 110-112, 274, 276-277; a.mlf., “Din”, DİA, IX, 324; Ahmed Saim Kılavuz, İman Küfür Sınırı, İstanbul 1982, s. 81-82, 158-159; “Ehlülkıble”, İA, IV, 207; “Ahl al-Kibla”, EI² (İng.), I, 264.

Metin Yurdagür

EHL-i KIYÂS

(bk. EHL-i NAZAR)

EHL-i KİSÂ

(bk. ÂL-i ABÂ)

EHL-i KİTAP

أهل الكتاب

Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle yahudiler ve hıristiyanlar için kullanılan tabir.

Ehl-i kitap (Ehlü'l-kitâb) tamlaması "ilâhî bir kitaba inananlar" anlamına gelir. Buna göre müslümanlara da Ehl-i kitap denilebilir. Ancak Kur'an dışındaki ilâhî kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılır.

Ehl-i kitap tabiri Kur'ân-ı Kerîm'de, hepsi de Mekke döneminin sonları ile Medine döneminde inen âyetlerde olmak üzere otuz bir defa geçmektedir. Daha önce nâzil olan iki âyette ise (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) aynı anlamda "ehlü'z-zikr" tabiri kullanılmış ve bununla, Tevrat ile İncil hakkında doğru ve yeterli bilgisi olan Ehl-i kitap âlimleri kastedilmiştir. Ayrıca Kur'an'da yahudiler için "yehûd", hıristiyanlar için "nasârâ" kelimeleri çokça kullanılmakta (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "Yehûd", "Nasârâ" md.leri), sadece hıristiyanları ifade eden "ehlü'l-İncîl" terkibi de yer almaktadır (el-Mâide 5/47). Diğer taraftan Kur'an'da Ehl-i kitap "kendilerine kitap verilenler" (el-Bakara 2/101, 144, 145; Âl-i İmrân 3/19, 20, 100, 186), "kendilerine kitap verdiklerimiz" (el-Bakara 2/121, 146) ve "kendilerine kitaptan bir pay verilenler" (Âl-i İmrân 3/23; en-Nisâ 4/44) şeklinde de ifade edilmektedir. "Kendilerine ilim verilenler" (el-İsrâ 17/107; el-Hac 22/54; Sebe' 34/6) ifadesiyle de Ehl-i kitabın kastedildiği rivayet edilmiştir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 120; XXII, 44). İslâm literatüründe ayrıca Ehl-i kitap yerine "kitâbî" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Ehl-i kitap tabirinin kapsamını belirleyebilmek için ilâhî kitapların kimlere verildiğini tesbit etmek gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'de bazı peygamberlere kitap, bazılarına da zebur ve suhuf verildiği

bildirilmektedir. Bu arada Nûh ve İbrâhim soyuna peygamberlik ve kitap (en-Nisâ 4/54; el-Hadîd 57/26), Mûsâ'ya ve Îsâ'ya kitap, Dâvûd'a Zebûr, İbrâhim ve Mûsâ'ya suhuf indirildiği (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem,

“Kitâb”, “Suhuf”, “Zebûr” md.leri), ayrıca hadislerde Âdem’e, Şît’e ve İdrîs’e sayfalar verildiği belirtilir (Muttakī el-Hindî, XVI, 133).

Kur’an’da “önceki sayfalar” (el-A‘lâ 87/18), “öncekilerin kitapları” (eş-Şuarâ 26/196) ifadeleri de yer almakta, bu ikincisiyle Hint kutsal kitaplarının kastedilmiş olabileceği, zira bu kitaplardan Puranalar’ın kelime anlamının “öncekilerin kitapları” olduğu belirtilmektedir (Hamîdullah, Le Saint Coran, s. 375). Öte yandan, “Deyiniz ki: Biz Allah’a, bize indirilene, İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya‘kub ve Ya‘kub oğullarına indirilenlere, Mûsâ ve Îsâ’ya verilenlere, rableri tarafından (diğer) peygamberlere verilenlere iman ettik” (el-Bakara 2/136; Âl-i İmrân 3/84) meâlindeki âyetler de birçok peygambere vahiy gönderildiğini göstermektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bunların yalnız bir kısmı hakkında bilgi mevcuttur. Tevrat, gerek Hz. Mûsâ’nın gerekse ondan sonra gelen peygamberlerin yahudilere tebliğ edip onunla hüküm verdikleri ilâhî kitaptır (el-Mâide 5/44). Hz. Dâvûd’a verilen Zebûr münâcâtlardan ibaret olup dinî hükümler ihtiva etmemektedir. Hz. Îsâ’ya, “içinde hidayet ve nur bulunan” (el-Mâide 5/46) ve bağlılarının kendisiyle hükmetmeleri istenen (el-Mâide 5/47, 68) İncil verilmiştir. Böylece Kur’an’a göre, Allah katından indirilmiş, hükümleriyle amel edilmesi gereken Kur’ân’ın dışında iki kitap (Tevrat ve İncil) vardır. Kur’an’daki Ehl-i kitap tabiriyle de bu kitapların muhatabı olan yahudilerle hıristiyanlar kastedilmektedir. Ehl-i kitap terkibinin geçtiği âyetleri, “Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi” (el-En‘âm 6/156) meâlindeki âyeti göz önüne alarak tefsir eden ilk müfessirler de bununla yahudi ve hıristiyanların kastedildiğini ifade etmişlerdir (Mücâhid, I, 186; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VIII, 69; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, II, 44). Bu âyetten hareketle Hanbelî ve Şâfiî mezhepleri sadece yahudi ve hıristiyanları Ehl-i kitap saymışlar, Hanefîler ise semavî bir dine inanan ve Tevrat, Zebûr, İncil, suhuf gibi vahyedilmiş bir kitabı bulunan her ümmetin Ehl-i kitap olduğunu söylemişlerdir (Abdülkerîm Zeydân, s. 11-12).

İslâm’ın yayılmasına paralel olarak Ehl-i kitabın sadece yahudi ve hıristiyanları ifade eden bir tabir olduğu kanaati de değişmiştir. Bunun temel sebeplerinden biri, Kur’ân-ı Kerîm’de Yahudilik ve Hıristiyanlığın dışında Sâbiîlik, Mecûsîlik gibi ilâhî olmayan başka dinlerden de söz edilmesi ve bu dinlerin kendilerince bir kitaba sahip bulunması, diğeri de İslâm açısından siyasî, iktisadî ve sosyal şartların bunu gerekli kılmasıdır.

Kur’an’da son hak din olan İslâm’ın dışında Hanîflik, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik ve Mecûsîlik’ten bahsedilmektedir. Hanîf kelimesi İslâm’ın eş anlamlısı şeklinde ve Hz. İbrâhim’le ilgili olarak zikredilmektedir. Sâbiîlik ve Mecûsîlik ise sadece ismen geçmekte, inanç esaslarından ve peygamberlerinden söz edilmemekte, kutsal bir kitaba sahip olup olmadıkları açıklanmamaktadır. Öte yandan İslâmiyet’in ortaya çıktığı dönemde dünya üzerinde birçok din bulunmasına rağmen Kur’ân-ı Kerîm bunların çoğundan bahsetmemiştir. Zira ilâhî vahyin ilk muhatabı olan Araplar arasında bu dinlerin mensupları mevcut değildi ve onların söz konusu dinler hakkında bilgileri yoktu. Ayrıca bu dinler İslâm’a rakip olacak seviyede bulunmayıp Kur’an’da yer alan inanç gruplarından bazılarına dahil edilebilecek bir nitelik de taşıyordu.

Kur’ân-ı Kerîm’de ismen zikredilen dinlerden Sâbiîlik hakkında âyet ve hadislerde bilgi yoktur. Gerçek Sâbiîlik, ilk dönem İslâm kaynaklarında Yahudiliğin veya Hıristiyanlığın bir mezhebi olarak görülüp Ehl-i kitap kapsamında mütalaa edilmiştir. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. Ayrıca Harranlı putperestler Halife Me’mûn kendileriyle görüştükten sonra Sâbiî adını almışlar ve Ehl-i kitap kabul edilmişlerdir. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi bazı fakihlerin Ehl-i kitap saymadıkları Sâbiîler ise Sâbiî adını taşıyan, ancak yıldızlara tapan putperestlerdir.

Mecûsîler’den Kur’an’da sadece bir yerde bahsedilmekte (el-Hac 22/17), fakat bunlar hakkında da bilgi verilmemektedir. Eski müslüman araştırmacıların çoğunluğuna göre Mecûsîler Ehl-i kitap değildir. Hz. Peygamber’in, “Mecûsîler’e Ehl-i kitap muamelesi yapınız” dediği rivayet edilir (el-Muvaṭṭaʾ, I, 278); ancak Resûl-i Ekrem Mecûsîler’in kestiklerinin yenilmesini ve kadınlarıyla evlenmeyi yasaklamıştır (Hamîdullah, el-Vesâʾiku’s-siyâsiyye, s. 150). Mecûsîler’in Ehl-i kitap’tan olduğunu söyleyen Hz. Ali de şirkleri sebebiyle kestiklerinin yenilmesinin ve kadınlarıyla evlenilmesinin müslümanlara yasaklandığını belirtir (Ebû Yûsuf, s. 140-141). İmam Şâfiî Hz. Ali’nin sözüne dayanarak onları Ehl-i kitap saymıştır (el-Üm, IV, 158). Şehristânî’ye göre Mecûsîler’in kitâbî olmaları şüphelidir. Hz. İbrâhim’e verilen sayfalar Mecûsîler’in davranışları yüzünden tekrar semaya kaldırılmıştır. Buna göre onlar kendilerine suhuf

verilmesi sebebiyle Ehl-i kitap statüsündedirler; fakat çıkardıkları olaylar yüzünden suhuf tekrar semaya kaldırıldığı için kestikleri yenilmez ve kadınlarıyla evlenilmez (el-Milel, II, 13).

Kur'ân-ı Kerîm ateizme ve politeizme şiddetle karşı çıktığı halde nüzûlü sırasında mevcut olan diğer dinlere temas etmemiştir. Ancak bazı ifadelerin Budizm'e ve Hinduizm'e imalarda bulunduğu şeklinde yorumlar vardır. Buna göre Kur'an'da adı geçen Zülkifl'in Kapilavastulu yani Buda'ya, Tîn sûresindeki "tîn"in (incir) Buda'nın altında vahye mazhar olduğu incir ağacına, "zübürü'l-evvelîn" terkibinin de Hint kutsal kitaplarından Puranalar'a bir telmih olduğu ifade edilmektedir (Hamîdullah, Le Saint Coran, s. 329, 375, 597). Öte yandan İslâmiyet'in yayılması ve Ehl-i kitap kavramının genişlemesi üzerine Hint dinleri de bu kapsama alınmıştır. İslâm'ın o ülkelere ulaşmasıyla müslümanların Hint kadınlarıyla evlenmeleri (İnan, s. 189; Ebulfazl İzzetî, s. 282) onları Ehl-i kitap statüsünde tuttuklarını gösterir.

Kur'an'da Ehl-i kitap olarak sadece yahudi ve hıristiyanların muhatap alınması, bu iki din mensubunun birtakım eksiklik ve yanlışlıklarının yanında Allah, peygamber, âhiret ve kitap inançlarının bulunması, yani ilâhî kaynağa dayanmaları ve Kur'an'ın o dönemde muhatabı olan insanlarca söz konusu dinlerin bilinmesi sebebiyledir. Nitekim bu din mensupları Hicaz bölgesinde önemli bir etkinliğe sahip olarak müslümanlarla iç içe yaşıyorlardı. Kur'ân-ı Kerîm muhtelif âyetlerinde İslâm dışı din mensupları arasında Ehl-i kitaba önemli bir yer vermekte, onların farklılık ve üstünlüklerini belirtmekte, özellikle hıristiyanlarla diyalog kurulmasını önermekte, ancak temel iman esasları, ayrıca müslümanlarla olan ilişkilerindeki eksiklik ve yanlışlıkları da vurgulamaktadır

(M. Fâris Berekât, s. 450-468). Ehl-i kitap terkibinin geçtiği âyetlerde, onların arasında övgüye lâyık kişiler bulunduğu gibi (Âl-i İmrân 3/75, 113-115, 119) kâfirlerin de bulunduğu (el-Bakara 2/105; el-Beyyine 98/1), bu sonuncuların Allah'ın âyetlerini inkâr ettikleri (Âl-i İmrân 3/70, 98, 112; en-Nisâ 4/155; el-Haşr 59/2), Hakk'ı bâtıla karıştırdıkları (Âl-i İmrân 3/71), emanete riayet etmedikleri (Âl-i İmrân 3/75), kendilerine verilen kutsal kitabı tahrif ettikleri (Âl-i İmrân 3/78), peygamberlerini öldürdükleri (Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/155), müslümanları küfre döndürmek istedikleri (el-

Bakara 2/109; Âl-i İmrân 3/69, 72, 99, 100), Tevrat ve İncil'deki hükümleri hakkıyla uygulamadıkları (el-Mâide 5/68) belirtilmektedir. Kur'an Ehl-i kitabı Allah'a kulluğa, O'na ortak koşmamaya çağırmakta (Âl-i İmrân 3/64), müslümanlara da onlarla mücadelelerinde itidali tavsiye etmektedir (el-Ankebût 29/46).

Allah Kur'an'ı Ehl-i kitap hakkında "şahit ve gözetici" olarak indirmiş (el-Mâide 5/48), peygamberlerin arasının kesildiği bir dönemde, "Bize müjdeci ve uyarıcı gelmedi" (el-Mâide 5/19) denilmemesi için son peygamberi göndermiş, bunu da, "Ey kitap ehli! Kitaptan gizleyip durduğunuzun çoğunu size açıkça anlatan ve çoğundan da vazgeçen peygamberimiz gelmiştir; doğrusu size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap gelmiştir" (el-Mâide 5/15) şeklinde açıklamıştır. Buradan, İslâm'ın amacının Ehl-i kitabın yanıldığı, gizlediği, ihtilâfa düştüğü veya inkâr ettiği konularda doğruları bildirmek ve bunlara inanmaya davet etmek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'da, "Şüphesiz bu Kur'an İsrâiloğulları'na ayrılığa düştükleri şeyin çoğunu anlatmaktadır" denilir (en-Neml 27/76). Kur'an'ın bu açıklamaları daha ziyade dinin ana konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet, âhiret ve ilâhî kitaplar hakkındadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde, ayrıca diğer İslâmî literatürde Ehl-i kitap tabiri yanında yehûd ve Benî İsrâil kelimeleriyle yahudilerden, nasârâ kelimesiyle de hıristiyanlardan geniş olarak söz edilmiş; bunların çeşitli konulardaki inanç ve telakkileri, hayat tarzları, tutum ve davranışları hakkında bilgiler verilmiş, değerlendirmeler yapılmış, hükümler konulmuştur. Kur'an'da müslümanların Ehl-i kitap'la olan ilişkileri için şu tâlimat verilir: "Kitap ehlinden zulmedenler dışında kalanlarla en güzel şekilde mücadele edin ve şöyle deyin: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim tanrımız da sizin tanrınız da birdir. Biz ona teslim olmuşuzdur" (el-Ankebût 29/46). Hz. Peygamber'in hazırladığı ilk anayasa barış esası üzerine kurulmuş ve burada müslümanlarla birlikte yahudilerin canları, malları ve dinleri güvence altına alınmıştır (bk. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, s. 61; İbn Kesîr, es-Sîre, s. 320-323).

İslâm dini, karşılıklı menfaat ve hoşgörüye dayalı müslüman-Ehl-i kitap ilişkisine izin verirken yahudi ve hıristiyanların müslümanlara karşı dost görünebileceklerine dikkat çekmekte (el-Mâide 5/51), bu hususta gizli

emellerinin olabileceğini haber vererek onların körü körüne dost edinilmemesini öğütlemektedir (el-Mâide 5/57). Nitekim Hz. Peygamber Medine'de Ehl-i kitap'la anlaşma yaparak bir güvenlik ortamı sağlamışsa da onlarla ilişkilerinde daima ihtiyatlı davranmıştır. Müslümanları Ehl-i kitap karşısında sık sık uyaran Kur'an onlara tâbi olunmamasını ister (bk. el-Bakara 2/109, 120; Âl-i İmrân 3/100; en-Nisâ 4/44-45; el-Hadîd 57/16). Bu arada gayri müslimleri, müslümanlara karşı tutumları bakımından kendi aralarında bir sıralamaya tâbi tutarak hıristiyanların müslümanlara müşrik ve yahudilerden daha yakın olduğunu ifade eder (el-Mâide 5/82).

İslâmiyet Ehl-i kitabın yanlışlarını düzeltir ve onları Allah'ın birliği inancına dayalı ortak bir ilkede müslümanlarla birleşmeye çağırır (Âl-i İmrân 3/64). Yahudiler Hz. İbrâhim'in yahudi, hıristiyanlar da hıristiyan olduğunu iddia ederler. Kur'ân-ı Kerîm ise Hz. İbrâhim'in yahudi veya hıristiyan olmayıp Müslümanlık ve Hanîf dinî üzerinde bulunduğunu belirtir (Âl-i İmrân 3/65-67). İslâm dini, Ehl-i kitabın kendi peygamberlerinin getirdiği kitaplara tam inandıkları takdirde Kur'an'a da inanmaları gerektiğini bildirir (el-Kasas 28/52-53). Bu durum, Georges Vajda'nın birçok konudaki benzerlikten hareketle Kur'an'ın Tevrat ve İnciller'den alınmış olduğu şeklindeki iddiasının aksine (EI² [İng.], I, 265) bütün peygamberlere vahyedilen kitapların aynı kaynaktan geldiğini gösterir. "De ki: Ey kitap ehli! Tevrat'ı, İncil'i ve rabbinizden size gönderilen Kur'an'ı uygulamadıkça hiçbir temeliniz olmaz" (el-Mâide 5/68) meâlindeki âyet Kur'an'ın öncekileri, önceki kitapların da Kur'an'ı tasdik ettiğini göstermektedir.

İslâmiyet, kendilerine kitap verilenlerin kadınları ile evlenmeye ve kestiklerinin yenilmesine ruhsat vermekle müslümanların onlarla en ileri derecede iyi ilişkiler kurmasına ortam hazırlamıştır. Kitap ehli olanlar İslâm toplumunda tam bir din hürriyeti içinde yaşama imkânına sahiptirler. Bu durumda İslâm devletinin vatandaşı olarak esas itibariyle kanun önünde müslümanlarla aynı hakları paylaşırlar. Müslümanın lehine olan şey Ehl-i kitabın da lehine, aleyhine olan Ehl-i kitabın da aleyhinedir. Farklı hükümler daha çok kamu düzeniyle ilgili hususlardadır ve istisnaîdir (Özel, s. 311-319).

Medine'deki ilk anayasanın 25. maddesinde, "Benî Avf yahudileri

müminlerle birlikte bir ümmettir. Yahudilerin dinleri kendilerine, müslümanların dinleri de kendilerinedir. Buna gerek mevlâ*ları gerekse bizzat kendileri dahildir" denilir (bk. Hamîdullah, el-Vesâ᾽iku's-siyâsiyye, s. 61; a.mlf., İslâm Peygamberi, I, 132). Yine aynı metnin 26-33. maddelerinde Ehl-i kitaba mensup vatandaşların müslümanlarla aynı haklara sahip oldukları, 16. maddede ise onlara haksızlık yapılamayacağı belirtilir. Kitap ehliyle ilk zimmet akdi Necran hıristiyanlarıyla yapılmış ve bu akidde müslümanın sahip olduğu bütün haklar onlara da tanınmıştır (bk. Ebû Yûsuf, s. 77; Hamîdullah, el-Vesâ᾽iku's-siyâsiyye, s. 180-181). İnsanlara temel hak ve hürriyetlerin yanı sıra din hürriyeti de tanıyan İslâm'da, "Dinde zorlama yoktur" (el-Bakara 2/256); "Kur'an rabbinizden gelen bir haktır; dileyen inansın, dileyen inkâr etsin" (el-Kehf 18/29) gibi hükümlerle insanların zorla müslüman yapılamayacağı belirtilir. Hz. Peygamber Hayber'in fethinde ele geçen Tevrat nüshalarını yahudilere iade etmiş (Çalışkan, s. 63), Hz. Ömer de Kudüs anlaşmasıyla Ehl-i kitabın canlarını ve mallarını güvence altına almış, kilise ve hac hususunda onlara serbestlik tanımıştır (Şiblî Nu'mânî, II, 209, 217). İslâm tarihi boyunca müslüman - Ehl-i kitap ilişkilerinde İslâm'ın bu hoşgörülü tutumunun etkileri daima varlığını sürdürmüştür (Ehl-i kitaba İslâm toplumunda tanınan dinî, hukukî ve sosyal haklar için bk. DİN; GAYRİ MÜSLİM; MÜSTE'MEN; ZİMMÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ehl" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ehl" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "Yehûd", "Nasârâ", "Kitâb", "Suhuf", "Zebûr" md.leri; Mücâhid, Tefsîr, I, 186; el-Muvatta᾽, I, 278; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 77, 136, 140-141; Şâfiî, el-Üm, IV, 158; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VIII, 69; XV, 120; XXII, 44; a.mlf., Târîh, Beyrut 1962, III, 226-227; Şehristânî, el-Milel (Vekîl), II, 13; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur᾽ân, II, 44; a.mlf., es-Sîre, s. 320-323; Muttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XVI, 133; M. Fâris Berekât, el-Câmiʿ li-mevâzîʿi âyâti'l-Kur᾽âni'l-Kerîm, Dımaşk 1379/1959, s. 450-468; Hasan İbrâhim Hasan, Târîhu'l-İslâm, Kahire 1964,

I, 240; Şiblî Nu‘manî, Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi (trc. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1965, II, 209, 217; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 132; a.mlf., İslâmda Devletler Hukuku (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 294; a.mlf., el-Vesâˀiku’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 61, 150, 180-181; a.mlf., Le Saint Coran, Paris 1989, s. 329, 375, 597; Abdülkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul 1976, s. 189; Abdülkerîm Zeydân, Ahkâmü’z-zimmiyyîn ve’l-müsteˀmenîn, Beyrut 1402/1982, s. 11-12; Necati Öner, İnsan Hürriyeti, İstanbul 1982, s. 99; Ebulfazl İzzetî, İslâmın Yayılış Tarihine Giriş (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 282; İbrahim Çalışkan, İslâm Ceza Hukukunda Gayr-i Müslimlerin Statüsü (doktora tezi, 1986), AÜ İlâhiyat Fak., s. 63; Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devletinde Gayrımüslim Teb’anın Yönetimi, İstanbul 1990, s. 26-32, 38-44; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1991, s. 311-319, 324-325; G. Vajda, “Ahl al-Kitab”, EI^{2} (İng.), I, 264-266.

Remzi Kaya

EHL-i MA‘RİFET

(bk. ÂRİF)

EHL-i MEDYEN

(bk. MEDYEN)

EHL-i NAZAR

أهل النظر

İtikadî konularda akla rol veren kelâm âlimleriyle Meşşâî geleneğine bağlı İslâm filozofları için kullanılan bir tabir.

Ehl-i nazar (ehlü’n-nazar) tamlaması, ehl kelimesiyle “bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralama” anlamındaki nazar kelimesinden meydana gelmiştir. Ehl-i nazar tabiri başlangıçta muarızları tarafından Mu‘tezile grupları için kullanılmış, daha sonra bu ismi onlar da benimsemişlerdir. İlk devirlerde Mu‘tezile tarafından sistemleştirilen kelâm ilmine ve bu ilmin metodu olan nazara karşı Selef ulemâsı aşırı bir tepki göstermiş, bunun sonucu olarak ehl-i nazar, ehl-i hadîs*in prensiplerine aykırı görüş beyan eden her zümreye, bu arada özellikle ilk Mu‘tezile bilginlerine yöneltilen bir yergi ifadesi haline gelmiştir. Ancak nazar, Ehl-i sünnet kelâm ekollerinin de benimsediği bir metot haline gelince ehl-i nazar ifadesinin taşıdığı bu ilk olumsuz anlam yerini müsbet mânalara bırakmıştır. Nitekim bu gelişmelerin sonunda kelâm ilmi bazan “ilmü’n-nazari ve’l-istidlâl” şeklinde tanımlanırken nazar metodunu kullanmanın gerekliliğini ifade eden ibareler Ehl-i sünnet kelâm kaynaklarında da artık çoğunluğun benimsediği metinler arasında yer almıştır. Ehl-i sünnet’in düşünce tarihi boyunca yaşanan bu metot tartışmaları Şiî dünyasında da ortaya çıkmış, bu fikir ayrılıkları Ahbâriyye ve Usûliyye adlarıyla literatüre geçen iki zıt akımın doğmasına yol açmıştır. Ahbâriyye ekolü mensupları, Usûlî metodu benimseyen Şiî ulemâsını ehl-i nazardan sayarak reddetmişlerdir.

Ehl-i nazar, zamanla ehl-i re’y* tabirinin fıkıh alanında ifade ettiği mânayı kelâm ve felsefe alanlarına aktaran bir tabir haline gelmiş ve ilmî konularda ciddi araştırmalarda bulunarak görüş belirten bütün âlim ve düşünürleri kapsamı içine almıştır. Ayrıca değişik kaynaklarda ehl-i nazar yerine “ehlü’l-kelâm, ehlü’l-bahs ve’n-nazar, ehlü’l-kıyâs, ashâbü’n-nazar” gibi terkipler de kullanılmıştır. Ancak İslâm düşünce tarihi boyunca ehl-i nazar tabirinin geçirdiği anlam değişiklikleri göz önünde bulundurulduğu takdirde, genellikle kıyası şer‘î bir delil ve istinbat metodu olarak

benimsemiş fakihler için kullanılan “ehl-i kıyâs” tabiriyle eş anlamlı olmadığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 51-52, 79, 81-82; Eş‘arî, Makālât (Ritter), bk. İndeks, s. 669, 670, 676; Bağdâdî, el-Fark (Abdülhamîd), s. 324-328; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, III, 270-271; İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 40-41, 44; a.mlf., Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme, İstanbul 1336, s. 65-71; G. F. Hourani, Islamic Rationalism, London 1971, s. 24-25; Hüsnî Zeyne, el-ʿAkl ʿinde’l-Muʿtezile, Beyrut 1978, s. 66-70; “Ehlünnazar”, İA, IV, 208; (Ed.), “Ahl al - Nazar”, EI² (İng.), I, 266.

Metin Yurdagür

EHL-i ÖRF

أهل عرف

Osmanlı Devleti'nde padişahın icraî, idarî ve askerî yetkilerini temsil eden, ulemâ dışında kalan görevliler.

Osmanlılar'ın klasik döneminde toplum askerî (yönetenler) ve reâyâ (yönetilenler) denilen iki gruptan meydana geliyor, askerîler de menşeleri, yetişme tarzları ve üstlendikleri sorumluluklar bakımından ehl-i şer' ve ehl-i örf adıyla ikiye ayrılıyordu. Ehl-i şer', müslüman aile menşeli olan ve genellikle medreselerde okuyarak icâzet aldıktan sonra kazâ, eğitim ve din alanlarında görevlendirilen ulemâ zümresini; "seyfiye ricâli" de denilen ehl-i örf ise daha çok kul menşeli olan ve Enderun veya Acemi Oğlanları Mektebi'nden yetişerek sipahilikten asesbaşılığa, kethüdâlığa ve sadrazamlığa kadar yükselebilen yöneticileri teşkil ediyordu. Ehl-i örf, XV. yüzyıl tarihçisi Dursun Bey tarafından, "Nizâm-ı âlem için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama siyâset-i sultânî ve yasak-ı pâdişâhî yahut örf denilir" şeklinde tarif edilen ve İslâm hukukunun kaynaklarından birini meydana getiren örfün uygulayıcıları idi. Ehl-i örf tabirine erken dönem kaynaklarında pek rastlanmamakta, ancak XVI. yüzyılın başlarından itibaren kanunnâme, adâletnâme gibi resmî belgelerde zaman zaman kullanıldığı görülmektedir (bk. Barkan, İndeks).

Ehl-i örfün teşekkülü ve statüsünün kesin biçimiyle belirlenmesi uzun bir süre içerisinde olmuştur. Önemli görevlere tayin edilen bu zümreye vergilerden muaf tutulma ve kazasker mahkemesinde yargılanma gibi imtiyazlar tanınmış, ayrıca kendilerine sağlanan çeşitli devlet imkânları sayesinde büyük servetler elde etmelerine fırsat verilmiştir. Bu imtiyazların en önemlisi olan vergi muafiyeti başlangıçta, elinde padişah beratı bulunan bütün ehl-i örf zümresine tanınmışken sonradan beratın yanı sıra başka özellikler de aranmıştır (İnalcık, TTK Belleten, XXIII / 92, s. 596-597).

Ehl-i örfün normal mahkeme yerine kazasker mahkemesinde yargılanması, sanığın durum ve mevkiine göre ya bizzat kazasker tarafından veya heyetin

diğer üyelerince yapılırdı. Fetva mecmualarında bu hakkın verilmesi ve uygulanmasıyla ilgili çeşitli örnekler vardır. Bu imtiyazlarına karşılık ehl-i örfün yargılanmadan, hatta fetva alınmadan padişah emriyle idam edilme ve malının müsâderesi gibi riskleri de bulunmaktaydı. Bu zümreye özellikle sefer sırasındaki kusurlarından dolayı verilen ceza çok ağır olup genellikle idamdı; barış zamanında ise daha çok azil, sürgün, kalebendlik gibi cezalara çarptırılıyorlardı. Mallarına el konulmasının hukukî dayanağı, hemen tamamının varlıksız birer kul olarak girdikleri devlet kapısında zengin olmaları ve öldükleri zaman bu servetin hazineye kalmasıydı.

Ehl-i örf-reâyâ münasebetleri Osmanlı idare sisteminde hassas bir denge üzerine kurulmuş ve devlet bu dengenin korunması için büyük gayret sarfetmiştir. Merkezî idarenin güçlü olduğu, kurumların iyi işlediği dönemlerde bu denge sağlanmış, sonraları ise bir daha düzeltilemeyecek şekilde bozulmuştur. Ehl-i örf daima reâyâ üzerindeki nüfuzunu genişletmek ve onlardan daha çok vergi toplamak istemiş, devlet ise bunu dizginlemek için çeşitli tedbirlere baş vurmuş, özellikle ehl-i şer‘ zümresinden olan ve hukuku temsil eden kadılara geniş yetkiler vermiştir. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Celâlî hareketlerinin sosyal düzeni bozması ve ehl-i örfün çeşitli isimler altında yeni vergiler toplamak istemesi karşısında halk kitleler halinde şikâyetlerini Dîvân-ı Hümâyun’a bildirmiş, bunun üzerine devlet o bölgelerin kadılarına sık sık fermanlar göndererek ehl-i şer‘in, ehl-i örfe tâbi olmadan ve tesiri altında kalmadan yapılan haksızlıkları önlemesini ve reâyâyı onların zulmünden korumasını istemiştir. Bu fermanların uygulanmasında kadıların dirayeti büyük önem taşıyordu. Fermanlarda, özellikle ehl-i örfün çeşitli bahanelerle halktan toplamaya çalıştığı yeni vergilerin tahsiline engel olunması ve halktan bazı kimseleri ehl-i örfe gammazlayanların veya ehl-i örf ile birleşerek onlara zulmedenlerin cezalandırılması istenmiştir. Bu tür hükümlerin XVII. yüzyıldan itibaren daha sık gönderildiği dikkati çekmektedir. Meselâ Manisa kadısına yollanan 1657 yılına ait bir fermanda beylerbeyi, sancak beyi, mütesellim ve diğer ehl-i örf tâifesinin reâyânın aile halkıyla birlikte barındığı evlere konup karşılıksız yem, yemek, arpa, saman, bal, yağ, koyun, tavuk, odun, otluk, zahire istedikleri ve verilmediğinde zorla aldıkları konusunda şehir halkından Dîvân-ı Hümâyun’a arzuhaller geldiği belirtilerek bu kanunsuzlukların önlenmesi için hukukî müdahalenin yapılması emredilmektedir (Uluçay, s. 351-352). Ehl-i örfün reâyâya

eziyeti, eli altında hapiste bulunanlara işkence etmesi kesinlikle yasaklanmış, bunun dine ve örfe aykırılığı fetvalarda da ifade edilmiştir (Düzdağ, s. 138-140).

Diğer taraftan ehl-i örf ile kadı arasında sıkı bir iş bölümü ve yardımlaşma da söz konusudur. Çeşitli kanunnâmelerde hiç kimsenin yargılanmadan cezalandırılmaması, yargı yetkisinin kadıya, verilen hükmün infazı yetkisinin de ehl-i örfe ait olduğu önemle belirtilmiştir. Ancak kadının kararı olmadan ceza verilmesi defalarca yasaklandığı halde bazı istisnaî durumlarda bu genel kurala uymayarak re'sen ceza veren ehl-i örf mensupları da görülmüştür (Barkan, s. 282, nr. 41). Kanunnâmede, bir kimsenin hırsızlığı sabit olduğu zaman kadının ehl-i örfe bir hüccetle durumu bildireceği, buna dayanılarak suçluya ceza uygulanacağı bildirilmektedir (Heyd, s. 80). Cezalar beylerbeyi ve sancak beyi adına yine ehl-i örften olan subaşı, voyvoda yahut zaîm tarafından icra edilirdi. Kadılar zaman zaman Dîvân-ı Hümâyun'a gönderdikleri i'lâmlarında sancak beyi veya subaşının kendilerine müdahalesinden bahsederek bunun önlenmesini istemişlerdir (BA, Cevdet - Adliye, nr. 4733). Ehl-i örfün en önemli yetkilileri olan sadrazam ile beylerbeyi ise dava dinleme konusunda kadıya bazı görevler verebilirlerdi. Nitekim eyalet kadısı öldüğünde yeni kadı gelinceye kadar beylerbeyi kadı tayin edebildiği gibi (MTM, I, 528-529), bazı davaların dinlenmesi hususunda da padişahın dışında sadrazam sadâret buyruldusu ile veya beylerbeyi bir yazı ile kadıyı görevlendirebilirdi (Heyd, s. 219). Kadıların her türlü muâmelâtını şer'iyye sicillerinden takip etmek mümkün olduğu halde ehl-i örfün muâmelât ve icraatının sistemli bir şekilde topluca takip edilecek defter veya kaynak serileri bugün mevcut değildir. Tanzimat'tan sonra ehl-i örf-ehl-i şer' ayırımı ortadan kalkmış, bu iki zümrenin mensupları genellikle devlet memuru statüsünde birleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet - Adliye, nr. 4733; Barkan, Kanunlar, bk. İndeks; "Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi", MTM, I (1915), s. 528-529; Uluçay,

XVII. Asırda Saruhan, s. 351-352, 380, 393, 427; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katil, Ankara 1963, s. 57-58; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, bk. İndeks; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları, İstanbul 1983, s. 138-140; Halil İnalcık, “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu”, TTK Belleten, XXIII / 92 (1959), s. 596-598; a.mlf., “Adaletnâmeler”, TTK Belgeler, II / 3-4 (1967), s. 49-145; M. Cavid Baysun, “Musâdere”, İA, VIII, 671, 673; Feridun Emecen, “Devre Çıkma”, DİA, IX, 250-251.

Mehmet İpşirli

EHL-i RE’Y

أهل الرأي

II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh ekolüne verilen ad.

Sözlükte “şahsî görüş, düşünce ve kanaat” mânasına gelen re’y kelimesi fıkıh literatüründe “müctehidin, hakkında açık bir nas bulunmayan fıkhî bir konuda belli metotlar uygulayarak ulaştığı şahsî görüş” anlamında kullanılır (bk. RE’Y). Ehl-i re’y (ehlü’r-re’y) tabiri de “re’y taraftarı kimse veya kimseler” demektir. Ancak bu tabir, sahâbe döneminden itibaren Irak bölgesinde Kûfe merkezli olarak teşekküle başlayan ve Irak veya Kûfe ekolü olarak anılan fıkhî faaliyetin II. (VIII.) yüzyıldan itibaren özel adı olmuş, fikrî ihtilâfların ve ekolleşmenin arttığı daha sonraki dönemlerde ise yeni yeni muhataplar ve anlamlar kazanarak devam etmiştir.

Dört halife döneminde İslâm ülkesinin genişlemesiyle birlikte sahâbîler de İslâm’ı tebliğ, eğitim öğretim, cihad gibi amaçlarla çeşitli bölgelere dağılmış, gittikleri yerlerde çevrelerinde ilim halkaları oluşturmuş ve İslâm dinini öğrenme ve öğretme yönünde ciddi bir ilmî faaliyet başlatmışlardır. Hz. Ömer, Irak’ın fethedilmesinin ardından kurulan Kûfe şehrine fasih Arapça’yı konuşan kabileleri yerleştirmiş, bölge halkına Kur’an’ı ve dinî bilgileri öğretmek üzere de Abdullah b. Mes‘ûd’u göndermiştir. Hz. Ömer’in konuyla ilgili olarak Kûfeliler’e, “Kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullah’ı size göndermeyi tercih ettim” dediği nakledilir (İbn Sa‘d, VI, 7). Gerçekten de Abdullah b. Mes‘ûd sahâbe arasında ilmî otorite olarak bilinen, Kur’an bilgisi ve öğreticiliğinin yanı sıra isabetli

görüş sahibi oluşuyla da Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olmuş bir kimse idi. İbn Mes‘ûd’un Kûfe’deki öğrencilerinin 4000 civarında olduğu rivayet edilir. Kûfe’de Abdullah b. Mes‘ûd’dan başka Sa‘d b. Ebû Vakkās, Huzeyfe b. Yemân, Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî gibi seçkin sahâbîler de bulunmuş ve bölgedeki ilmî gelişmeye onların da önemli katkısı olmuştur. Hz. Ali’nin, Kûfe’ye gelip de buradaki bilgi seviyesini ve ilmî faaliyeti görünce, “Allah İbn Mes‘ûd’a rahmet etsin, bu

şehri ilimle doldurmuş, onun öğrencileri bu şehrin kandilleridir" sözleriyle sevincini belirttiği nakledilir. Kûfe'ye yerleşen sahâbîlerin 1500 civarında olduğu, bunların içinden yetmişinin Bedir Gazvesi'ne, 300 kadarının da Bey'atürrıdvân*a katıldığı belirtilir. Hz. Ali döneminde Kûfe'nin hilâfet merkezi olması ve kendisinin de bir süre burada kalması Kûfe'nin önemini daha da arttırmıştır. Tâbiîn âlimlerinden Mesrûk b. Ecda', "Hz. Peygamber'in ilminin genel olarak sahâbîlerden altı kişide toplandığını müşahede ettim; bunlar Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer b. Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ ve Übey b. Kâ'b'dır; bu altı kişinin ilminin de Ali b. Ebû Tâlib ile Abdullah b. Mes'ûd'da toplandığını gördüm" diyerek (M. Zâhid Kevserî, s. 43) son iki sahâbînin Kûfe ilim ekolünün oluşmasındaki önemli payına dikkat çekmektedir. Ancak Abdullah b. Mes'ûd, "Herkes bir yöne giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse ben Ömer'in gittiği tarafa giderim" sözleriyle Hz. Ömer'e olan fikrî bağlılığını ve yakınlığını dile getirmiş, tâbiîn fakihlerinden İbrâhim en-Nehaî de Hz. Ömer'le İbn Mes'ûd arasındaki metot ve görüş birliğine dikkat çekerek bu iki sahâbînin çok az konuda farklı düşündüklerini ve o noktalarda da İbn Mes'ûd'un görüşünün tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 23). Bu sebeple Emevîler döneminde Medine dışında ikinci ilim merkezi olarak ortaya çıkan Kûfe ekolünün kuruluşunda, Kur'an ve Sünnet bilgilerinin yanı sıra re'y ve ictihadlarıyla da tanınan Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un etkin bir role sahip olduğu görülür. Ancak ekolün sahâbe neslindeki gerçek hocası, burada uzun süre kalarak hoca - talebe ilişkisiyle geniş bir ilim halkası oluşturan İbn Mes'ûd'dur.

Bu ilmî faaliyet sonucu, tâbiîn döneminde de hoca - talebe münasebetine dayanan ve giderek genişleyen ilim halkaları kurulmuş, bölgede tâbiînden seçkin âlimler yetişmiştir. Bunlar arasında Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Amr b. Şürahbîl, Abîde es-Selmânî, Esved b. Yezîd, Şüreyh b. Hâris, Hâris el-A'ver, Süleyman b. Rebîa başta olmak üzere kaynaklarda kırka yakın âlimin adı zikredilir ve bunlardan çoğunun Hz. Ömer, Ali, Âişe ve İbn Mes'ûd ile görüştüğü belirtilir. Hoca - talebe münasebeti bakımından sonraki nesli oluşturan İbrâhim en-Nehaî, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî, Saîd b. Cübeyr, Kasım b. Abdurrahman, Ebû Bekir b. Ebû Mûsâ, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde, Hammâd b. Ebû Süleyman, Süleyman b. Mu'temir, Süleyman el-A'meş gibi âlimler, aralarında tavır ve üslûp farkı olsa da hocalarından aldıkları Kur'an ve

hadis bilgisini kendi re'y ve yorumlarıyla daha da zenginleştirmiş ve Emevîler döneminde Irak bölgesindeki ilmî gelişmeye öncülük etmişlerdir. O dönemde Kûfe'nin İslâm dünyasında Medine yanında ikinci ilim merkezi olarak anılması da bu çabaların ürünüdür. Kûfe'nin ilim dünyasında kazandığı bu ağırlık sebebiyledir ki İmam Mâlik'e Şamlılar'ın kendisine muhalefet ettikleri söylendiğinde, "Şamlılar bu ilmî seviyeyi ne zaman elde ettiler, bu Medineliler'e ve Kûfeliler'e aittir" cevabını vermiştir (İbn Abdülber, II, 158).

Kûfe ekolünün tâbiîn neslindeki temsilcisi olarak İbrâhim en-Nehaî görülür. Gerçekten de İbrâhim en-Nehaî İbn Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerle görüşmüş, ilk nesil tâbiîn âlimlerinden aldığı ilmi re'y ve ictihaddaki üstün kabiliyetiyle zenginleştirmiş, bölgedeki ilmî birikimi temsil ve bir sonraki nesle aktarma konusunda etkin bir rol oynamıştır. Sadece hadis rivayetiyle meşgul olanlar da dahil çağdaşı âlimler onun döneminin en âlim kişisi olduğunda birleşirler. İbrâhim en-Nehaî'nin metot ve görüşleri, öğrencisi Hammâd b. Ebû Süleyman vasıtasıyla Ebû Hanîfe nesline intikal etmiş, Ebû Hanîfe'nin ve ekolünün fıkhında derin bir etkiye sahip olmuştur.

Sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak'ta başlatılan Kur'an ve Sünnet'e dayalı dinî bilginin re'y ve ictihadla zenginleştirilmesi gayretlerinin, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla sistemleşip ekolleşmiş olduğu söylenebilir. Ancak sahâbe döneminin sonlarına doğru belirginleşip tâbiîn döneminde netleşen ve daha çok üstat, muhit ve malzeme farklılığına dayanan Irak veya diğer adıyla Kûfe ekolünün Abbâsîler dönemine girerken genelde "ehl-i re'y" olarak adlandırıldığı görülür. Yine de bu adlandırmanın hangi dönemlerde başladığı, kimler tarafından yapıldığı konusunda kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Kaldı ki ehl-i re'yin fıkıh tarihi içinde ortaya çıkışı bu seyir çerçevesinde olmuşsa da daha sonraki dönemlerde bazı felsefe, kelâm ve hadis ekollerinin ve hatta tasavvufî temayüllerin ortaya çıkmasıyla ehl-i re'y tabiri olumlu ve olumsuz çeşitli yeni anlamlar da kazanmıştır.

Re'y kelimesi Arap dilinde aslında olumlu bir anlam taşır ve hevâ kelimesinin zıddı olarak kişinin doğruya ulaşma amacıyla düşünerek ve iyi niyetle elde ettiği görüşü ifade eder. Hz. Peygamber döneminden itibaren

dinî hükümleri anlama, yorumlama ve benzeri olaylara taşırma konusunda sahâbenin ve onlardan sonra tâbiînin de re'ye sıkça başvurduğu bilinir. Ancak ümmetin büyük kesimince benimsenmiş inanç ve yaşayışa aykırı görüş ve yorumların ortaya çıkmasına paralel olarak da re'yin iyi (memdûh) ve kötü (mezmûm) şeklinde ikiye ayrıldığı, hatta re'yin ve ehl-i re'y tabirinin zaman zaman kınama ve tenkit anlamı taşıdığı görülür. Bu sebeple ehl-i re'y tabirinin, Hicaz bölgesinde yoğunlaşan, bir kısmı da Irak bölgesinde bulunan ve sadece hadis rivayetiyle ve hadislerin metinlerinde mevcut hükümlerle yetinen âlimlerin dilinde başka, Kur'an ve hadisin hükümlerini yorumlayarak re'y ile fetva veren ve yeni meselelere çözüm bulmaya çalışan fakihlerin dilinde de başka anlam taşıması tabiidir. Re'y kelimesine farklı muhitlerde farklı anlamlar yüklenmesiyle birlikte İbn Mes'ûd'dan itibaren Iraklı fakihlerin, özellikle de Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının re'yi sıkça kullandığında, hatta re'y ile hüküm vermenin bu bölge fakihleri sayesinde ekolleşip sistemleştiğinde hemen hemen bütün müellifler görüş birliği içindedir. Bunun için de ehl-i re'y denilince ilk bakışta, sonraki dönemlerde Hanefî fıkhı olarak anılmaya başlanacak olan Kûfe ekolü akla gelir.

Kûfe ekolünün ehl-i re'y olarak adlandırılması, bu ekolün Kitap ve Sünnet'i terkedip yalnızca re'y ile hüküm verdiği anlamına gelmez. Ehl-i hadîsle ehl-i fıkıh arasında, hatta denilebilir ki İslâm bilginleri arasında Kitap ve Sünnet'in aslî deliller olduğu ve bunlarda açık bir hüküm bulunduğu sürece o hükmün alınacağı hususunda görüş ayrılığı yoktur. Âyet ve hadislerin yorumunda veya

hadislerin sıhhatini kabul şartlarındaki görüş farklılıkları ise re'y ve metot farklılığı olarak anlaşılmalıdır. Hatta âyet ve hadisin doğrudan temas etmediği bir konuda re'y ile hüküm verme de hemen hemen bütün fakihlerin benimsediği bir metot olduğundan re'yi kullanma kriteri ehl-i re'y adlandırmasını yeterli derecede izah etmez. Çünkü akıl ve re'y olmadan nassın anlaşılması, yorumlanması ve meselelere çözüm bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla hangi bölgeye mensup olursa olsun o dönemde fakihlerin aralarında metot ve anlayış farklılığı bulunsa da re'y ile hüküm vermeye prensip olarak karşı olmadıkları görülür. Nitekim İbn Abdülber, Kûfeliler'in yanı sıra hicrî I. ve II. asırda Medine, Basra, Mekke, Yemen, Dımaşk, Bağdat gibi ilim merkezlerinin hemen hemen bütün önde

gelen fakihlerini ve âlimlerini, nas bulamadığı zaman re'yi ile ictihad edip fetva veren ve kıyas yapan kimseler olarak zikreder. Bunlar arasında Medineli yedi fakih (fukahâ-i seb'a*), Şa'bî, Mesrûk, Şüreyh b. Hâris, Abdullah b. Mübârek, Saîd b. Cübeyr, Zührî, İmam Mâlik de vardır (Câmi'u beyâni'l-'ilm, II, 61-62). Mâlik'in hocalarından olan Rebîa b. Ebû Abdurrahman re'yi çok kullandığı için "Rebîatü'r-re'y" diye adlandırılmıştı. Ebü'l-Esved'e, "Medine'de Rebîa'dan sonra re'y ehli kimdir?" diye sorulunca, onun, "Asbahlı gulâm (yani Mâlik)" diye cevap verdiği, İbn Rüşd'ün de İmam Mâlik'i re'y ve kıyasta "emîrü'l-mü'minîn" olarak adlandırdığı rivayet edilir (Emîn el-Hûlî, III, 641). Re'y, has*ları anlama ve yorumlamanın tabii hatta gerekli bir metodu olarak görüldüğü içindir ki Abdullah b. Mübârek bir soru üzerine sadece hadis bilen ve re'ye vukufu olan kimselerin fetva verebileceğini söylemiştir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 53). Bu durumda Hicazlılar'la Kûfeliler arasında gerek Kitap ve Sünnet'le amel, gerekse re'y ile hüküm verme konusunda çok ciddi bir görüş farklılığının bulunduğu söylenemez.

Ebû Hanîfe ve ekolünün ehl-i re'y olarak adlandırılmasına gelince bunun bir sebebi, bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine göre daha sıkça kullanmış olmalarıdır (M. Zâhid Kevserî, s. 18). Ancak Irak bölgesinde gerek İbrâhim en-Nehaî ve Hammâd gerekse Ebû Hanîfe dönemlerinde re'ye sıkça başvurulmuş olması tesadüfî değildir. Kûfe birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, Arap, mevâlî, köle, zimmî gibi sosyal grupların bulunduğu, üstelik farklı siyasî ve fikrî hareketlerin yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Hadis rivayeti ve yaşayan sünnet açısından Hicaz ölçüsünde zengin olmamasına ilâve olarak karşılaşılan ve cevaplandırılması gereken meselelerin çokluğu ve çeşitliliği de re'y ile hüküm vermeyi zorunlu kılıyordu. Siyasî ve fikrî hareketlerin, isyan ve karışıklıkların yoğun olduğu bu bölgede taassup ve aşırı düşmanlıkların da etkisiyle uydurma hadisler, yalan isnadlar ortaya çıkmaya veya birçok sahih hadis bu sebeple tezyif edilmeye başlanmıştı. Bütün bu sebepler rivayet edilen hadisleri kabulde ihtiyatlı olmayı gerekli kılarken yeni meseleler karşısında re'yin kullanılmasını kaçınılmaz hale getirmişti. Ahmed Emîn, Kûfe ekolü mensuplarının çoğunluğunun Yemenli olduğunu ve bir süre Yemen'de bulunan Muâz b. Cebel'den de etkilenmiş oldukları için re'ye bu ölçüde değer verdiklerini söylemektedir (Duha'l-İslâm, II, 180-181). Bu görüşün de kısmen haklılık payı olmakla birlikte Kûfe

ekolünün fıkhî anlayışında asıl, bu fakihlerin hocaları durumundaki Hz. Ömer, Ali ve Abdullah b. Mes‘ûd’un nasların illetlerini araştırıp yorumlayan ve re’y ile hüküm veren tavrı etkili olmuştur.

Kûfe’de hoca - talebe münasebeti çerçevesinde gelişerek büyüyen ilim halkalarında çeşitli bölgelerdeki âlimlerin re’ye veya nassın yorumuna dayanarak verdiği fetvalar da ilmî usullerle tartışılmaya ve üzerinde doktriner görüşler üretilmeye başlanınca hem amelî hem de nazarî tarafı bulunan çok yönlü bir fıkhî anlayış ortaya çıktı. Henüz meydana gelmemiş yani farazî meselelerin hükümlerinin tartışılması da yine bu ekole mahsus bir özellik olarak bu dönemde kendini gösterdi. Bu sebeple hicrî II. yüzyılın ortalarında Kûfe’de oluşan ehl-i re’yin Medine merkezli ehl-i hadîsten belki de en önemli farkı hadisleri kabulde daha ihtiyatlı davranması, hakkında nas bulunmayan konuda hemen re’ye başvurarak meselenin çözümüne yönelmesi, re’y ile hüküm vermeyi farazî meseleleri de kapsayacak şekilde geliştirip sistemleştirmesi olarak özetlenebilir. Ancak hemen hemen her dönemde ehl-i re’y hadise aykırı hüküm verdiği, sahih hadisle ameli terkettiği, re’yi hadisten üstün tuttuğu gibi ithamlara mâruz kalmıştır. Evzaî’nin, “Biz Ebû Hanîfe’yi re’yi kullandığı için kınamıyoruz, hepimiz re’yden istifade etmekteyiz. Bizim onu kınamamız hadise muhalefeti yüzündendir” (İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs, s. 52) şeklindeki sözü de böyle bir iddiayı içermektedir. Ancak Iraklılar bir hadisi ya zayıf gördükleri ya te’vil ettikleri veya neshedildiğine kail oldukları için terkediyorlardı. Ayrıca bu sadece Irak ekolüne mahsus bir tutum olmayıp meselâ Hz. Ömer de Fâtıma bint Kays’ın Kur’an’ın genel hükmüne aykırı düşen rivayetini zayıf kabul etmişti. İmam Mâlik de Medineliler’in ameline veya icmâına ters düşen hadisleri kabul etmiyordu. Öte yandan her bölgede oluşan ilmî halkalar ve rivayet zincirlerinin tabii sonucu olarak bir bölge âlimlerinin bildiği bir hadisten diğer bölgedeki âlimler habersiz kalabiliyor veya hadisi kabulde farklı ölçüler benimsedikleri için biri bir hadisle amel ederken diğeri o hadisi zayıf sayabiliyor yahut onunla çelişen bir diğer hadisi esas alabiliyordu. Bakış açısına göre aynı hadisten iki farklı hüküm çıkarılması da çok defa mümkün olmaktaydı. Bu ve benzeri durumlar sadece Iraklılar için değil diğer bölgelerdeki âlimler için de söz konusudur. Nitekim Medineli fakih ve muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye ve Kûfeliler’e yönelttiği bu tür tenkitleri aynı şekilde İmam Muhammed, İmam Şâfiî ve İbn Hazm gibi âlimler de İmam Mâlik ve ekolüne yöneltmişlerdir (Şeybânî,

I, 66-68; İbn Hazm, IV, 206).

Ebû Hanîfe ve ekolünün ehl-i re’y olarak adlandırılmasında ve bu arada bazı ithamlara mâruz kalmasında, Ömer b. Abdülazîz devrinde Hicaz’da hadis toplama işinin teşvik görüp yaygınlık kazanması ve Medine’de sadece hadis toplamakla ve rivayet etmekle meşgul muhaddisler grubunun ortaya çıkmış ve ekolleşmiş olmasının da önemli payı vardır. Bu kimseler özellikle Iraklı fakihlerin, ellerinde mevcut hadislere aykırı görünen fetvalarını işittikçe onların hadisi terkedip re’y ile hüküm verdiği zannına kapılmış, bu yönde ithamlarda bulunmuş ve bu kanaat fazla tahkik edilmeden ilim meclislerinde dilden dile yayılmıştır. Iraklılar’a ve özellikle Ebû Hanîfe’ye birtakım ağır tenkitleri yöneltenlerin, meselenin aslını tahkik edip fetvanın dayandığı delil ve gerekçeyi öğrenince bu ithamlarından vazgeçtiklerine ve aksini düşünmeye başladıklarına dair birçok örnek vardır. Meselâ Evzaî’nin Ebû Hanîfe’yi bid‘atçılıkla itham ederken sadece kendisine nakledilenle yetindiği, daha sonra Mekke’de tanışıp bizzat görüşme imkânı bulunca Ebû Hanîfe hakkında, “Bu adama ilminin çokluğundan ve aklının üstünlüğünden dolayı gıpta ediyorum. Apaçık bir hata içindeyim, çünkü o bana

anlatılanın tam tersi imiş” (Bezzâzî, s. 45-46) demesinden anlaşılmaktadır.

Ehl-i re’ye karşı özellikle Hicazlılar ve muhaddisler tarafından takınılan tavrın diğer bir sebebi, âlimler ve ekoller arasında çok defa görülen ilmî rekabettir. Bir başka sebep olarak da Arap - mevâlî çekişmesi gösterilebilir. Çünkü her bölge ve ekol hocalarını ilim yönünden daha üstün, ellerindeki rivayetleri daha sağlam bulmaktaydı. Iraklı fakihlerin büyük çoğunluğunun mevâlîden olması bu ekolleşmenin temel sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Nitekim İbn Uyeyne’nin re’y bid‘atının ortaya çıkışını mevâlîye bağlayarak şöyle dediği nakledilir: “Ebû Hanîfe meydana çıkana kadar Kûfe ehlinin durumu mutedildi. Mûsâ dedi ki, Ebû Hanîfe ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir... Re’yi ihdas edenler üçtür ve hepsi de köle çocuklarıdır. Medine’de Rebîa, Basra’da Osman el-Bettî, Kûfe’de Ebû Hanîfe”. Zührî de bir vesileyle mevâlînin re’y ile hüküm vererek halkı ifsat ettiği görüşünü dile getirir (İbn Abdülber, II, 147-153).

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ehl-i re’y olarak adlandırılıp re’ye yöneltilen tenkitlerin giderek Hanefîler’i hedef almasında, akılcı bir ekol olarak

bilinen Mu‘tezile mezhebinin ortaya çıkışı ve Mu‘tezile ileri gelenlerinin daha çok Hanefî mezhebine mensup olması da etkili olmuştur. Meselâ Bişr b. Gıyâs, İbn Ebû Düâd gibi Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü savunan Mu‘tezile âlimleri aynı zamanda Ebû Hanîfe ashabındandır. Bu yüzden Kevserî de Hanefîler’e ehl-i re’y denmesinin, halku’l-Kur’ân* meselesi ve mihne* olayı ortaya çıkıp çoğunluğun Ahmed b. Hanbel etrafında toplanmasından sonra cahil nakilciler tarafından bilinçsizce başlatılan bir kampanya sonu netleştiğini belirterek (Fıkhu ehli’l-ʿIrâk ve hadîsühüm, s. 20-21) re’yi kullanmada fakihler arasında bir farkın bulunmadığı görüşünü tekrar eder.

Tarihî gelişim itibariyle ifade edildiğinde, Emevîler döneminde Irak’ta ortaya çıkan Kûfe ekolünün Abbâsîler dönemine girerken ehl-i re’y olarak anılmaya başlandığı ve ehl-i re’y tabirinin ilk planda Ebû Hanîfe’yi ve öğrencisi konumundaki diğer Kûfeli fakihleri ifade ettiği görüşü doğrudur. Ancak re’y tabiri şahıs, bölge ve dönemlere göre farklı mânalarda kullanıldığı için genel anlamda ehl-i re’yin kimliğini tesbitte tıpkı ehl-i hadîste olduğu gibi birtakım zorluklar vardır. Meselâ İbn Kuteybe, aralarında İmam Mâlik ve Evzaî’nin de bulunduğu birçok müctehidi “ashâbü’r-re’y” olarak nitelendirir; fıkıh alanında şöhreti bulunmayıp sadece hadis rivayetiyle meşgul olanları da “ashâbü’l-hadîs” olarak zikreder; Ahmed b. Hanbel’i ise bu iki zümrenin dışında tutar (el-Maʿârif, s. 494 vd.). İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs adlı eserinde ehl-i re’y olarak sadece Ebû Hanîfe ve ashabından söz eder (s. 51). İmam Mâlik hadisçiler, meselâ Ahmed b. Hanbel nazarında re’y taraftarıdır (Nevevî, I, 291). Tirmizî Şâfiî’yi ashâbü’l-hadîsten göstermeye çalışır (“Büyûʿ”, 12, 14). Makdisî bir yerde Şâfiîler’i ashâb-ı hadîsten saymakta, başka bir yerde ise Ebû Hanîfe ile birlikte Şâfiî’yi de ehl-i re’y olarak göstermektedir (Ahsenü’t-tekasîm, s. 37, 179-180). Hatîb el-Bağdâdî re’yi, genelde naslara aldırış etmeden verilen şahsî görüş anlamında kullandığından ehl-i re’y tabiriyle Ehl-i sünnet dışında kalan aşırı görüş sahiplerini ve bid‘at ehlini kasteder. Bu görüş dönemindeki birçok hadisçinin ortak kanaatini yansıtır. Şehristânî’ye göre müctehidler ashâbü’l-hadîs ve ashâbü’r-re’y olarak iki gruba ayrılır. Ashâbü’l-hadîsi Hicaz ehli yani Mâlik, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd b. Ali ve bunların ashabı teşkil eder. Ashâbü’r-re’y ise Irak ehli yani Ebû Hanîfe ve ashabıdır (el-Milel, II, 45-46). Tarihçilerin çoğu Şehristânî’nin bu ikili ayırımını benimser. Fahreddin er-

Râzî, Ebû Hanîfe ve taraftarlarının halk nazarında ehl-i re'y olarak bilindiğini, açık kıyası haber-i vâhide tercih ettikleri için onlara ashâbü'l-hadîs denemeyeceğini, Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye ve taraftarlarına da ashâbü'l-hadîs denmekle birlikte bu adlandırmaya en çok Şâfiîler'in lâyık olduğunu ifade eder. İbn Kayyim el-Cevziyye de Hanefî ekolü dışındaki üç büyük fıkıh ekolünü ehl-i hadîs olarak göstermeye özen gösterir. Ancak ehl-i hadîsin, ehl-i bid'at tabirinin karşıtı olarak Ehl-i sünnet anlamında kullanıldığı durumlarda Ebû Hanîfe ve ashabının da ehl-i hadîsten sayıldığı görülür (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 101; II, 294; III, 362). Hanefîler'i ehl-i re'y kabul edip diğer üç büyük fıkıh mezhebini ehl-i hadîs sayma yönündeki bu yaygın tavrın altında, re'y ve ehl-i re'y tabirlerinin çeşitli dönemlerde itham ve tenkit amacıyla kullanılmış olmasının zihinlerde bıraktığı olumsuz yargıdan bu üç mezhebi uzak tutma maksadının yattığı, buna ilâve olarak Hanefîler'e karşı birçok fıkhî meselede âdeta ortak cephe oluşturan bu ekollerin hadisle amel konusunda âzami titizliği gösterdiğinin de bu vesileyle vurgulanmak istendiği söylenebilir. Hattâbî, ehl-i hadîsin sadece hadisleri toplayıp üzerinde şeklî incelemeler yaptığını, onların mânalarına nüfuz edemediğini, ehl-i re'yin ise (ehlü'l-fıkh ve'n-nazar) en sağlam hadisi tesbit edip onunla amelden çok mezhep görüşüne uygun hadisleri delil alma temayülünde olduğunu ifade ettikten sonra iki ekolün de birbirinden faydalanmasının gerekliliğine dikkat çeker. Bu arada Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî fakihlerini ehl-i re'y olarak zikreder (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnsâf, s. 64-76). İbn Haldûn, Şehristânî'nin yukarıdaki ikili ayırımına Zâhirîler'i de katarak üçlü bir ayırım yaparken Şah Veliyyullah bunu ehl-i re'y, ehl-i zâhir ve bu ikisi arasında kalan Ehl-i sünnet'ten muhakkıklar şeklinde ifade eder. Bu arada re'y ve ehl-i re'y tabirlerine de açıklık getirmeye çalışır. Şah Veliyyullah'a göre re'yden maksat bizâtihi akıl ve anlayış değildir, çünkü hiçbir âlim bundan uzak tutulamaz. Söz konusu re'y sünnete dayanmayan re'y de değildir, zira hiçbir müslüman bunu benimseyemez. Ayrıca bu istinbat ve kıyasa güç yetirmek de değildir. Çünkü Ahmed, İshak ve hatta Şâfiî ittifakla re'y ehlinden olmadıkları halde kıyas ve istinbat yapıyorlardı. Şu halde ehl-i re'y demek, müslümanların tamamının veya çoğunluğunun üzerinde icmâ ettiği meseleleri eski âlimlerden birinin usulüne göre tahrîc eden kimseler demektir. Bunların işi, bir görüşü ona benzeyen bir diğer görüşe hamletme ve asıllarından bir asla dayandırmadan ibarettir, hadis ve eserleri inceleme değildir.

Re’y kelimesine farklı anlamlar verilmesi sebebiyle fıkıh tarihçileri arasında ehl-i re’yin tanım ve kapsamında görüş birliği bulunmamakla birlikte fıkıh ekollerinin metodolojisi ve gelişim seyri, muhaddislerin hadis ve re’y karşısındaki tavırları birlikte değerlendirildiğinde İslâm âlimlerinin ehl-i re’y ve ehl-i hadîs (ehl-i eser) şeklinde iki ana gruba ayrılması, her bir grubun da kendi arasında aşırı ve mutedil olanlar şeklinde iki bölümde ele alınması mümkün olur. Buna göre nasların lafzî anlatımına bağlı kalıp kıyası ve sahâbe fetvalarını delil almayan Zâhirîler ehl-i hadîsin aşırılarını, re’y ve kıyasa nâdiren başvurup hüküm verirken hadisle ve sahâbe - tâbiîn fetvalarıyla yetinmeye çalışan muhaddisler,

meselâ Ahmed b. Hanbel ve altı hadis kitabı müellifi ehl-i hadîsin mutedil olanlarını temsil eder. Ehl-i re’yin içinde, sadece kitaba ve re’ye dayanıp sünneti delil kabul etmeyen kimseler yok denecek kadar azdır. Başta Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, İbn Ebû Leylâ, Evzaî, Süfyân es-Sevrî olmak üzere fakihlerin büyük çoğunluğu ise gerek Kur’an ve hadisi hükümde esas alması ve bu konuda titiz davranması, gerekse hakkında nas bulunmayan konuda kıyas, istihsan, istislâh gibi re’ye dayanan yollarla hüküm ve fetva vermesi, yeni problemleri de yerleşik kural ve metotlara göre çözmesi sebebiyle ehl-i re’yin mutedil bölümü olarak kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, “Büyûʿ”, 12, 14; Şeybânî, el-Hücce ʿalâ ehli’l-Medîne, Haydarâbâd 1965, I, 66-68; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, VI, 7, 9; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 51, 52; a.mlf., el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 494-527; Makdisî, Ahsenü’t-tekāsîm, s. 37, 179-180; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 284; İbn Hazm, el-İhkâm, Kahire 1345, IV, 206; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XIII, 345; a.mlf., Şerefü ashâbi’l-hadîs (nşr. Mehmet Said Hatipoğlu), Ankara 1971, s. 7, 10, 74-79; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 61-62, 147-153, 158; İbn Ebû Ya‘lâ, Tabakātü’l-Hanâbile, I, 35-36; Şehristânî, el-Milel (İbn Hazm, el-Fasl içinde), II, 45, 46-47; Fahreddin er-

Râzî, Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 387-391; Nevevî, Tehzîb, I, 291; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, Kahire 1325, I, 23, 53, 101; II, 294; III, 362; Bezzâzî, Menâkıbu Ebî Hanîfe, Beyrut 1981, s. 45-46; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullahi'l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse), s. 315-320; a.mlf., el-İnsâf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1983, s. 64-76, 93; Emîn el-Hûlî, Mâlik b. Enes, Kahire 1951, III, 641; Ali Hasan Abdülkādir, Nazratün ʿâmme fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1965, s. 121-126, 150-168, 210-228; Ali Özek, Hadis Ricâli, İstanbul 1967, s. XVI; M. Zâhid Kevserî, Fıkhu ehli'l-ʿIrâk ve hadîsühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1970, s. 18, 20-21, 43; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1975, s. 103-115; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 163-176; M. Esad Kılıçer, İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları, Ankara 1975, s. 31-38; Abdülmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye, Kahire 1399/1979, s. 31-92; B. G. Strzyzewska, Târîhu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 140-141; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-Arabî), II, 180-181; M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıkhi İbrâhim en-Nehaʿî, Beyrut 1986, I, 17-220; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-44; M. Muhammed Şerkavî, "Ehlü'r-reʾy mine'l-fukahâʾ", ME, sy. 7 (1966), s. 732-740; J. Schacht, "Ashāb al-Raʾy", EI² (İng.), I, 692.

M. Esad Kılıçer

EHL-i SALÂT

أهل الصلاة

Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inanan değişik mezheplere bağlı bütün müslümanları ifade etmek için kullanılan bir tabir.

Ehl-i salât (ehlü’s-salâ) tamlaması sözlükte “namaz kılanlar” anlamına gelir. İslâm literatüründe, inanç esaslarını değişik şekillerde yorumlayan farklı mezheplere bağlı bütün müslümanları ifade etmek üzere kullanılan tabirlerden biridir. Kur’an ve hadis metinlerinin farklı şekillerde yorumlanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan değişik mezheplerin her biri diğerini az çok hatalı görmüştür. Bundan dolayı inanç sahipleri, imanla küfür arasında bir sınır çizmek ve müslüman adını taşıyabilmek için aralarındaki asgari müştereklerin nelerden ibaret olduğunu belirleme faaliyetlerine erken devirlerden itibaren başlamışlardır. Değişik mezheplere bağlı mutedil âlimler, konuyla ilgili hadislerden hareketle, muhtelif mezhep mensuplarının müslüman sayılabilmesi için Allah’tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna inanmanın yanında “zarûrât-ı dîniyye” adı verilen temel İslâmî hükümleri kabul etmeyi de gerekli görmüşlerdir. Kâbe’ye doğru yönelerek kılınan namaz, çeşitli hadislerde de vurgulandığı gibi (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “slt” md.) en faziletli ibadet kabul edilmiş ve bu temel hükmü benimsediğini sözleriyle, bazılarına göre ise fiilleriyle ortaya koyan kimseler İslâm çerçevesi içinde kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber muhtelif hadislerinde, kelime-i şehâdeti tekrar edip İslâm dinine ait namaz ibadetini yerine getiren ve İslâmî usullere göre kesilmiş hayvanların etini yiyen kimseleri müslüman telakki etmiş, canlarının ve mallarının emniyet altında bulunduğunu bildirmiştir (Buhârî, “Salât”, 28). Bir taraftan namaz kılmanın gerekli olduğuna inananları cennetle müjdelerken diğer taraftan namazın kişiyi şirkten ve inkârdan koruduğunu, hatta namazı terkedenlerin inkâra sürüklenebileceğini haber vermiş (Müsned, I, 60; III, 370; Müslim, “Îmân”, 134), böylece namazı müslümanı kâfirden ayıran bir alâmet saymıştır. Kelâm âlimleri de muhtemelen Hz. Peygamber’in hadislerini dikkate alarak namaz kılmayı müslüman olmanın ayırıcı vasfı ve müslümanların asgari

müştereği olarak görmüşler, bunu da ehl-i salât tabiriyle ifade etmişlerdir. Zira bir insanın İslâmiyet'le olan ilişkisini namaz kılma dışındaki davranışlarıyla belirlemek ve müslümanlığına hükmetmek oldukça güçtür.

Tesbit edilebildiğine göre ehl-i salât terimine eserlerinde ilk defa Ebü'l-Hasan el-Eş'arî yer vermiş ve İslâm çerçevesi içinde kabul ettiği bütün itikadî mezheplerin görüşlerini ihtiva eden eserine Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn adını vererek "musallîn" (namaz kılanlar) kelimesini "İslâmiyyîn" (müslümanlar) kelimesinin eş anlamlısı gibi kullanmıştır. Eserin içinde de, "Ehl-i salâtın çoğunluğuna göre Allah şeydir" (s. 518); "Ehl-i salâtın ekserisine göre Allah'ın arazlardan yoksun bulunan bir cevher yaratması imkânsızdır" (a.g.e., s. 578) cümlelerinde olduğu gibi müslüman çoğunluğun değişik konulardaki görüşlerini aktarırken onlardan ehl-i salât diye bahsetmiştir. Daha sonra Eş'arî kelâmcılarından Ebû Abdullah el-Halîmî de ibadetler içinde namazdan başka "iman" diye adlandırılan ve küfrü ortadan kaldıran bir ibadet bulunmadığına işaret etmiş ve onu imanın en belirgin alâmeti olarak görmüştür (el-Minhâc, II, 288).

Ehl-i salât terimi, küfre girmediği kabul edilen müslüman zümreler için yer yer bazı âlimler tarafından kullanılmakla birlikte (İbn Teymiyye, VIII, 521) bunun yerine daha çok ehl-i kıble* tabiri tercih edilmiştir (meselâ bk. Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 460; Teftâzânî, II, 199; Beyâzîzâde, s. 51). Her ne kadar Seyyid Şerîf el-Cürcânî et-Taʿrîfât'ta ("ehlü'l-ehvâʾ" md.) "ehl-i ehvâ"yı açıklarken bu tabirin Cebriyye, Kaderiyye, Râfıza ve Havâric gibi "inançları Ehl-i sünnet inancına uymayan ehl-i kıble" anlamına geldiğini belirtmişse de bunun, müslüman kabul edilmesi gereken bütün fırkaları ifade eden bir terim olduğunu düşünmek daha uygun görünmektedir. Nitekim Ehl-i sünnet'çe ehl-i ehvâ veya ehl-i bid'at sayılan Mu'tezile âlimleri de kendi mezhepleri dışında kalan müslümanlardan ehl-i kıble diye söz etmişlerdir (Kadî Abdülcebbâr, s. 182). Şiî âlimleri de İslâm'ın temeli ve kalpteki imanın fertteki tezahürü olarak kabul ettikleri namazı mümini kâfirden ayıran bir alâmet saymışlardır (Muhammedî er-Riyşehrî, V, 366, 402). Bu sebeple ehl-i salâtın, zarûrât-ı dîniyyeyi tasdik etme yanında namaz kılmanın farz olduğuna inanan ve bunu yerine getiren

bütün müslümanları kapsamına aldığını, ayrıca namaz kılanların tekfir edilemeyeceğinin mutedil âlimlerin hemen hemen tamamı tarafından

benimsendiğini söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, et-Taʿrîfât, “ehlü’l-ehvâʾ” md.; a.mlf., Şerhu’l-Mevâkıf, II, 460; Wensinck, el-Muʿcem, “slt” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “Salât” md.; Miftâhu künûzi’s-sünne, “salât” md.; Müsned, I, 60; III, 370; Buhârî, “Salât”, 28; Müslim, “Îmân”, 134; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 138, 278, 518, 571, 578; Halîmî, el-Minhâc, II, 288; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu’l-Usûli’l-hamse, Kahire 1408/1988, s. 182; Bağdâdî, el-Fark (Kevserî), s. 13, 208; a.mlf., Usûlü’d-dîn, s. 190, 266; Şerhu’l-ʿAkīdeti’t-Tahâviyye, s. 361; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, VIII, 521; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 199; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), I, 140; III, 53; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, III, 374-379; Şa‘rânî, el-Yevâkıt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, II, 126; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 51; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, LXXIX, 227; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 128; Muhammedî er-Riyşehrî, Mîzânü’l-hikme, Kum 1404/1362 hş., V, 366, 402.

Muhittin Bağçeci

EHL-i SALİB

(bk. HAÇLILAR)

EHL-i SUFFE

(bk. SUFFE)

EHL-i SÜLÛK

(bk. SÜLÛK)

EHL-i SÜNNET

أهل السنّة

Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamında bir tabir.

Sözlükte “mânevî alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamına gelen ehl-i sünnet (ehlü’s-sünne) tamlaması ehlü’s-sünne ve’l-cemâa (ehl-i sünnet ve’l-cemâat) ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Buradaki sünnetten maksat, dini tebliğ ve beyan etmekle görevli bulunan Hz. Peygamber’in İslâm’ın temel konularını anlama ve benimseme tarzıdır. Cemaat kavramı, her devirdeki müslümanların büyük ekseriyeti (sevâd-ı a‘zam) ve müctehid âlimler gibi farklı şekillerde yorumlanmışsa da vahyin ilk muhatapları olup inanç, ibadet, hukuk ve ahlâk cepheleriyle İslâm’ı bir bütün olarak sonraki nesillere aktaran ashap cemaati anlamına geldiği yolundaki görüş tercih edilmiştir (Şâtıbî, II, 258-265). Aslında bu anlayış diğer yorumların da temelini oluşturmaktadır. Buna göre Ehl-i sünnet’i, “Hz. Peygamber ile ashap cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” diye tarif etmek mümkündür. Bu tarifte yer alan “dinin temel konuları”ndan, İslâm’dan olduğu kesinlikle bilinen ve “usûlü’d-dîn” diye de adlandırılan hususlar kastedilmektedir (aş. bk.).

Sünnet kelimesi daha çok, ilâhî tebligatı yalanladıkları için geçmiş peygamberlerin ümmetlerine uygulanan ve âdet-i ilâhiyye haline gelen dünyevî azap mânasında Kur’ân-ı Kerîm’de geçmekteyse de (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sünnet” md.) ehl-i sünnet tabiri Kur’an’da yer almamıştır. “O gün nice ağaran yüzler vardır” (Âl-i İmrân 3/106) meâlindeki âyetle Ehl-i sünnet’in kastedildiği tarzındaki bir yorum İbn Abbas’a nisbet edilirse de (İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, V, 134) âyetin devamı dikkate alındığı takdirde burada genel anlamda müminlerden bahsedildiği açıkça görülür.

Erken dönem hadis kaynaklarında da ehl-i sünnet tabiri görülmemekte, buna karşılık “sünnet” ve “cemaat” kelimelerine rastlanmaktadır. İlgili

rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber ümmetinin yetmiş iki veya yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan biri dışındaki bütün fırkaların cehenneme, “cemaat fırkası”nın ise cennete gireceğini söylemiş (İbn Mâce, “Fiten”, 17; İbn Ebû Âsım, I, 30-31, 39); Allah’ın rahmet elinin cemaat üzerinde olduğunu, cennetin ortasına girmek isteyenlerin topluluktan ayrılmamaları gerektiğini (Tirmizî, “Fiten”, 7), cemaatten az da olsa ayrılanların İslâm’dan çıkmış sayılacaklarını ve Câhiliye ölümüyle öleceklerini belirtmiştir (Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 53, 54). Ayrıca ihtilâf halinde büyük çoğunluğa uyulmasını emretmiş (İbn Mâce, “Fiten”, 8), vefatından sonra, yaşayanların pek çok ayrılığa şahit olacaklarını söylemiş, bunlara yetişecek olan o dönemdeki müminlerin kendi sünnetiyle Hulefâ-yi Râşidîn’in sünnetine sımsıkı sarılmasını öğütlemiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 16). Bu nakillerden “yetmiş üç fırka” rivayeti isnad açısından zayıf görülmüştür (İbn Hazm, III, 292). Hulefâ-yi Râşidîn’in sünnetiyle ilgili rivayetler ise İslâm tarihinde vuku bulan bazı olayların seyriyle bağdaşmayan unsurlar ihtiva etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in vefatından sonra halifenin belirlenmesi konusunda ashabın ihtilâfa düştüğü ve her halife seçiminde nassın bulunmayışından doğan belirsizliğin devam ettiği ilk kaynaklarda zikredilmektedir. Eğer Resûl-i Ekrem râşid halifelerle ilgili bir tavsiyede bulunmuş olsaydı ihtilâf ve belirsizlik ortaya çıkmazdı. Ayrıca bu rivayetler, Şîa’nın öne sürdüğü “sekaleyn” hadisine alternatif olarak ortaya konulduğu izlenimini de vermektedir (bk. EHL-i BEYT). Bazı geç dönem eserlerinde Hz. Peygamber’e nisbet edilmiş olarak ehl-i sünnet tabirine rastlanmaktadır. Ebû Abdullah el-Halîmî’nin kaydettiği rivayete göre Resûl-i Ekrem her emîrin arkasında namaz kılmayı, her halifenin idaresinde cihad yapmayı ve ehl-i kıbleden olup vefat eden herkesin cenaze namazını kılmayı Ehl-i sünnet’in üç esası olarak göstermiştir (el-Minhâc, III, 180). Şehristânî’nin yer verdiği rivayete göre ise Hz. Peygamber, yetmiş üç fırkaya ayrılacak olan ümmeti içinde yalnız kendisinin ve ashabının yolunu takip eden Ehl-i sünnet ve’l-cemâat’in kurtuluşa ereceğini söylemiştir (el-Milel, I, 14). Ana hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayetlerin sıhhati şüphe ile karşılanmaktadır.

Ehl-i sünnet’e bağlı olanlara “sağlam ve doğru inancı benimseyenler” anlamında “Sünnî” adı verilir. M. Watt, sünnî teriminin ilk defa IV. (X.) yüzyılda kullanıldığını ileri sürmüşse de (İslâm Düşüncesinin Teşekkül

Devri, s. 338) tâbiînden Saîd b. Cübeyr'e (ö. 95/713) nisbet edilen bir rivayetten anlaşıldığına göre kelime I. yüzyılın sonuna doğru (VIII. yüzyılın başları) ortaya çıkmış olmalıdır (Fığlalı, s. 54). Ehl-i sünnet tabiri ise Dârimî'de yer alan bir rivayete bakılırsa ("Muḳaddime", 23) ilk defa Hasan-ı Basrî tarafından kullanılmıştır. Ehl-i sünnet mensupları, "ehl" kelimesine "hadis, cemaa, istikame, hak, iman, isbat" kelimeleri eklenerek oluşturulan terkiplerle ve "sıfâtiyye" (ilâhî sıfatları benimseyenler), "fırka-i nâciye" (kurtuluşa eren zümre) ve "sevâd-ı a'zam" (büyük çoğunluk) tabirleriyle de anılır; kaynaklarda ise Cebriyye, Mücevvire, Nâsıbe, Nâbite, Müşebbihe, Haşviyye gibi isimlerle ifade edilmek

istenir. Günümüze ulaşan kaynaklar içinde ehl-i sünnet tabirine yer veren en eski eser, Ahmed b. Hanbel'e atfedilen er-Red ʿale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye'dir (s. 96). Onu Dârimî'nin es-Sünen'i ("Muḳaddime", 23), Müslim'in el-Câmiʿu's-saḥîḥ'i ("Muḳaddime", 1), İbn Şâzân en-Nîsâbûrî'nin el-Îzâḥ'ı (s. 93-94) ve İbn Kuteybe'nin el-İḫtilâf fi'l-lafz,'ı (s. 67-68) takip eder. Bu bilgiler, Ehl-i sünnet'in III. (IX.) yüzyılda itikadî bir mezhep olarak teşekkül ettiğini, başka bir deyişle ehl-i bid'atın zuhurundan sonra muhafazakâr çoğunluğun bu isimle anılmaya başlandığını kanıtlar. Yeni araştırmalara göre Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in başlangıcı ilk siyasî görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Zira ilk halifenin belirlenmesi sırasında yapılan tartışmalar bir tarafa bırakılırsa üçüncü halifenin şehid edilmesine kadar geçen sürede müslümanlar arasında kayda değer bir siyasî ve itikadî ihtilâf çıkmamıştır. Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Muâviye ve onu destekleyenlerce başlatılan siyasî mücadeleler müslümanların savaşlarda birbirlerini öldürmeleri sonucunu doğurmuş, buna bağlı olarak iman - küfür sınırı, kader, büyük günah işleyenlerin dinî durumu gibi meseleler zihinleri meşgul etmeye başlamıştır. Diğer taraftan Şîa'nın ilk üç halifeyi gayri meşrû sayması da başka tartışmaları gündeme getirmiştir. Bu hususlar dikkate alınarak Ehl-i sünnet ve'l-cemâat tabirinde yer alan "sünnet" ashabın yaygın telakkisi, "cemaat" de çoğunluğun siyasî temayülü şeklinde yorumlanmıştır. Özellikle cemaat kavramının Muâviye tarafından ortaya konulduğu ve Hz. Hasan'ın hilâfetten çekildiği 41. (661) yıla "cemaat yılı" denildiği nakledilmektedir (Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevhîd, nâşirin mukaddimesi, I, 64). İktidarın Emevîler'in eline geçmesinden sonra sürdürülen hilâfet tartışmalarında, Şîa'ya karşı ilk dört halifenin yanı sıra Muâviye'nin hilâfetini meşrû kabul edenlere Osmâniyye adı verilmiş ve

böylece Havâric dışındaki müslümanlar siyasî bakımdan büyük çoğunluğu teşkil eden Osmâniyye ile azınlık durumunda bulunan Şîa gruplarına ayrılmıştır. Nitekim Câhiz, hilâfet tartışmalarını incelediği eserinde Osmâniyye'yi çoğunluğu temsil eden siyasî grup karşılığında kullanmıştır (el-ʿOsmâniyye, s. 362). Buna göre Osmâniyye başlangıçta siyasî anlamda Ehl-i sünnet'i ifade eden bir kavram olarak kabul edilmelidir.

Hicrî I. yüzyılın sonuna doğru Emevîler'in cebir inancını siyasî amaçlarla yaymaya çalışmasına karşılık Ma'bed el-Cühenî'nin kaderi inkâr etmesi, Havâric'in günah işleyen herkesi tekfire kalkışması, hayatta bulunan sahâbîleri ve tâbiîn âlimlerini bu konularda Kur'an ve Sünnet'teki hükümleri irdelemeye sevketmiştir. Ebû Hanîfe, Hz. Ali'nin Hâricîler'e karşı takındığı tavırla büyük günah işleyenin mümin olduğuna işaret etmesini dikkate alarak onu Ehl-i sünnet'in öncüsü saymıştır (er-Risâle, s. 69). Abdülkâhir el-Bağdâdî de bu görüşe uyarak Hz. Ali'den Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcısı diye söz etmiş, ardından da Ma'bed el-Cühenî'den teberrî ederek kaderi iman esasları arasında gören Abdullah b. Ömer, tâbiînden Kaderiyye'yi red hakkında küçük bir risâle yazdığı nakledilen Ömer b. Abdülazîz, er-Red ʿale'l-Kaderiyye adlı risâleyi kaleme alan Zeyd b. Ali, ircâ görüşünün ilk temsilcisi sayılan Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye ve kader konusunda bir risâlesi bulunan Hasan-ı Basrî'yi Ehl-i sünnet'in ilk temsilcileri olarak zikretmiştir (el-Fark, s. 220). Bunlardan Ömer b. Abdülazîz hakkında Ebû Dâvûd'un naklettiği bir rivayet ("Sünnet", 7) Sünnî akîdenin oluşmasına tesir etmiştir. Ömer b. Abdülazîz müslümanları, her türlü hatadan uzak bulunan Hz. Peygamber'in sünnetine davet etmek suretiyle bid'atçı görüşlerden sakındırmış, itikadî konularda tartışmalara girişmeyen ashabın yolunu tavsiye etmiş, ayrıca her şeyin ilâhî irade çerçevesinde cereyan ettiğine inanarak kadere iman noktasında teslimiyet gösterilmesini gerekli görmüştür. Onun bu görüşleri Ehl-i sünnet akîdesinin ipuçlarını taşımaktadır. Başlangıç dönemi Ehl-i sünnet sisteminin şekillenmesinde önemli rol oynayan âlimlerin başında Hasan-ı Basrî gelir. Hasan-ı Basrî müslümanların mevcut yönetime isyan etmelerini doğru bulmamış, halkı fitneden uzak tutmaya ve cemaat şuurunu geliştirmeye çalışmış, bu sebeple Emevîler'in uygulamalarını gerektiğinde ağır bir dille eleştirmesine rağmen onları Hulefâ-yi Râşidîn'den sonra meşrû idareciler olarak kabul edip Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili ilk habercisi rolünü oynamıştır (Fığlalı, s. 58-59). Hasan-ı Basrî'den sonra meşhur dilci

Asmaî'nin rivayetine dayanılarak Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Yûnus b. Ubeyd, Süleyman b. Tarhân ve Abdullah b. Avn (ö. 151/768) Ehl-i sünnet'in kurucuları arasında gösterilirse de kaynaklarda bunların konuya ilişkin görüşleri ve eserleri hakkında yeterli bilgi mevcut değildir.

Ehl-i sünnet akaidinin oluşmasına tesir eden âlimlerin en önemlisi şüphe yok ki Ebû Hanîfe'dir. Onun bazı kaynaklarda Mürcie gruplarından birinin kurucusu olarak gösterilmesi, o dönemde mezheplerin henüz teşekkül safhasında bulunması sebebiyle terimlerin yerleşmemiş olmasından ve Sünnî akîdenin değişik zümrelerin katkılarıyla teşekkül dönemini yaşamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim ircâ kavramının Ehl-i sünnet'in gelişmesine tesir ettiği kabul edilmektedir (Watt, s. 176). Ebû Hanîfe akaid risâlelerinde Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd gibi bid'at ehli karşısında ilâhî sıfatları, kaderi ve şefaatı ispat etmiş, Kur'an'ın mâna itibariyle mahlûk olmadığını söylemiş, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunmuş, büyük günah işleyenin mümin olduğuna hükmederek âhirette göreceği muameleyi ilâhî iradeye havale etmiş ve böylece Ehl-i sünnet akîdesinin en önemli meselelerine ışık tutmuştur. Ebû Hanîfe'den sonra İmam Mâlik, Mu'tezile ile diğer bid'at fırkalarının akaide dair faaliyetlerine paralel olarak sünneti ön plana çıkarıp ta'tîl, teşbîh ve tecsîm görüşlerini reddetmiş, İmam Şâfiî İsbâtü'n-nübüvve ve er-Red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ adlı eserlerinde muhafazakâr akîdeyi savunmuştur. III. yüzyılın ikinci yarısına doğru (IX. yüzyılın ortaları) Mu'tezile'nin Abbâsîler'in desteğiyle parlak bir döneme girmesinin ardından Ehl-i sünnet'i iki zümre temsil etmeye başlamıştır. Bunlardan biri, mihne*ye mâruz kalmasına rağmen akîdesini Kur'an'a, sünnete ve ashaptan itibaren gelen esaslara dayandırdığını söyleyip ehl-i bid'atı şiddetle eleştiren Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünü yaptığı gruptur. Selefiyye, Eseriyye, ehl-i hadîs gibi isimlerle de anılan bu gruba daha çok hadisleri derleyip nakleden âlimler dahildir. Buhârî bunlar arasında Süfyân es-Sevrî, İbn Ayyâş, Vekî', Yezîd b. Hârûn, Abdullah b. Mübârek, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Fudayl b. İyâz, Nuaym b. Hammâd gibi kişileri zikreder (Halku efʿâli'l-ʿibâd, s. 153). İbn Kuteybe bunlara Evzâî, Şu'be, Leys b. Sa'd, Dâvûd et-Tâî, Muhammed b. Nadr el-Hârisî'yi (Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs, s. 36), Malatî ise Ali b. Âsım, Vâkıdî, Ahmed b. Hâlid ed-Dımaşkı, İshak b. Râhûye,

Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî gibi âlimleri (et-Tenbîh ve’r-red, s. 75) ilâve eder. Ahmed b. Hanbel, genel olarak ilâhî sıfatların ispatı ve haberî olanlarının te’vile tâbi tutulmaması, Kur’an’ın ezelî oluşu ve rü’yetullah gibi konular üzerinde durmuş, inanç esaslarının naslardan hareketle belirlenmesi gerektiğini savunmuş, böylece akaidde nakli hâkim kılmaya çalışmıştır. Ahmed b. Hanbel, akaid alanında aklın rolü ve hadisin önemi noktalarında Ebû Hanîfe’den farklı telakkilere sahip bulunuyorsa da her iki imamın iman esasları listesinde yer alan konular hemen hemen birbirinin aynıdır. Onun bu çizgisi, Buhârî ve Müslim’den itibaren Süyûtî ve Ali el-Karî’ye kadar muhaddis âlimler tarafından benimsenip devam ettirilmiştir. Abdullah b. Muhammed el-Cu‘fî’nin er-Red ʿale’l-Cehmiyye’si, Buhârî’nin el-Câmiʿu’s-sahîḥ’indeki “Tevhîd”, Bedʾü’l-halk”, “Kader”, “Îmân” ve “Fiten” bölümleriyle Halku efʿâli’l-ʿibâd adlı eseri, İbn Kuteybe’nin el-İhtilâf fi’l-lafz, ile Teʾvîlü muhtelifi’l-hadîs’i, Ebû Dâvûd’un Kitâbü’s-Sünne’si, Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin er-Red ʿale’l-Cehmiyye ile er-Red ʿale’l-Merîsî’si, İbn Ebû Âsım ile Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’s-Sünne’leri, Ehl-i sünnet’in ilk temsilcileri olan ehl-i hadîsin Sünnî akîdenin belirlenip yaygın hale gelmesini sağlayan çalışmalarıdır. Ehl-i hadîsin temsil ettiği Sünnî anlayış bütünüyle sünnet çizgisi üzerinde olduğu ve Selef’in ittifak etmediği meselelere dalmadığı için “Ehl-i sünnet-i hâssa akîdesi” diye adlandırılmıştır (İzmirli İsmail Hakkı, s. 75).

III. (IX.) yüzyılda gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri ve çeşitli fetihlerle genişleyen İslâm ülkesinin değişik kültürlerle karşılaşması, Selef âlimlerince benimsenen itikadî esasların akıl ilkeleriyle teyit edilme ihtiyacını doğurmuş ve nihayet “ehl-i hadîs kelâmcıları” diye anılan (Nesefî, I, 241, 281) yeni bir grup ortaya çıkmıştır. İbn Küllâb el-Basrî ile Hâris el-Muhâsibî’nin öncülüğünü yaptığı bu grup daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarını oluşturacaktır. Bid‘at fırkalarının yanı sıra felsefî akımların güçlenmesi, fıkıh mezheplerinin kurulması, hadislerin tedvîn edilip akaidle ilgili olanlarının çeşitli bablarda toplanması, Kur’an ilimleri alanında muhtelif eserlerin vücuda getirilmesi, derûnî tecrübelerle dinî hayatı canlı tutmaya çalışan tasavvufun ortaya çıkması gibi önemli gelişmeler, İslâm âlimlerini müteşâbih nasları ele alıp yeniden incelemeye ve iman esaslarını aklî ilkelerle desteklemeye sevketmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren müslüman çoğunluğun hâkim mezhebi haline

gelmeye başlamıştır. Bu yeni hareket İbn Küllâb'dan sonra bir taraftan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, diğer taraftan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile canlılık kazanmıştır. Eş'arî eserlerinde ehl-i hadîsin, özellikle Ahmed b. Hanbel'in akîdesini benimsediğini belirtmekle birlikte (Makālât, s. 297; a.mlf., el-İbâne, s. 20-21) inanç esaslarını kelâmî delillerle kanıtlamaya çalışmış, talebelerinden Ebü'l-Hasan el-Bâhilî ile İbn Mücâhid'in yetiştirdiği Bâkıllânî, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî, daha sonra da Abdülkāhir el-Bağdâdî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve müteahhir kelâmcılar onun yöntemini geliştirerek devam ettirmişlerdir. Eş'arî'nin Suriye - Irak havzasında kurduğu kelâm mektebine nisbetle akılcılığa daha çok önem veren ve kökleri Ebû Hanîfe ile onun ilmî silsilesine dayanan diğer bir Sünnî kelâm mektebi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından Mâverâünnehir havzasında kurulmuştur (Nesefî, I, 358). Türk bölgelerindeki bid'at fırkalarını çökerten ve Mâtürîdiyye veya Hanefiyye adıyla anılan bu Sünnî kelâm mektebi kurucusundan sonra Hakîm es-Semerkandî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimlerce geliştirilmiş ve Ehl-i sünnet mezhebini güçlendirmiştir. M. Watt, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin ancak VIII. (XIV.) yüzyılda birbirlerinin farkına vardıklarını iddia ederse de (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 391) bu doğru değildir. Zira Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî Eş'ariyye'nin görüşlerini nakledip eleştirmişlerdir (Usûlü'd-dîn, s. 26; Tebsıratü'l-edille, II, 980-981). Ayrıca Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi bir mezhep tarihçisi, Ehl-i sünnet'in ehl-i re'y ve ehl-i hadîs gruplarından oluştuğunu belirtirken (el-Fark, s. 21) ehl-i re'y ile, fıkıhta re'y ekolünü temsil eden Mâtürîdiyye - Hanefiyye kelâmcılarını kastetmiş olmalıdır. Onun bizzat Ebû Hanîfe'yi Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında sayması da bunu teyit etmektedir. Bağdâdî, Eş'arî ve takipçilerini ise ehl-i hadîs içinde mütalaa etmiş olmalıdır. Zira Eş'arî ehl-i hadîsin imamı sayılan Ahmed b. Hanbel'e uyduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı Ebü'l-Muîn en-Nesefî Eş'arî âlimlerine "ehl-i hadîs kelâmcıları" demektedir (Tebsıratü'l-edille, II, 1000).

Sünnî kelâm akımı Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinin kuruluşuyla güçlenerek IV-V. (X-XI.) yüzyıllardan itibaren İslâm dünyasının birçok bölgesinde ana mezhep haline gelmiş ve âlimler zümresiyle müslüman ekseriyetini kendine bağlamıştır. Böylece İslâm'ın geçmiş tarihine sahip çıkarak ilk dört halifeyi ve onları takip eden diğer yönetimleri meşrû sayan,

ashaptan itibaren her asırda çoğunluğu oluşturan müslüman âlimlere saygılı olmayı şiar edinen bir anlayış İslâm âleminde hâkim olmuştur. Sünnî kelâm ekolü büyük çoğunluğun tasvibini kazandıktan ve bir bakıma resmî mezhep halini aldıktan sonra fikrî hayatın çeşitli cepheleriyle kendini takviye etmeye başlamış, onun bu hâkimiyeti Mu‘tezile, Mürcie, Müşebbihe, Felâsife gibi grupların zayıflayıp zamanla fiilen ortadan kalkması sonucunu doğurmuştur. Ehl-i sünnet'in kurumlaşmasına paralel olarak Şîa da yeniden şekillenip azınlığı temsil eden muhalif grubu teşkil etmiştir. Gazzâlî'den itibaren Eş‘ariyye kelâmcılarının felsefe ve tasavvufa ilgi duymaları ve bu âlimlerin genellikle Kurtuba, Mısır, Şam, Irak gibi Ortaçağ'ın kültür merkezlerinde yaşamaları ekolün Mâtürîdiyye'ye nisbetle daha çok yayılmasını sağlamış, hatta eserleri Osmanlı coğrafyasında mevcut medreselerde okutulan bir mezhep haline gelmiştir (Şa‘rânî, I, 3). Mâtürîdiyye ile Eş‘ariyye'nin temsil ettiği Sünnî akîdeyi benimseyenlere, Selefiyye'nin alternatifi olarak "Ehl-i sünnet-i âmme" de denilmiştir (İzmirli İsmail Hakkı, s. 75). Günümüzde Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşan Ehl-i sünnet, % 90'ın üstünde müslüman çoğunluğunun mezhebi durumundadır. Ehl-i sünnet mensupları Şîa'nın yoğun olduğu İran, Irak, Yemen ile İbâzîler'in azınlıkta bulunduğu Kuzey Afrika ülkelerinin bir kısım bölgeleri ve az miktarda İsmâilî'în yaşadığı Pakistan ile Hindistan'ın bazı yöreleri dışında kalan bütün İslâm ülkelerine yayılmış durumdadır.

Ehl-i sünnet'in Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye gruplarından meydana geldiği genellikle kabul edilmekle birlikte mezhep taassubunun etkisi veya muhtemelen Ehl-i sünnet terimine verilen mânaların farklı oluşu sebebiyle değişik bazı görüşler de ileri sürülmüştür.

Selefiyye'den Âcurrî, İbn Hazm, İbn Teymiyye, Seksekî, M. Reşîd Rızâ, Abdullah Bâbetîn gibi eski ve yeni bazı âlimler Selefiyye'yi Ehl-i sünnet'in yegâne temsilcisi saymışlar, Eş‘ariyye ile Mâtürîdiyye'yi Ehl-i sünnet'e intisap iddiasında bulunan gruplar olarak görmüşlerdir. Bunlardan İbn Hazm'a göre Eş‘ariyye Ehl-i sünnet'e en uzak olan fırkadır (el-Faṣl, II, 265-266). İbn Teymiyye, Hulefâ-yi Râşidîn'i meşrû kabul ettiklerinden dolayı bazan Mu‘tezile'yi, ayrıca kendilerini Sünnîliğe nisbet eden Kerrâmiyye, Zâhiriyye, Sûfiyye ve Sâlimiyye'yi de Ehl-i sünnet grupları arasında zikretmiştir (Minhâcü's-sünne, III, 401; VI, 379; a.mlf., Mecmûʿatü'r-

resâʾil, I, 455). Seksekî, Bâtıniyye'ce benimsenen metodu takip ettikleri için Sûfiyye'nin Ehl-i sünnet'e dahil edilemeyeceğini savunmuştur (el-Burhân, s. 63). Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre Ehl-i sünnet'i gerçek anlamda temsil eden yalnız Mâtürîdiyye'dir. Eş'ariyye, Küllâbiyye ve Sûfiyye ise kendilerini Ehl-i sünnet'e nisbet eden gruplardır (Usûlü'd-dîn, s. 242; Tebsıratü'l-edille, II, 544, 888). Eş'arîler'den Abdülkahir el-Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in kısaca ehl-i hadîs ve ehl-i re'yden oluştuğunu zikrettikten sonra bunları ayrıntılı olarak sekiz gruba ayırır. Buna göre Ehl-i sünnet ehl-i bid'atın görüşlerini reddeden kelâm, fıkıh, tefsir, kıraat ve Arap dili âlimleri, şeriata bağlı sûfîler, müslüman mücahidler ve Sünnî akaidin hâkim olduğu coğrafyada yaşayan müslüman halk kitlesinden oluşur (el-Fark, s. 12, 189-191). Şehristânî ise mezhepleri tasnif ederken Eş'ariyye'yi Sıfâtiyye içinde mütalaa etmiş ve bir anlamda Sıfâtiyye'yi Ehl-i sünnet karşılığında kullanmıştır. Buna göre Sıfâtiyye içinde zikrettiği Müşebbihe ile Kerrâmiyye'yi de Ehl-i sünnet'e dahil etmiş olduğu anlaşılmaktadır (el-Milel, I, 93-108). Sübkî'nin tasnifinde Ehl-i sünnet kitap, sünnet ve icmâı esas alan ehl-i hadîs, naklin yanında akla başvuran ve Eş'ariyye ile Hanefiyye'den oluşan ehl-i nazar, bir de başlangıçta nakli ve aklı esas alıp nihaî merhalede keşfte karar kılan ehl-i keşf gruplarından meydana gelir (Beyâzîzâde, s. 298). Geç dönem Eş'arî âlimlerinden Cürcânî ise Ehl-i sünnet'e Selefiyye ile Eş'ariyye'yi dahil edip Mâtürîdiyye'den hiç bahsetmemiştir (Şerhu'l-Mevâkıf, II, 633). Şîa'dan İbn Şâzân, hilâfete aynı açıdan baktıkları için Şîa dışındaki bütün grupları, İbnü'n-Nedîm ile İbnü'l-Murtazâ kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiklerinden Mücbire, Neccâriyye, Mürcie, Dırâriyye ve Bekriyye fırkalarını Ehl-i sünnet'e dahil etmişlerdir. Çağdaş yazarlardan Muhammed Amâre'ye göre bir fırkanın Ehl-i sünnet'e dahil oluşu izâfîdir. Eğer sünnetle Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri kastediliyorsa Şîa, Havâric ve Mu'tezile de Ehl-i sünnet'ten sayılır. Zira onlar da Hz. Peygamber'e uymaya çalışmışlardır. Sünnetle ashabı taklit etmek ve muhafazakârlık kastediliyorsa sadece Selefiyye Ehl-i sünnet'e dahildir (Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevhîd, nâşirin mukaddimesi, I, 62-63). Sünnî grupların tesbiti konusunda ileri sürülen bu farklı görüşler bir yana kelâm, mezhepler tarihi ve konuyla ilgili diğer eserlerde Ehl-i sünnet genellikle Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi kapsayan bir tabir olarak kullanılır. En büyük azınlık olan Şîa bile terimi bu kapsamıyla mânalandırır.

Allah tarafından vazedilmiş olan dinî hükümlerin doğru anlaşılması Allah'ın muradını tesbit etmekle mümkündür. Allah kullarına iletilmesini dilediği şeyleri vahiy yoluyla peygamberine bildirmiş, vahyi açıklayıp uygulama görevini de ona vermiştir. Son peygamberin tebligat ve uygulamalarının ilk muhatapları sahâbe topluluğu olduğundan İslâm'ın temel konularında onların anlayış, uygulama ve rivayetleri Allah'ın muradına ve Peygamber'in sünnetine uygun düşen bir yol olarak kabul edilmelidir. Bu sebeple müslüman çoğunluk daima bu yolu takip etmeye çalışmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre naslardan isabetli hükümler çıkarmak ve ihtilâflı konuların çözümüne ulaşabilmek için anlamı açık olan muhkem âyetlerden hareket etmek, sahih hadislerin beyanlarını dikkate almak, nasları bütünlük içinde anlamaya çalışmak, naklî ve aklî bir zaruret bulunmadıkça nasların zâhirine bağlı kalıp aklı nakle tâbi kılmak gerekir. Nas bulunmayan konularda ise aklın temel ilkelerine başvurularak Kur'an'ın genel muhtevasına ve özüne uygun bir şekilde ictihad etmek lâzımdır (İbn Hazm, IV, 111-112; Şerhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye, s. 339; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, IV, 95). Ancak nassın bulunduğu konularda ve dinin temel esaslarını belirlemede akla bağımsız yetki verilemez. Ehl-i sünnet'çe benimsenen bu temel ilkeler dışında genel prensipleri ve mezhebin itikadî görüşleri, zamanın şartlarına ve Ehl-i sünnet bünyesindeki gruplara göre az çok farklılık göstermiştir. Başlangıç devrine ait kaynaklarda Hulefâ-yi Râşidîn'i meşrû kabul etmek, imanın amelden ayrılmadığına ve amelin imana dahil bulunduğuna inanmak, Kur'an'ın Allah kelâmı olup yaratılmadığını benimsemek, her şeyin ilâhî kadere göre vuku bulduğuna, ilâhî sıfatların gerçekliğine ve bunların kadîm olduklarına, Allah'ın âhirette görüleceğine inanmak gibi belli telakkiler Ehl-i sünnet'i diğer mezheplerden ayıran görüşler olarak kaydedilir (İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs, s. 36; Ahmed b. Hanbel, Kitâbü's-sünne, s. 29, 99, 113). Yayılmasına ve geniş bir alana dağılmasına paralel olarak Ehl-i sünnet'in itikadî görüşlerinde gelişmeler kaydedilmiştir. Nitekim Ehl-i sünnet'in genel ilkeleri ve itikadî görüşleri İbn Ebû Âsım (Kitâbü's-Sünne, II, 645-647), Eş'arî (Makālât, s. 291-292; a.mlf., Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, s. 65-101), Malatî (et-Tenbîh ve'r-red, s. 14-15), İbnü'l-Cevzî (Menâkıb, s. 165-166), İbn Ebû Ya'lâ (Tabakātü'l-Hanâbile, I, 241-244, 329-330), Abdülkāhir el-Bağdâdî (el-Fark, s. 195-212), İsferâyînî (et-Tebsîr, s. 90-97), Hakîm es-Semerkandî (es-Sevâdü'l-aʿzam, s. 24), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî

(Usûlü'd-dîn, s. 242-244) gibi Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimleri tarafından büyük benzerliklere rağmen nicelik ve nitelik açısından farklı şekillerde nakledilmiştir. Genellikle Sünnî akaid ve kelâm kitaplarında, incelenen itikadî meselelerin konu başlıkları tarzında nakledilen bu görüşler daha çok kâinatın yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı ve sıfatları, kulların fiilleri ve kader, nübüvvet ve âhiret konuları, tekfir problemi ve imâmet anlayışı üzerinde yoğunlaşır. Konuların seçimi ve işlenişinden anlaşılacağı üzere Ehl-i sünnet âlimleri bu temel görüşleriyle bir taraftan nasların ruhuna uygun, çoğunluğun tasvibini almış tutarlı bir inanç şekli ortaya koymayı, diğer taraftan İslâm'ın dışındaki din mensuplarının benimsediği bâtıl inançlarla bazı müslüman grupların ileri sürdüğü bid'at telakkilerini cevaplandırmayı amaçlamışlardır.

Ehl-i sünnet'e yöneltilen çeşitli eleştiriler mevcuttur. Bunları, Mu'tezile ve Şîa gibi ehl-i bid'ata mensup âlimlerin eleştirileriyle farklı gruplara bağlı Sünnî âlimlerin birbirlerine yönelik eleştirileri olarak iki grupta toplamak mümkündür. Mu'tezile âlimleri tenkitlerini daha çok Sünnîler'in ulûhiyyet anlayışı ve irade hürriyeti telakkilerine yöneltmişlerdir. Onlara göre Ehl-i sünnet'in sübûtî sıfatlar yanında fiilî sıfatları da kadîm telakki

etmesi, Allah'ın görülebilir bir varlık olduğuna inanması ve haberî sıfatları te'vile tâbi tutmaması, yaratıcının yaratılmışlara benzemesi sonucunu doğurmuştur. Bunun da tevhid ilkesini zedelediği muhakkaktır. Ayrıca Allah'a cebir isnadı endişesiyle ilâhî fiilleri hikmet faktöründen soyutlamak ve meselâ itaat edeni cehenneme, isyankârı da cennete koymasının teorik olarak mümkün olduğunu söylemek, bunun yanında kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inanmak, O'nun en önemli sıfatlarından olan adaletli oluşuna aykırı düşer (Kādî Abdülcebbâr, s. 149; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, II, 126). Bundan dolayı Mu'tezile kaynakları Ehl-i sünnet'ten daima Mücbire (Cebriyye), Mücevvire ve Müşebbihe adlarıyla bahsetmiştir. Mu'tezile âlimlerine göre çoğunluk tarafından benimsenmiş bulunması Ehl-i sünnet'in hak olduğunu ispat etmez. Nitekim Kur'an'da azınlıkta olanların peygamberlere uyduğu ve kullardan çok azının şükrettiği bildirilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 188). Şîa'ya bağlı âlimler de daha sonra Mu'tezile'nin ulûhiyyet ve irade hürriyeti konusundaki görüşlerini benimsediklerinden Ehl-i sünnet'e karşı aynı eleştirileri tekrar etmişler, ayrıca Hz. Ali'ye öncelik tanımayan hilâfet telakkilerini ve ashabın

tamamına saygı göstermelerini de tenkide tâbi tutmuşlardır. Şîa'nın erken dönem âlimlerinden İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, Ehl-i sünnet'in, akaidde ve fıkıhta birbirine aykırı görüşler benimseyen gruplardan oluştuğu için çoğunluğa mal olmuş hak bir mezhep olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Zira ona göre bazı Sünnîler asılsız rivayetlere dayanarak teşbihe düşmüş, bazıları da amel-iman ayırımı yapmıştır. Fıkıhta bir grubun haram gördüğünü diğer grup helâl telakki etmiş, ezandaki "hayye alâ hayri'l-amel" ile namazdaki kunûtun kaldırılması örneğinde olduğu gibi sünneti de terketmişlerdir. Sonuç olarak onların sünneti terkedip re'y ile amel ettiklerinden "ehl-i sünnet", birçok noktada ihtilâfa düştüklerinden de "ehl-i cemâat" olamayacaklarını iddia etmiştir (el-Îzâh, s. 4-52, 110-111, 203-204, 249, 295).

Selefiyye âlimleri, rü'yetullahı normal görme şartlarına bağlı olmaksızın kabul edip haberî sıfatları zannî bilgilere dayanarak te'vile tâbi tutmaları ve ameli imandan ayırmaları sebebiyle bütün Sünnî kelâmcılarını ve ilâhî fiilleri sadece irade sıfatına dayandırıp adalet ve hikmet sıfatlarını arka plana ittiklerinden Eş'ariyye kelâmcılarını eleştirmişlerdir (İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl, I, 250). Sünnî kelâmcılar da zayıf veya uydurma rivayetlere dayanarak ulûhiyyete dair bâtıl inançlar benimsedikleri ve haberî sıfatları te'vil etmemekle teşbihe düştükleri gerekçesiyle Selefiyye'yi tenkit etmişlerdir (Fahreddin er-Râzî, s. 216).

Hicrî I. yüzyılın sonunda ortaya çıkmaya başlayan ve IV. yüzyılda teşekkülünü tamamlayan Ehl-i sünnet, Kur'an ve Sünnet'e uyulması gerektiğini kabul edip aklı nakle tâbi kılmakla diğer mezheplere göre isabetli yolu tercih eden ana mezheptir. Zira dinde ana prensip vahye uymaktır. Mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağı olmayan aklın nakle hâkim olması veya naklin akla tâbi kılınması halinde bazı düşünürlerin de söylediği gibi vahye ihtiyaç kalmaz ve ilâhî emirler bir anlam taşımaz. İnsan bilgisi için vazgeçilmez bir kaynak olmasına rağmen sınırlı, dış tesirlere açık ve geleceği keşfetmekten yoksun bulunan akıl vahyin desteğine muhtaçtır. Ehl-i sünnet aklı vahye tâbi kılıp vahiyle akıl arasında bir denge kurmak, ayrıca kitap, sünnet, icmâ, kıyas gibi bütün şer'î usullere başvurmak suretiyle doğruya ulaşma ihtimalini yükseltmiş ve hemen hemen her konuda mutedil bir çizgide yer alıp aşırı uçlardan uzak kalmayı başarmıştır. Dünya müslümanlarının % 90'ından fazlasını oluşturan Ehl-i

sünnet'in İslâm ilimlerinin kuruluş ve gelişmesine yaptığı katkılar da önemlidir. Nitekim tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, siyer gibi temel İslâmî ilimler alanındaki kaynak eserler genellikle Sünnî âlimleri tarafından kaleme alınmıştır.

Tarihî seyri içinde Ehl-i sünnet'in dikkat çeken özelliği, başlangıç döneminde meseleleri Kur'an ve Sünnet'e başvurmak suretiyle çözmeye çalıştığı ve gelişme kapısını açık tuttuğu halde zamanla müctehid imamların ve takipçilerinin görüşlerini taklide yönelip Kur'an ve Sünnet'ten çözüm aramayı terketmesidir. Bu öyle bir noktaya varmıştır ki neredeyse doğrudan doğruya Kur'an ve Sünnet'e başvurmak câiz görülmemiştir. Müctehid âlimlerin uygulayıp tavsiye ettikleri metoda da aykırı düşen bu tutum mezhep taassubunu körüklemiş, fikrî ve içtimaî gelişmelerin doğurduğu ihtiyaçları karşılayacak yeni yorum ve bilgilerin üretilmesine engel teşkil ederek İslâm düşüncesinin duraklamasına sebep olmuştur. Özellikle Ehl-i sünnet kelâmcılarının eski felsefî, ilmî ve siyasî anlayışlara dayanarak geliştirdikleri istidlâl yöntemi ve malzemelerinin modern düşünce hareketleri ve ilmî veriler ışığında yeniden incelenip değerlendirilmesi dinî hayat açısından büyük bir önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetler konusunda Ehl-i sünnet âlimlerinin tavrı dikkat çekicidir. Hadislerin tedvîni İslâm'ın yozlaşmasını engelleyen sevindirici bir gelişme olmasına rağmen gerek zındıklar gerekse mezhep taassubuyla çeşitli İslâmî fırka mensupları tarafından hadis uydurulduğu da bilinmektedir (Câhiz, s. 123-124). Bu husus, rivayetlerin isnad açısından olduğu kadar metin açısından da tenkidini gerekli kılmıştır. Ne var ki Ehl-i sünnet âlimleri korumacı bir yaklaşımla hadisler konusunda bu noktayı ihmal etmişler ve, "Devlet reisleri sadece Kureyş'ten olur" örneğinde görüldüğü gibi hem sahih olmayan rivayetlere önem atfetmişler, hem de kendilerinin de içinde bulunduğu sosyal realiteye ters düşerek müslümanların hareket alanını daraltmışlardır. Halbuki bu hadis metin açısından tenkide tâbi tutulup Hz. Ömer'in İran asıllı Sâlim'i (Mevlâ Ebû Huzeyfe) halife adayı olarak düşündüğünü bildiren sahih rivayetle karşılaştırılsaydı uydurma olduğu anlaşılacaktı (a.g.e., s. 274; Aynî, XIII, 321).

Mu'tezile ve Şîa âlimlerinin Ehl-i sünnet'e yöneltikleri eleştirilere gelince, Sünnî âlimlerinin nasları yorumlarken hataya düşmediklerini söylemek elbette mümkün değildir. Nitekim aynı konularda az da olsa ihtilâf etmeleri

bunu göstermektedir. Ancak bu tür meseleler İslâm akaidinin genel çerçevesiyle ilgili olmayıp ayrıntı sayılabilecek bazı noktalara münhasırdır. Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnet’i teşbih ve cebir görüşlerini ihdas etmekle suçlaması isabetli değildir. Çünkü ilâhî sıfatları ispat eden sadece Sünnîler olmayıp Mu‘tezilîler de belli bir çerçevede sıfatları kabul etmektedir. Kader ve kulların fiilleri konusundaki eleştiriler de Ehl-i sünnet’in hatalı olduğunu kanıtlayıcı bir kesinlik taşımaz. Zira bütün olayların ilâhî ilim çerçevesinde meydana geldiğini, bunun yanında kulun fiil yapma gücü ve iradesine sahip bulunduğunu her iki taraf da kabul etmektedir. Ehl-i sünnet sadece

sıfatların yetkinliğinden hareketle fiilin meydana gelişinde ilâhî iradeye de yer vermek istemektedir. Mu‘tezile’nin müslümanlar içinde azınlık durumunda bulunmakla övünüp çoğunluğu temsil etmesinden ötürü Ehl-i sünnet’i eleştirmesi de haklı değildir. Çünkü Kur’an’dan getirdikleri deliller kâfir - mümin ayırımıyla ilgilidir. Eğer insanlar içinde azınlıkta kalmak mânevî açıdan bir avantaj ise Ehl-i sünnet kâfirlere nisbetle yine azınlıktadır. Şîa’nın, hilâfeti kastederek, re’y ile hükmettiği ve bazı rivayetleri dikkate almadığı gerekçesiyle Ehl-i sünnet’e yönelttiği tenkitler aynen kendileri için de söz konusudur. Hakkında nas bulunmayan hususları ihtiyaca göre insanların anlayışına terkedip re’ye başvurmalarını câiz görmesi İslâm’ın evrensel ve mükemmel bir din oluşunun tabii bir neticesidir.

Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerince yazılan akaid ve kelâm kitapları Ehl-i sünnet’in asıl literatürünü oluşturmakla birlikte özellikle Ehl-i sünnet adı kullanılarak telif edilen çeşitli eserler de vardır. Tahâvî’nin el-ʿAkīdetü’t-Tahâviyye diye de bilinen Beyânü ʿakāʾidi Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (Mekke 1394/1974), Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Hasan et-Taberî’nin Şerhu usûli iʿtikadi Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (I-VI, Riyad 1402-1408), Kādıssünne Ebû Muhammed’in Kitâbü’s-Sünne ve’l-cemâʿa (İbnü’n-Nedîm, s. 230), Beyhakī’nin el-İʿtikad ʿalâ Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (Beyrut 1984), Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Usûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (Kahire 1987), Cüveynî’nin Lümaʿu’l-edille fî kavâʿidi Ehli’s-sünne (Kahire 1385/1965), Adî b. Müsâfir’in İʿtikādü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (Musul 1975), Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî’nin Minhâcü Ehli’s-sünne (Sübkî, V, 342), İbn Fakıhi Fıssa’nın Riyâzü’l-cenne fi âsâri Ehli’s-sünne, Alâeddin İbnü’t-Türkmânî’nin ed-Dürretü’s-seniyye fi’l-ʿakīdeti’s-

Sünniyye, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin el-Mukaddimetü's-seniyye fi'l-intisâr li'l-fırkati's-Sünniyye, Muhammed Sıddık Han'ın Riyâzü'l-cenne fî terâcimi Ehli's-sünne, Abdülgānî en-Nablusî'nin Sarfü'l-eʿinne ʿalâ ʿakāʾidi Ehli's-sünne (Îzâḥu'l-meknûn, I, 459, 600; II, 67, 544), Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin ʿUmdetü'l-ʿakāʾid li-Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 338), Cemâleddin Muhammed b. Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin Teʾbîdü'l-minne bi-teʾyîdi Ehli's-sünne (Teʾyîdü'l-minne fî tebîdi's-sünne, bk. Keşfü'z-zunûn, I, 268, 336), Abdülhâdî el-Mısrî'nin Ehlü's-sünne ve'l-cemâʿa, meʿâlimü'l-intılâki'l-kübrâ (Riyad 1988) ve Fâtıma Ahmed Rifʿat'ın Mezhebü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa ve menziletühüm fi'l-fikri'l-İslâmî (İskenderiye 1989) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, Kahire 1203, s. 27; Tehânevî, Keşşâf, Kahire 1382/1963, I, 121, 134-136, 283; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sünnet", md. Dârimî, "Muḳaddime", 16, 23; Buhârî, "Fiten", 2; a.mlf., Halku efʿâli'l-ʿibâd (ʿAkāʾidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 125, 130, 153-154; Müslim, "İmâre", 53, 54, "Muḳaddime", 1, "Îmân", 70, 80, "Cennet", 17, "Fezaʾil", 43, "Küsûf", 2; İbn Mâce, "Fiten", 8, 9, 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6-11; Tirmizî, "Fiten", 7, "Kader", 10, "Îmân", 16, 42; Hasan-ı Basrî, Risâle (Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevhîd içinde), Kahire 1971, I, 88-89, 92-93; Ebû Hanîfe, er-Risâle (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Aʿzam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 69; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye (ʿAkāʾidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 96; a.mlf., Kitâbü's-Sünne (nşr. Muhammed Saîd b. Besyûnî), Beyrut 1405/1985, s. 29, 99, 113; Câhiz, el-Osmâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 123-124, 274, 362; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îzâh, Tahran 1363 hş., s. 4-52, 93-114, 203-204, 249, 295; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muhtelifi'l-hadîs (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 36-40; a.mlf., el-İhtilâf fi'l-lafz (ʿAkāʾidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s.

67-68; Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 40-41; a.mlf., er-Red ʿale'l-Merîsî (Akāʾidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 400; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 16-31, 39, 43-44; II, 436-437, 645-647; Hayyât, el-İntisâr, s. 43; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), XVI, 512; İbn Huzeyme, Kitâbü't-Tevhîd (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, I, 11, 53, 56; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 3, 211, 291-298, 472; a.mlf., el-İbâne (Fevkıyye), s. 20-21; a.mlf., Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Muhammed Seyyid Celyend), Kahire 1987, s. 65-101; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 12, 14-15, 17, 42, 75; Hakîm es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-aʿzam, İstanbul, ts. (Matbaatü İbrâhim), s. 2-4; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 14, 18, 45-47; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 229-231; Halîmî, el-Minhâc, III, 180-182; Kādî Abdülcebbâr, Fazlü'l-iʿtizâl ve tabakātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 138-143, 149, 151, 188-189, 197; Bağdâdî, el-Fark (Kevserî), s. 12, 13, 21, 189-221; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), II, 7, 11, 14, 230, 233, 265-266, 271, 274, 275, 293, 309-310, 359; III, 81, 292; IV, 6, 111-112, 117, 152, 181, 232; İsferâyînî, et-Tebsîr (Kevserî), s. 90-121; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü'd-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 26, 242-247; Gazzâlî, el-İktisâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 1-2, 244-245; Nesefî, Tebsıratü'l-edille (Salamé), I, 164, 241, 281, 310, 324, 356, 357, 358-360; II, 544, 562-563, 577-578, 596, 644, 647, 768, 828-829, 888, 896, 980-981, 1000; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakātü'l-Hanâbile, I, 241-246, 329-330; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 14-15, 92-108; İbnü'l-Cevzî, Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Kahire 1349/1931 → Beyrut 1977, s. 165-166, 171; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-takdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 216; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 409, 419; Şerhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye, s. 50, 339; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 455; a.mlf., Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406/1986, II, 126; III, 401; IV, 95; V, 134; VI, 379; VIII, 407-409; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] ts. (Dârü'l-Künûzi'l-edebiyye), I, 250; XI, 207-208; a.mlf., el-ʿAkīdetü'l-Vâsıtiyye, İstanbul, ts., s. 3, 20-21; Sübkî, Tabakāt (Tanâhî), III, 348, 367, 374-375, 398, 405, 414, 421-422; V, 342; VIII, 71; Şâtıbî, el-Muvâkat, II, 258-265; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 620, 633-634; İbnü'l-Murtazâ, el-Kalâʾid fî tashîhi'l-ʿakāʾid (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 49-50; a.mlf., el-Münye ve'l-emel, Beyrut 1979, s. 125;

Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, XIII, 321; Süyûtî, Savnü’l-mantık ve’l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 166-167, 179, 182-183, 323-324; Şa‘rânî, el-Yevâkīt ve’l-cevâhir, Kahire 1307, I, 3; Keşfü’z-zunûn, I, 268; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât (nşr. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1413/1993, s. 497; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 52, 298; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), I, 73, 285, 311, 312, 421; Zebîdî, İthâfü’s-sâde, II, 6, 7, 11, 86; Seksekî, el-Burhân fî maʿrifeti ʿakāʾidi ehli’l-îmân, [baskı yeri yok] 1980 (Dârü’t-Türâsi’l-Arabî), s. 62, 63, 65; Hucendî, Hükmüllāhi’l-vâhidi’s-samed, Kahire, ts. (Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî), s. 50, 52, 53, 57, 58, 77; İzmirli İsmail Hakkı, Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme, İstanbul 1336, s. 4-5, 11, 75-76, 90, 103; Abdülkādir Bedrân, el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Dımaşk 1919, s. 34; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 11; VII, 552-553; Îzâhu’l-meknûn, I, 459, 600; II, 67, 266, 544; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhtasarü’t-Tuhfeti’l-İsnâʿaşeriyye, Kahire 1373, s. 66, 80-83, 86, 91, 98, 99, 105, 106, 111, 116-123, 306; ʿAkāʾidü’s-selef (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr – Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, nâşirlerin mukaddimesi, s. 5-8; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 233, 235, 244-245, 263-264; Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevhîd (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, nâşirin mukaddimesi, I, 62-63, 64, 68-69; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 6, 98, 147, 158, 173, 176, 177, 210, 317, 321-329, 333-338, 349-357, 361-363, 391; E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda Îtikadî İslâm Mezhepleri, Ankara 1990, s. 54-73; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 109-149; Muhammed Hamidullah, “Sünnet”, İA, XI, 242-243.

Yusuf Şevki Yavuz

EHL-i ŞER‘

أهل شرع

Osmanlılar’da askerî kelimesiyle ifade edilen ve ehl-i şer‘ ile ehl-i örf diye ikiye ayrılan yönetici zümreden kadılık, müftülük ve müderrislik gibi görevler yapan ilmiye ricâline verilen ad.

(bk. İLMİYE)

EHL-i TASAVVUF

(bk. MUTASAVVIF; SÛFÎ)

EHL-i TA‘TÎL

(bk. MUATTILA)

EHL-i TEVHÎD

أهل التوحيد

Allah’ın birliğine inanan bütün müslümanlar veya gerçek tevhidin kendi inanç sistemlerince temsil edildiğini savunan Ehl-i sünnet’e, Mu‘tezile veya mutasavvifeye bağlı olanlar anlamında bir tabir.

Ehl-i tevhîd (ehlü’t-tevhîd) terkibi, terim olarak farklı kullanımları bulunmakla birlikte daha çok Allah’ın birliğine inanan bütün müslümanları ifade eder. Bütün müslümanlar Allah’ın benzeri ve ortağının bulunmadığı, yegâne yaratıcı ve mâbud olduğu ortak inancını paylaşmışlardır. Ancak ilâhî zâtı niteleme konusunda farklı görüşler benimsemişler, bu sebeple değişik mezheplere bağlı âlimler gerçek ehl-i tevhîdin kendileri olduğunu savunmuşlardır.

Tesbit edilebildiği kadarıyla ehl-i tevhîd tabirini “bütün müslümanlar” anlamında ilk defa kullanan Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’tır (ö. 300/913 [?]). Ona göre ehl-i tevhîdden olan müslüman ya Mu‘tezile’ye veya Cebriyye’ye bağlı olur (el-İntisâr, s. 26). Bu taksim, kullara ait fiillerin Allah veya insanlar tarafından yaratılması esasına dayanmakta olup müslümanlar arasında bu iki görüşün dışında üçüncü bir telakkinin bulunmadığı anlayışını öngörmektedir. Bununla birlikte Mu‘tezile âlimleri, ilâhî sıfatların müstakil birer mâna olarak mevcut olduğunu söylemenin zâtla beraber kadîm varlıkların bulunmasını (taaddüdü’l-kudemâ) gerektireceğini düşünerek sıfatların zâttan ayrı telakki edilmemesini tevhidin temel ilkesi haline getirmişler, bu sebeple de kendilerine ehlü’l-adl ve’t-tevhîd, muvahhidîn veya ehl-i tevhîd adını lâyık görmüşlerdir (Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 35; İbnü’l-Murtazâ, s. 2). Mu‘tezile’den Bişr b. Mu‘temir, Nazzâm, Hişâm b. Amr gibi âlimler Kitâbü’t-Tevhîd adıyla eserler yazarak tevhid anlayışlarını ortaya koymuşlar ve kendilerini bunun yegâne savunucusu olarak görmüşlerdir (İbnü’n-Nedîm, s. 184, 206, 214).

Ehl-i sünnet’ten Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebü’l-Hüseyin el-Malatî ve daha sonra Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimler de

ehl-i tevhîdi “İslâm dininin mümeyyiz vasfını tasdik edenler”, dolayısıyla “bütün müslümanlar” anlamında bir tabir olarak kullanmışlar, büyük günah işleyen ehl-i tevhîdin kâfir kabul edilemeyeceğini, ayrıca cehennemde ebedî olarak kalmayacağını belirtmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri Mu‘tezile’nin aksine Kur’an ve Sünnet’te bildirilen sıfatlarla Allah’ı nitelemeyi tevhidin temel esası saymışlar ve bu sebeple ehl-i tevhîdin gerçek temsilcileri olarak kendilerini görmüşlerdir. Zira onlara göre, her ne kadar Mu‘tezile sıfatları nefyetmekle ilâhî zâtı tek kadîm varlık olarak ispat etmeye çalışmışsa da kulları fiillerinin yaratıcısı kabul etmek suretiyle Allah’ın yanında başka yaratıcıların bulunduğunu öne sürerek tevhidi bozmuşlardır (Mâtürîdî, s. 60, 64). Bundan dolayı bazı aşırı gruplar hariç bütün müslümanlar ehl-i tevhîd içinde mütalaa edilmekle birlikte bu isim Ehl-i sünnet âlimlerince kendi mezheplerini ifade eden bir tabir olmuştur. Müteahhir devirlerde yazılan bazı eserlerde “muvahhidûn” adıyla Ehl-i sünnet’in kastedilmesi de bunu destekler mahiyettedir (Îzâḥu’l-meknûn, II, 117).

Sûfîler ise gerçek ehl-i tevhîdi tasavvuf yoluna girenlerin temsil ettiğini ileri sürerler. Bununla birlikte keşf ve ilham dışında taklidî veya nazarî bilgi yoluyla Allah’ın birliğine inanan bütün müslümanların da ehl-i tevhîde dahil olduğunu kabul ederler.

Aslında bütün müslümanlar, Allah’ın birliği inancını tartışmasız benimsedikleri ve bunu müslüman olmanın birinci şartı saydıkları halde çeşitli mezhep veya grupların sadece kendilerini ehl-i tevhîd diye adlandırarak diğer zümreleri eleştirmeleri, onların az çok kusurlu olduklarını söylemeleri, bu mezheplerin Allah’ı tenzih, takdis ve her yönden kemal sahibi olduğunu ifade etmeye, Allah - insan, Allah - evren münasebetini göstermeye çalışırken takip ettikleri yöntemlerin ve bakış açılarının farklılığından, özellikle Allah’ı zât, sıfat ve fiilleri bakımından eksiksiz kavramanın, tarif ve ifade etmenin imkânsızlığı gibi beşerî güçlüklerden kaynaklanmaktadır. Tevhid inancı Kur’an’da güçlü, yalın ve açık seçik ifadelerle ortaya konduğu halde bu tür tartışmalar çok zaman sunî ve içinden çıkılmaz meseleler doğurmuştur. Bu sebeple objektif ölçüler içinde kalarak ehl-i tevhîdle ilgili inhisarcı görüş ve iddiaları eski dönemlerin kendi şartları içinde değerlendirmek ve dinî kılıkta görünmelerine rağmen başka amaçlar peşinde oldukları, tevhid ilkesinden saptıkları kolaylıkla anlaşılan bazı akımlar dışındaki bütün müslüman

zümreleri ehl-i tevhîdden saymak hem aklıselim ve hakkaniyetin gereğidir, hem de müslümanları birleştirip bütünleştiren, İslâm dininin ve müslümanların hayrına sonuçlar doğuracak olan bir anlayıştır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “tevḥîd” md.; Hayyât, el-İntisâr, s. 26, 41; Eş‘arî, Makālât (Ritter), s. 146, 571, 572; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd, s. 20, 60, 64, 65, 215, 252; Malatî, et-Tenbîh ve’r-red, s. 15, 24; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 181, 184, 203, 206, 207, 214; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 35; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 42-43; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), [Riyad] 1406/1986, I, 467; Teftâzânî, Şerhu’l-Makāsıd, II, 47; İbnü’l-Murtazâ, Tabakātü’l-Muʿtezile, s. 2; Şa‘rânî, el-Yevâkīt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 31, 34; Îzâḥu’l-meknûn, II, 117.

Muhittin Bağçeci

EHL-i VA‘D

(bk. MÜRCİE)

EHL-i VUKUF

أهل وقوف

Bilirkişi.

Ehl-i vukuf terimiyle, hukukî uyuşmazlık ve ispat konusunun özel ve teknik bilgiyi gerektirmesi durumunda uzmanlığına başvurulan üçüncü kişi veya kişiler kastedilir. Bu terkip Osmanlı hukuk literatüründe yer alan bir tabir olup halen Türk hukukunda da bilirkişi kelimesiyle

birlikte eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İslâm hukukuna dair klasik Arapça kaynaklarda ise “ehlü’l-ilm, ehlü’l-basar ve’l-ma‘rife, ehlü’l-basîre, ehlü’l-hibre” gibi aynı anlama gelen tabirlere rastlanır.

Kur’ân-ı Kerîm, adaletin gerçekleşmesi yolunda her türlü titizliğin gösterilmesini ilke olarak koyduğu gibi bilinmeyen hususların bilenlerden sorulması (en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7) ve bilgisizlikle, zanla, şüpheli bilgiyle hareket edilmemesi gerektiği üzerinde ısrarla durur (el-İsrâ 17/36; er-Rûm 30/29; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23, 28). Kur’an’ın şahitlik ve şahitliğin ifasıyla ilgili hükümlerinin aynı zamanda ehl-i vukufu da kapsadığı açıktır. Hz. Peygamber’in, iki arsa arasındaki çitin kime ait olduğu hususunda vârislerin ihtilâf etmesi üzerine Huzeyfe b. Yemân’ı bilirkişi olarak tayin ettiği ve onun verdiği kararı onayladığı (Buhârî, II, 237), vergisi alınacak taze hurma miktarının tesbiti için de Abdullah b. Revâha’yı yahudilere bilirkişi olarak gönderdiği (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 15) bilinmektedir. Hz. Ömer’in bir zina davasında Hz. Ali’yi, vergiyle ilgili bir meselede Kâ‘b b. Sûr’u, şiirle yapılan bir hakaret davasında Hassân b. Sâbit’i ehl-i vukuf tayin ettiği zamanımıza kadar gelen bilgiler arasındadır. İlk dönemlerden itibaren İslâm hukuk literatüründe, hem hukukî ihtilâfların çözümünde hem mahkemece yapılması gereken tesbit ve değerlendirmelerde özel bilgi ve yeteneği bulunan ehl-i vukufun kullanılması konusunun ve bu konu etrafındaki hukukî görüşlerin yer aldığı görülür. Ancak ilk dönemde yargılama hukukundaki ispat vasıtalarının çok sınırlı tutulması sebebiyle ehl-i vukufun görüş ve beyanı bazı kaynaklarda

bir nevi şahitlik sayılıp bu başlık altında incelenirken sonraki devirlerde ayrı bir ispat vasıtası olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Ehl-i vukuf, bir olayın tesbitinde veya uyuşmazlığın giderilmesinde mahkemeye yardımcı olup bilgi vermekteyse de durumu şahitten farklıdır. Şahit geçmişte bizzat gördüğü, duyduğu veya haberdar olduğu bir olayı veya bilgiyi nakleder, fakat bu konuda görüş ve mütalaasını bildiremez. Ehl-i vukuf ise bilgisine başvurulan olaya tanık olmuş değildir, kendisinden sadece konu hakkında özel bilgisine dayanarak inceleme yapması ve görüş bildirmesi istenir.

Ehl-i vukufa başvurma genelde hâkimin takdirine bağlı bir husus gibi görünürse de uyuşmazlık veya ispat konusunun ancak ehl-i vukuf vasıtasıyla bilinmesinin mümkün olduğu meselelerde belli bir zorunluluktan söz edilebilir. Yargılama hukukuyla ilgili klasik kaynaklarda akid konusu bir malın ayıplı (kusurlu) veya paranın düşük evsafta olup olmadığının tesbiti (Mecelle, md. 338), malın ayıplı ve fiyatında indirimin zaruri olması halinde ne ölçüde bir indirimin gerekeceği (a.g.e., md. 346), gasp, itlâf gibi bir sebeple tazmin edilmesi icap eden zararın, çalınan malın değerinin veya zararla fiil arasındaki sebep - sonuç bağının belirlenmesi, bazı durumlarda çocuğun nesebinin belirlenmesi, hisseli malların taksiminin yapılması, zekâta tâbi malların tahminen ölçülmesi, bedenî ârızaların ve yaralamalarda yaranın tesbiti gibi değişik konularda ehl-i vukufun görev ve işlevi, beyanının değeri ve prosedür üzerinde ayrıntılı şekilde durulur. Kaynaklarda, bu tür konuların bir kısmında ehl-i vukuf tayininin hâkim için zorunluluk teşkil ettiği kaydedilse bile bu hususta genel bir ölçü getirmekten ziyade hâkime geniş bir takdir yetkisi tanıma temayülü ağır basar. Hâkimin, görülen davanın hukukî yönünü normal olarak bileceği veya bilmek zorunda olduğu için bu konularda değil, sadece özel ve teknik bilgiyi icap ettiren bir konuda ehl-i vukufa başvurmasının gerektiği açıktır. Öte yandan hâkimin şahsî bilgisinin ancak sınırlı hallerde geçerli delil sayıldığı düşünülürse bunun dışındaki durumlarda ehl-i vukufa başvurması mecburiyeti kendiliğinden ortaya çıkar.

Ehl-i vukufta aranan ilk temel şart, görüşüne başvurulan alanda özel bilgi ve uzmanlık sahibi olmasıdır. Meselâ ihtilâf konusu maldaki ayıbın tesbiti için o iş kolunda çalışan veya o malın ticaretiyle uğraşan kimselerin, insan

bedeni ve sağlığıyla ilgili konuda doktor, ebe gibi uzmanların, hayvanlarla ilgili konuda baytarın ehl-i vukuf olabileceği belirtilirken bu husus anlatılmak istenir. Bilirkişinin tarafsız olması da onda aranacak ikinci temel şarttır. Nitekim Mecelle'de bu husus, "Noksan semen bîgaraz ehl-i vukufun ihbarıyla mâlum olur" (md. 346) şeklinde ifade edilmiştir. Bilirkişide bu şartların bulunup bulunmadığının tesbiti ve bunun sağlanması işi hâkimin takdiri dahilindedir. Bilirkişilikte bunların dışında kural olarak başka şart aranmaz. Bu sebeple tek kişinin, kadının, fâsıkın ve gayri müslimin bilirkişi olması mümkündür. Ancak bilirkişilik bir yönüyle şahitliğe benzediğinden bazı konularda bu kuraldan vazgeçildiği de olur. Meselâ satılan maldaki ayıbın, tazmin edilmesi gereken malın, insana yönelik müessir fiilin, nesebin, zekâta konu olacak ziraî ürünlerin tesbiti gibi uzmanlığa dayanan hususlarda ehl-i vukufun tek kişi olması yeterli görülür, erkek veya kadın olması şartı aranmaz. Hatta böyle durumlarda ehl-i vukufun gayri müslim olması da mümkündür. Bu anlayışın temelinde, bu konularda yapılacak bilirkişiliğin şahitlikten çok rivayet ve ihbar olduğu görüşü bulunur. Ancak literatürde, hâkimin her konuda mümkün olduğunca birden fazla bilirkişi görevlendirmesi de tavsiye edilir. Şahitlik mahiyetinde görülen durumlarda ise ehl-i vukufun iki kişi olması istenir. Bununla birlikte hangi konuların ihbar, hangi konuların şahitlik hükmünde sayılacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Meselâ Şâfiî ve Hanbelî âlimleri bilirkişinin bir mala kıymet tesbiti yapmasını şahitlik hükmünde görürler. Had gerektiren suçlarla ilgili tesbit ve değerlendirmelerde ehl-i vukufun iki kişi olmasında ise ittifak vardır. Çalınan malın değerinin nisab miktarına ulaşıp ulaşmadığının tesbitinde en az iki bilirkişinin görev yapması istenir. Şahitlikte geçerli kurallar bu hususta da geçerlidir.

Ehl-i vukuf olarak iki veya daha çok kişinin tayin edilmesi ve bunların anlaşamamaları durumunda hâkim çoğunluğun görüşüne göre karar verir. Aralarında eşitlik varsa takdir hakkını kullanır veya yeni bilirkişi görevlendirir. İki bilirkişinin görüşünün birbiriyle çelişmesi halinde hâkimin hangisini esas alacağı konusunda fıkıh ekollerinin farklı ölçüleri vardır. Ancak ceza davalarında daha ihtiyatlı davranıldığı ve bilirkişiler arasındaki görüş farklılığından sanığın faydalandığı görülür. İslâm hukukçularının ehl-i vukufun beyanını değerlendirme yönünde hâkime oldukça geniş yetki tanımaları, ehl-i vukufun yargılama hukukunda şahitlik ölçüsünde kesin ve bağlayıcı bir delil kabul edilmeyip bir yönüyle takdirî

bir delil niteliğinde telakki edildiğinin de göstergesi sayılabilir. Bilirkişinin ifa ettiği görevin mahiyet ve amacı hukuk sistemleri arasında ciddi bir

farklılık göstermediğinden bu konuda İslâm hukuk doktrininde yer alan görüşler, modern ceza ve hukuk yargılama usullerinde yer alan hükümlerle de büyük benzerlik gösterir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "Zekât", 15; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 237; Mâverdî, Edebü'l-kādî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1972, s. 32-34; Serahsî, el-Mebsût, IX, 178-179; XVII, 66, 69; Sadrüşşehîd, Şerhu Edebi'l-kādî li'l-Hassâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977-79, I, 416-417; III, 475-493; İbn Kudâme, el-Muġnî, XII, 161; İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-kazâʾ (nşr. Muhammed Mustafa ez-Zühaylî), Dımaşk 1402/1982, s. 455-456; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Turuku'l-hükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Kahire 1372/1953 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 48; İbn Ferhûn, Tebsıratü'l-hükkâm, Kahire 1301, I, 27; II, 72-75, 91-92; Trablusî, Muʿînü'l-hükkâm, Kahire 1393/1973, s. 130-131; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kādîr, VI, 357; Mecelle, md. 338, 346; Hacı Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1327, II, 202; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 554-557, 569-571; Baki Kuru, Hukuk Muhakemeleri Usulü, Ankara 1974, I, 455 vd.; a.mlf., Hukuk Muhakemeleri Hukuku, Ankara 1980, IV, 1800-1939; İlhan Postacıoğlu, Medeni Usul Hukuku, İstanbul 1975, s. 652 vd.; Necip Bilge – Ergun Önen, Medeni Yargılama Hukuku, Ankara 1978, s. 537-550; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 204-205; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 990-992; M. Mustafa ez-Zühaylî, Vesaʾilü'l-isbât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1982, s. 594-601; Ahmed Fethî Behnesî, Nazariyyetü'l-isbât fi'l-fıkhi'l-cinaʾiyyi'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 205-206; Abdülkerîm Zeydân, Nizâmü'l-kazâʾ, Bağdad 1404/1984, s. 227-232; Nurullah Kunter, Ceza Mahkemesi Hukuku, İstanbul 1986, s. 562-576; Helâlî Abdullah Ahmed, en-Nazariyyetü'l-ʿâmme li'l-isbât fi'l-mevâddi'l-cinâʾiyye, Beyrut 1987, s. 1105-1112; Mahmûd Muhammed Hâşim, el-Kazâʾ ve nizâmü'l-isbât fi'l-fıkhi'l-İslâmî

ve'l-enzimeti'l-vadʿiyye, Riyad 1408/1988, s. 325-339; Ali Şafak, Ceza Mahkemeleri Usul Hukuku Dersi, Ankara 1989, s. 144-149; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 39, 56; "Hibre", Mv.F, XIX, 17-26.

Ali Şafak

EHL-i ZEVK

أهل الذوق

Mazhar olduğu tecellinin eserinin ruh ve kalp makamından nefis ve tabiat makamına inişini yaşayarak, duyarak ve tadarak bilen sâlik için kullanılan tasavvuf terimi.

(bk. ŞÜRB)

EHL-i ZİMME

(bk. ZİMMÎ)

EHLÎ-i ŞÎRÂZÎ

أهلئ شيرازي

Muhammed b. Yûsuf b. Şihâb-ı Şîrâzî (ö. 942/1535)

İranlı şair.

858'de (1454) Şîraz'da doğdu. Gençliğinde iyi bir tahsil gördü ve devrin büyük âlimi Celâleddin ed-Devânî'nin derslerine devam etti. Daha sonra Herat'a giderek bir süre Sultan Hüseyin Baykara'nın sarayında kaldı. Burada iken Ali Şîr Nevâî'yi metheden meşhur kasidesini nazmetti. Kısa bir müddet sonra Azerbaycan'a gidip Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'a intisap etti ve bu hükümdarı öven birçok şiir yazdı. Şah İsmâil'in tahta çıkması üzerine onun hizmetine girdi. Şah İsmâil için de pek çok şiir söyleyen Ehlî-i Şîrâzî, Sihr-i Helâl mesnevisini onun adına kaleme aldı. Şah İsmâil'in ölümünden sonra (1524) Şîraz'a döndü ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Vefatında Hâfız'ın kabrinin yanına defnedildi.

Nazmın her türünde oldukça başarılı olan ve intisap ettiği hükümdarlardan başka onların saray erkânı ve devlet adamları için de şiirler yazan Ehlî-i Şîrâzî, Enverî, Hâkānî ve Zahîr-i Fâryâbî gibi kaside üstatlarının, Sa'dî ve Hâfız gibi gazel şairlerinin etkisi altında kalmış, aruz, kafiye, muamma, bedî' ve beyân sanatlarına olan vukufu ile de şöhret kazanmıştır.

Eserleri. Ehlî-i Şîrâzî'den bahseden kaynaklar, eserlerinin isim ve sayılarını değişik şekilde vermektedirler. Külliyyât'ında (Tahran 1343 hş./1964) bulunan ve ona ait olduğu kesin olan eserler şunlardır: 1. Dîvân. 11.405 beyitten ibaret olan bu eserde 1400 gazel, yetmiş beş kaside, altı terkip ve tercî, üç muhammes, bir müstezat, 121 kıta, elli adet de tarih beyti veya manzumesi bulunmaktadır. 2. Şemʿ u Pervâne. 1489'da Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub adına nazmedilmiş 995 beyitlik tasavvufî bir mesnevidir. 3. Sihr-i Helâl. Şah İsmâil adına kaleme alınan bu mesnevi 512 beyitten ibaret olup Şemseddin Kâtibî'nin Mecmaʿu'l-bahreyn ve Tecnîsât adlı eserlerindeki bedî' sanatlarından zû'l - bahreyn, zû'l - kāfiyeteyn ve

tecnîsi ihtiva eder. Mensur bir mukaddimesi de bulunan mesnevi çok ilgi görmüştür. 4. Mesnevî-yi Müteferrika der Vasf-ı Hayme. Otuz dört beyitlik küçük bir mesnevidir. 5. Rubâʿiyyât-ı Sâḳīnâme. Şairin mensur bir mukaddimesini de ihtiva eden eser sâkîye hitaben söylenen 101 rubâîden meydana gelir. 6. Rubâʿiyyât-ı Gencife. Oyun kâğıtlarındaki resimleri ve kâğıtların oyundaki rolünü anlatan bu eser 191 rubâîden ibaret olup mensur bir mukaddimeyi de ihtiva etmektedir. 7. Kasâʾid-i Masnûʿa. Üç kasideden meydana gelmiştir. Birinci kaside Ali Şîr Nevâî'yi övmek için yazılmış olup 149 beyitten ibarettir. Mensur bir dîbâcesi bulunan kasidenin anlaşılması oldukça güçtür. Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yâkub'un methi konusunda kaleme alınan ikinci kaside 154 beyitten ibaret olup mensur bir mukaddime ile başlar. Üçüncü kaside 160 beyittir ve Şah İsmâil'i övmek için söylenmiştir. 8. Rubâʿiyyât. 636 rubâîyi ihtiva etmektedir. Ehlî-i Şîrâzî'nin ayrıca 100 beyitten ibaret olan muamma ve lugazları vardır. Sadece iki kaynakta adı geçen Risâle-i ʿArûz ile şairin Külliyyât'ında bulunmayan Risâle-i Muʿammâ'nın ona ait olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Ehlî-i Şîrâzî, Külliyyât (nşr. Hâmid Rabbânî), Tahran 1343 hş./1964, nâşirin önsözü; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1277/1860, s. 263-264; Ali İbrâhim Han Halîl, Suhuf-i İbrâhîm, Berlin Staatsbibliothek, Hs. Berlin, Pertsch 663, vr. 79ª-b (Şarkiyat Araştırma Merkezi'ndeki fotokopi nüshası); Nûrullah et-Tusterî, Mecâlisü'l-mümінîn, Tebriz, ts., s. 513-514; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İklîm, Tahran, ts., I, 223-227; Sâm Mirzâ, Tuhfe-i Sâmî, Tahran 1314 hş., s. 103-104; Hândmîr, Habîbü's-siyer, IV, 606; Safâ, Edebiyyât, IV, 447-453; a.mlf., Genc-i Sühan, III, 20; DMF, I, 316; W. Thackston, "Ahlı", EIr., I, 637-638.

A. Naci Tokmak

EHLİYET

الأهليّة

Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişliliği anlamında fıkıh terimi.

Arapça’da ehl kökünden türetilmiş yapma bir masdar olan ehliyyet sözlükte “yetki, elverişlilik, liyakat, yeterlilik” gibi anlamlara gelir. İslâm hukuk doktrininin oluşumuyla birlikte ehliyet kelimesi kişinin dinî ve hukukî hükme konu olmaya elverişli oluşunu ifade eden bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu sebeple Kur’an ve hadiste ehl kelimesi değişik anlamlarda kullanıldığı halde ehliyet kelimesine rastlanmaz.

Kur’an’da, yerin ve göğün taşımaktan çekindiği emaneti insanın yüklendiği belirtilerek (el-Ahzâb 33 / 72) diğer bütün

varlıklar arasında sadece insanın ehliyet ve sorumluluk taşıdığına işaret edilir (el-A‘râf 7 / 172; el-İsrâ 17 / 13). Hadislerde de bu konu çokça işlenir. Bir hadiste hayvan, kuyu, maden gibi canlı ve cansız varlıklara sorumluluk yüklenmeyeceğinin belirtilmesi (Buhârî, “Zekât”, 66; Müslim, “Hudûd”, 45-46), ancak insanın sorumluluk taşımaya elverişli olduğu anlamındadır. İnsanın ise şer‘î hitaba ehil ve muhatap oluşu, kısaca akıl denilen anlama, düşünme ve ona göre davranma kabiliyetine sahip bulunması sebebiyledir. İnsanın bu anlamdaki ehliyet ve sorumluluğuna usulcüler ehliyyetü’l-hitâb adını verirler. Bundan da maksat, insanın dinin davetini anlayacak konum ve kıvamda olmasıdır. Bu bağlamda tartışılan dinî sorumluluk için aklın tek başına yeterli olup olmadığı veya ne gibi ilâve şartlar arandığı, gayri müslimlerin şer‘î hükümlerden hangilerine muhatap olduğu gibi hususlar adı geçen ehliyetin mahiyet ve kapsamını açıklamayı amaçlar. Kişinin hak ve borçlarının sabit olması, dinî ödevlerle mükellef tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerliliği, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi gibi farklı seviyedeki hak ve yükümlülükler onun şer‘î hitabın konusu olmasının değişik görünümleridir. Bunların her bir türünün farklı seviyede aklî ve bedenî yetişkinliği gerektirdiği açıktır. Bunun için de ehliyet kişinin

anlama, düşünme ve yapabilme kabiliyetinin inkişaf seyrine bağlı olarak tedrîcen gelişme gösteren itibarî bir sıfat konumundadır. İslâm hukukçuları, kişiyi şer‘î hükme konu yapan bu özelliğin şâri‘ tarafından takdir edildiğini söyleyerek hukuk doktrininin temelde İslâm'ın genel esaslarına dayandığını ve tevhid inancıyla olan bağını vurgulamaya çalışırlar. Bu anlayış, onların hak ve hakkın kaynağıyla ilgili görüşleriyle de paralellik gösterir (bk. HAK).

Ehliyet, İslâm hukuk usulü açısından kişinin şer‘î hükümle olan bağını, fürû açısından ise dinî ve hukukî hükmün doğmasının veya geçerliliğinin ön şartını ifade ettiğinden fıkhın her iki ilim dalını da yakından ilgilendirir. İslâm hukuk usulünde konunun, mütekellimîn (Şâfiî) metoduyla yazılan eserlerde şer‘î hüküm bölümünde ve “mükellef (el-mahkûmü aleyh)” başlığı altında, fukaha (Hanefî) metoduyla kaleme alınanlarda ise usulün son bahsi olarak ayrı bir başlık altında konu bütünlüğü içinde ve daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülür. Ehliyet konusu, başta ibadetler ve özel borç ilişkileri olmak üzere fürûun hemen hemen bütün alt bölümlerini de yakından ilgilendirdiğinden klasik fıkıh kitaplarında ele alınan her konu kişi ehliyetinin tür ve devrelerine, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran sebeplere göre de ayrıca incelenir. Fürûun alt bölümleri arasında ilgisi oranınca serpiştirilmiş bir şekilde işlenen ehliyet konusu, bir bakıma usuldeki ehliyetle ilgili kuralların ve metodolojik yaklaşımın uygulaması mahiyetindedir.

Ehliyet kişinin haklardan faydalanmaya, bu hakları kullanmaya ve borçlanmaya elverişliliği demek olduğundan, cenin safhasından itibaren aklî ve bedenî gelişim seyrine paralel olarak parça parça bu ehliyeti kazandığı ve rüşd ile bunun tamamlandığı görülür. Nitekim önce bazı haklardan faydalanma şeklinde başlayan bu ehliyeti bütün haklardan faydalanma, bazı konularda borçlanabilme ve malî sorumluluk altına girme takip eder. Bunun ardından da kişinin dinen ve hukuken geçerli söz ve davranışta bulunabilme yetki ve sorumluluğu, yani hakları bizzat kullanabilme ehliyeti gelir. Bu sebeple İslâm hukukunda insan hayatı, hukukî kişiliğin başlamasından itibaren ehliyet açısından çeşitli dönemlere ayrılmaya, her bir dönem için farklı kurallar belirlenmeye, ehliyet de bu dönemlere uygun adlandırma ve ayırımlara tâbi tutulmaya çalışılır. Öte yandan ehliyetin belirlenmesinde kişinin konumu kadar karşılaşılan hak ve

borcun, dinî ve hukukî fiil ve işlemin mahiyeti de önem arzeder. Bunun sonucu olarak İslâm hukuk doktrininde ehliyet “vücûb ehliyeti” ve “edâ ehliyeti” şeklinde iki ana safhaya, insan hayatı da cenin, çocukluk, temyiz, bulûğ ve rüşd şeklinde beş devreye ayrılır. Kişinin dinî ve hukukî bir hükme muhatap oluşu, söz ve davranışlarının sonuçları, hangi tür dinî ve hukukî işleme ne ölçüde ehil olduğu da bu devreler içinde ayrı ayrı incelenir.

A) Vücûb Ehliyeti. Usulcüler vücûb ehliyetini “dinî-hukukî hak ve borçların doğmasına kişinin elverişli olması” şeklinde tanımlar. Diğer bir ifadeyle kişinin haklara sahip olabilme ve borç altına girebilme ehliyetidir. Klasik literatürde bu “ilzâm” ve “iltizâm” kelimeleriyle ifade edilir. Tariften vücûb ehliyetinin, kişi lehine hakların sabit olması ile (ilzâm) borçlanmaya ehil oluş (iltizâm) şeklinde iki unsurunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu hak ve borçlar arasında kişinin miras, vasiyet veya satın alma yoluyla mülkiyet sahibi olmaya, uğradığı zararın tazminine veya yakınlarından nafaka almaya hak kazanması, ayrıca nesep, hidâne*, vakıftan faydalanma hakkı ile vergi ödeme, haksız fiilinin yol açtığı zararı tazmin etme gibi borçlara muhatap olması sayılabilir. Ancak vücûb ehliyetinin özünü kişilerin haklardan faydalanması teşkil ettiği, borçlanma yönü ise daha çok üçüncü şahısların haklarını korumaya yönelik bir önlem olduğu içindir ki vücûb ehliyeti pozitif hukukta hak veya faydalanma (temettu‘) ehliyeti olarak adlandırılır.

Vücûb ehliyetinin temelini insan olma vasfı teşkil eder; aklî ve bedenî gelişimi ne durumda olursa olsun yaşayan her insanın bu tür ehliyete sahip olduğu kabul edilir. Ancak vücûb ehliyeti İslâm hukukçularınca “zimmet” kavramına dayandırılarak açıklanır. Meselâ Gazzâlî vücûb ehliyetini “zimmette ahkâmın sabit olmasına elverişlilik” olarak tanımlar (el-Müstasfâ, I, 84). Karâfî, ehliyet ve zimmetin vaz‘î hüküm grubunda yer alan şer‘î takdirler olduğunu ifade etmekle birlikte zimmete daha dar ve özel bir anlam yükler (el-Furûḳ, III, 231-236). İnsan için vücûb ehliyetinden ayrı olarak zimmet takdir etmenin gereksiz olduğunu savunan usulcüler de vardır. Bu aykırı görüşler hariç tutulursa usulcülerin genelde benimsediği anlayışa göre zimmet, her insanın doğumdan itibaren sahip olduğu var sayılan itibarî bir vasıf, vücûb ehliyetinin de dayandırıldığı mahaldir. Bir bakıma kişinin borçlanma ve borçlandırma kapasitesidir (bk. ZİMMET). Zimmet de insanın hayatta olması esasına dayandığından neticede vücûb

ehliyeti için kişinin sırf hayatta bulunuşu yeterli olup bulûğ, akıl, temyiz gibi bedenî veya ruhî yetişkinlik aranmaz. Çağdaş pozitif hukukta buna "hukukî kişilik" adı verilir. Yaşayan her insanın vücûb ehliyetinin bulunduğunun kabul edilmesi, amaç itibariyle hem onun haklarını hem de insan olma vasıf ve onurunu koruyucu bir rol üstlendiğinden toplum ve hukuk düzeninin de tabii gerekleri arasında yer alır. Sağ doğması şartıyla anne karnındaki ceninin kısmen de olsa vücûb ehliyetine sahip olduğunun benimsenmesi, hatta bazı İslâm hukukçularının, ölümden sonra da belli alanlarda bir süre için kişinin vücûb ehliyetinin devam edeceği görüşünde olması esasen kişinin ve üçüncü şahısların haklarını korumayı amaçlar.

Vücûb ehliyeti ve zimmet konusunda klasik dönem fıkıh kitaplarında yer alan

tanım ve açıklamalar, ilk bakışta bu iki kavramın hakiki şahıslarla ilgili olup hükmî şahıslar için söz konusu edilmediği izlenimini vermekteyse de aynı kaynaklarda devlet, vakıf, beytülmâl, şirket, mescid, yol, köprü gibi kurum ve kamu mallarıyla ilgili olarak yer alan fıkhî hükümlerde hükmî şahıs telakkisinin doğrudan veya dolaylı olarak benimsendiği ve onların da bir nevi zimmet ve vücûb ehliyetine sahip kılındığı görülür. Hükmî şahısların bu ehliyeti, küçük ve delide olduğu gibi kanunî temsilciler aracılığıyla kullanacağı açıktır. Hatta İslâm hukuk literatüründe hayvanların da bazı haklara sahip olduğu, bu hakların sağlanmasının sadece dinen ve ahlâken (diyâneten) değil hukuken de (kazâen) kontrol edilip güvence altında tutulacağı ifade edilir. Ancak bu tür anlayış ve eğilimlerin temelde insan hak ve sorumluluğunu pekiştirmeyi amaçladığı söylenebilir.

Vücûb ehliyeti açısından insan hayatı cenin dönemi - doğum sonrası dönem, buna bağlı olarak vücûb ehliyeti de eksik ve tam şeklinde ikiye ayrılarak incelenir. Anne karnındaki çocuğa (cenin), doğum sonrasında müstakil bir kişilik kazanacak olması göz önünde bulundurularak teşekkül anından itibaren eksik bir kişilik ve vücûb ehliyeti tanınmıştır. Bu ehliyetin eksik oluşu ceninin sadece lehindeki bazı haklara sahip olması, herhangi bir şekilde borç altına girmeye ehil sayılmaması anlamındadır. Cenin, müstakil bir varlığa sahip bulunmayıp annesinin hayatına bağlı olarak yaşadığı, doğuma kadar yaşamasının da şüpheli olduğu göz önüne alınarak tam bir kişi muamelesine tâbi tutulmamış, sadece doğuma kadar beklendiğinde zayi

olabilecek lehindeki bazı haklar saklı tutulmuş ve sağ olarak doğduğunda bunlara kendiliğinden sahip olması benimsenmiştir. Klasik literatürde cenin için miras, vasiyet, vakıf ve nesep şeklinde dört haktan söz edilir ve ceninin bu haklardan faydalanmaya ehil oluşu, bu hakların doğması için ilgili tarafın kabulünün gerekmediği gerekçesine dayandırılarak açıklanır. Bunun dışındaki haklardan faydalanması ise kural olarak kabul edilmez. Usulcüler bunu, ceninin zimmetinin ve tam vücûb ehliyetinin bulunmayışıyla açıklamaktadır. Bu anlayışın da temelinde, yukarıda sayılan dört hak dışındaki haklardan faydalanmanın cenin için ihtiyaç teşkil etmediği görüşü yatar. Meselâ ceninin hibe gibi kabulü gerektiren haklardan faydalanması, İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından cenin adına hukukî işlem yapmaya yetkili kanunî bir temsilcinin bulunmadığı ileri sürülerek benimsenmez. Nazariyede, cenin lehine doğan hakların ve malların muhafazası için vasî veya yed-i emîn tayin edilmesi câiz görülmüşse de fakihlerin çoğunluğu ona cenin adına hukukî işlem yapma yetkisi tanımaz. Fakat Mâlikî mezhebinde bu kimsenin cenin lehine hibeyi de kabul edebileceği görüşü vardır ve bunun bazı İslâm ülkelerinin son dönem kanunlarında da yer aldığı görülür. Ceninin borçlanmasına gelince, kişinin borçlanması ya kendi hukukî işlem, söz ve davranışı veya kanunî temsilcisinin adına yapacağı hukukî işlem sebebiyle mümkün olur. Cenin için her iki durum da söz konusu olmadığından herhangi bir borçla yükümlü tutulmaz. Cenin lehine doğan hakların doğuma kadar işlerlik kazanmadığı ve askıda (mevkuf) olarak varlıklarını koruduğu görüşü de bu anlayışı etkilemiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'e göre cenine bir malın intikali doğum öncesinden işlerlik kazandığı için gerekli şartlar oluşmuşsa ceninin yakınlarına bu maldan nafaka ödenmesi gerekir.

Hanefî fakihleri zimmetin ve vücûb ehliyetinin kişinin ölümünden sonra da belli durumlarda geçici bir süre için devam edeceği görüşündedirler. Meselâ ölenin malından borçlarının ödenmesini, teçhiz, tekfin, vasiyet gibi görevlerin yerine getirilmesini, sağlığında iken başlatıp da ölümü sonrasında sonuçlanan bazı fiillerinin kazandırıcı veya borçlandırıcı etkisinin doğrudan öleni veya terekeyi hedef almasını, kişinin zimmet ve vücûb ehliyetinin ölüm sonrasında da belli bir süre için bir yönüyle devam ettiğinin delili sayarlar. Daha çok mirasçıların ve üçüncü şahısların haklarını korumayı amaçlayan bu önlem, bir nevi eksik vücûb ehliyeti olarak nitelendirilebilirse de fakihlerin çoğunluğu kişinin zimmet ve vücûb

ehliyetinin ölümle sona ereceği, mallarının mülkiyetinin mirasçılara intikal edeceği, yukarıda sayılan hak ve borçların da birinci derecede terekeyi elinde bulunduran mirasçıları ilgilendirdiği görüşündedir.

Doğumla tam bir hukukî ve gerçek kişilik başlar ve kişi yaşadığı sürece zimmete ve tam vücûb ehliyetine sahip olur. Kişinin haklardan faydalanabilmesini ve borçlanabilmesini ifade eden vücûb ehliyeti kişi ehliyetinin de özünü ve vazgeçilmez alt sınırını teşkil eder. Temyiz çağına ulaşmamış (gayri mümeyyiz) küçükler, deli ve bunaklar sadece vücûb ehliyetine sahip olduklarından bu grubun tipik örneğini oluşturur ve klasik literatürde vücûb ehliyetinin mahiyet ve kapsamı özellikle gayri mümeyyiz çocuk örneği üzerinde açıklanır. Özetle belirtmek gerekirse kişi doğumdan itibaren malî haklardan faydalanmaya ve malî borçlar altına girmeye tam ehil olur. Satım, kira, miras, vasiyet, hibe gibi akid ve hukukî işlemler sonucu kendisine intikal eden her türlü hakkı kazanabildiği gibi kendisi adına yapılan hukukî işlemlerden doğan borçlara, akrabalık nafakası, haksız fiilden doğan tazmin, öşür ve haraç gibi kamu düzenini ve sosyal yardımlaşmayı gerçekleştirmeye yönelik malî borçlara muhatap olur. Bunlar kişinin vücûb ehliyetine sahip olmasının tabii sonuçlarıdır. Zekât ve sadaka-i fıtırda malî yönü ağırlıklı gören fakihler bunların gerekmesi için de vücûb ehliyetini yeterli kabul ederler. Evlilik akdi de bir yönüyle malî ve ivazlı akidler grubunda sayıldığından kişilerin akid olarak evlendirilebilmesi için vücûb ehliyetine sahip olmaları İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından yeterli görülür. Kişilerin hakları bizzat kullanma yetkileri (edâ ehliyeti) bulunmadığı sürece hak ve borç doğurucu hukukî işlemlerin onlar adına kanunî temsilcileri tarafından yapılacağı açıktır. Kanunî temsilcilerin, temsil ettikleri kişinin sırf zararına olan bağış ve vakıf gibi hukukî işlemlere yetkili kılınmaması da vücûb ehliyetinin özünün hak ehliyeti olması, borçlanma yönünün ise daha sınırlı bir çerçevede, gerek üçüncü şahısların hakkını gerekse kamu düzenini koruma ihtiyacına binaen ve ihtiyaç oranınca tanınmış bulunmasının tabii sonucudur. Vücûb ehliyeti, sadece başkası adına yapılması (niyâbet) mümkün olan hukukî işlemleri kapsadığından niyâbet kabul etmeyip şahsen îfâsı gereken iman, bedenî ibadetler ve malî yönü bulunmayan cezaî sorumluluk gibi ödevler için kişinin vücûb ehliyetinin bulunması yeterli sayılmaz. Ancak haksız fiilden doğan malî borçlarda fâilin kusurundan ziyade mağdurun hakkının korunması ölçü alındığından kişinin bu tür

borçlarla mükellef tutulması için vücûb ehliyetine sahip bulunması yeterli görülürken fâilin akıl, niyet ve iradesinin önem taşıdığı konularda ise kişinin belli derecede aklî yetişkinlik kazanması aranır.

B) Edâ Ehliyeti. Kişi başlangıçta sadece vücûb ehliyetine ve bunun sağladığı

birtakım haklara sahipken şâri‘ veya hukuk düzeni, aklî ve bedenî gelişimine paralel olarak kişiye giderek hakları bizzat kullanma yahut bizzat kendi işlemiyle borç altına girme yönünde ilâve haklar tanır ve ehliyetin kapsamını genişletir. Kişinin hayatının hangi devresinde ve hangi durumda ne tür hak ve ehliyete sahip olacağını konu alan bu düzenlemeler, esasen hem ilgili şahısların haklarını korumaya hem de hukukî hayatta güven ve istikrarı sağlamaya yöneliktir. Vücûb ehliyetine ilâve olarak kişiye tanınmaya başlanan bu ehliyet literatürde “edâ ehliyeti” başlığı altında incelenir. Bu sebeple vücûb ve edâ ehliyetlerini ehliyetin iki ayrı kısmı değil iki safhası şeklinde telakki etmek doğru olur. Edâ ehliyeti vücûb ehliyetinin daha kapsamlı hale gelmiş ikinci safhası sayılabilir.

Usulcüler edâ ehliyetini, “kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukukî işlem yapmaya elverişliliği” olarak tanımlar. Edâ ehliyeti, kişinin vücûb ehliyeti sebebiyle faydalanmaya ehil olduğu hakları bizzat kullanmasını, hak ve borçlar doğurabilecek şekilde hukukî işlem yapabilmesini ifade ettiğinden “muamele, mübâşeret, tasarruf, fiil ehliyeti” diye de anılır. Bazı İslâm hukukçuları edâ ehliyetini, “kişinin sözlü hukukî işlem yapmaya ve ayrıca fâilin niyet ve iradesinin hukuken önem taşıdığı fiil ve tasarruflarda bulunmaya ehil oluşu” şeklinde tanımlayarak kişinin niyet ve iradesine bağlı olmaksızın işlenebilen veya hukukî sonuç doğuran fiilleri kapsam dışında tutmaya çalışırlar. Edâ ehliyetinin “kişinin hukuken geçerli tarzda sözlü tasarrufta bulunma ehliyeti” şeklinde dar kapsamlı olarak tanımlanması da edâ ehliyetinin ölçüsünü ve temel özelliğini belirleme amacını taşır. Bütün bu tanımlar sadece hukukî işlemler (muâmelât) alanında ve edânın sıhhati açısından yeterli görülebilir. Ancak itikad ve ibadetler alanında edânın sıhhatinin yanı sıra vâcip oluşu da (vücûb) söz konusu olduğundan her iki açı dikkate alınınca edâ ehliyeti, “kişinin edânın sıhhatine ve vücûbuna ehil oluşu” şeklinde de tanımlanmaktadır. Edânın vücûbuna ehliyet, tabiatıyla sıhhatine ehliyeti de

içerdiğinden bu tanımı, “kişinin şer‘î hitabın yöneltilmesine ve edânın vücûbiyetine ehil olmasıdır” şeklinde ifade edenler de mevcuttur.

Vücûb ehliyeti zimmete ve hukukî kişiliğe, edâ ehliyeti ise akıl ve temyiz gücüne dayanır. Kişinin geçerli hukukî işlem yapabilmesi, dinî ve hukukî hükme şahsen muhatap olabilmesi için belli seviyede anlama ve muhakeme etme gücünün bulunması gerekir. Hem bu kişiyi hem de üçüncü şahısları koruyabilmek için böyle bir önleme ihtiyaç vardır. Ancak insan başlangıçta akıl ve temyiz gücünden yoksun iken gerek ruhî gerekse bedenî kabiliyetleri itibariyle tedrîcî bir gelişme seyri izlediğinden ehliyet de kişinin bu gelişimini bir gölge gibi takip ederek onunla uyumlu bir kapsam kazanır. Bunun için de edâ ehliyeti başlangıçta hiç bulunmazken insanın iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ana hatlarıyla olsun ayırabilmesi demek olan temyiz döneminde eksik olarak başlar. Birçok alanda bulûğ ile, bazı alanlarda ise rüşd ile tamamlanır. Bu sebeple kişilerin edâ ehliyetini kazanması temyiz, bulûğ ve rüşd şeklinde ifade edilen üç kademede gerçekleşir. Temyiz - bulûğ arası dönemde kişiye aklî melekelerini kullanmadaki noksanlığı sebebiyle eksik edâ ehliyeti, bulûğdan sonra ise bu melekelerin yeteri derecede olgunlaşacağı kabul edilerek kural olarak tam edâ ehliyeti tanınır. Bununla birlikte bazı alanlarda tam edâ ehliyeti için gerçek aklî yetişkinlik demek olan rüşdün aranması da edâ ehliyetinde temel ölçünün bedenî değil aklî yetişkinlik olması esasından kaynaklanır. Bazı usulcülerin edâ ehliyetini, anlama ve yapabilme gücü veya akıl ve beden gücü şeklinde iki esasa bağlayarak açıklamasında, edâ ehliyetinin bir yönüyle bulûğa yani bedenî ve biyolojik ergenliğe bağlanmasının önemli etkisi vardır. Ancak kişinin karar verdiği yönde davranabilecek maddî güce ve bedenî yetişkinliğe sahip bulunması edâ ehliyetinin esası değil gerçekleşme şartı olarak görülmelidir.

Edâ ehliyeti açısından insanlar, hayatın tabii seyrine göre yapılan ayırıma bağlı olarak gayri mümeyyiz küçük, mümeyyiz çocuk, bâliğ ve reşîd şeklinde dört gruba ayrılarak incelenir. Kişinin akıl, irade ve şuurunu yok eden veya zayıflatan hastalık ve ârızî durumların edâ ehliyetine etkisi de bu dörtlü ayırım içinde açıklanır.

a) Temyiz Öncesi Dönem. Temyiz çağına gelmemiş çocuğun, delinin ve bu hükümde olan kimselerin edâ ehliyeti yoktur. Bunların dinen ve hukuken

geçerli niyet ve iradeleri bulunmadığından imanla ve ibadetlerle mükellef tutulmadıkları gibi iman ve ibadetleri nazarı itibara alınmaz ve şer‘î hükme dayanak teşkil etmez. Bu kişiler fiilleri sebebiyle gerçek anlamda cezaî sorumluluk da taşımazlar. Sözleri, işlemleri, kabz ve teslim gibi hukukî fiilleri hukuken geçersiz olup yok hükmündedir. Hibeyi kabul gibi sırf yararına olan işlemleri de böyledir. Bu işlemlerden niyâbet kabul edenler onlar adına kanunî temsilcileri tarafından yapılır. Bu kimselerin haksız fiillerinin yol açtığı zararı tazmin etme, nafaka, öşür ve haraç tartışmalı olmakla birlikte zekât ve sadaka-i fıtır gibi malî mükellefiyetlere muhatap olmaları, niyet ve iradelerinin geçerliliğine değil üçüncü şahısların haklarının korunması ilkesine dayandığından bunlar için edâ ehliyetinin bulunması şartı aranmaz.

b) Temyiz Dönemi. Henüz bulûğa ermemiş fakat ana hatlarıyla da olsa iyiyi kötüden, kârı zarardan ayırma gücü bulunan çocuk, aklî gelişimi henüz tamamlanmadığı için eksik edâ ehliyetliler grubunun modelini oluşturur. Kısmen temyiz ve muhakeme gücü bulunmakla birlikte aklî melekeleri tam gelişmemiş (ma‘tûh) veya harcamalarında aşırı derecede tedbirsizlik gösteren (sefih) kimseler de bazı yönlerden bu grupta mütalaa edilir. İslâm hukukunda çocuğun genelde yedi yaşında temyiz gücü kazandığı görüşü hâkimse de bu genel ve objektif bir ölçü getirmeyi amaçlayan bir yaklaşım olup her olayın mahiyetine göre çocuğun temyiz gücünün bulunup bulunmadığı ayrıca değerlendirilebilir. Kişiler yedi yaşından bulûğa kadar süren dönemde kural olarak mümeyyiz sayılır ve eksik edâ ehliyetine sahip olduğu kabul edilir. Burada edâ ehliyetinin eksikliği, kişinin her tür hukukî işlem karşısındaki genel konumunu gösteren bir değerlendirme olmayıp onun sadece belli tür fiil ve hukukî işlemleri yapmaya ehil sayılıp bazıları için ehliyetsiz, bazıları için de sınırlı ehliyetli sayılması anlamındadır. Hukukî işlemler açısından her bir işlemin, ancak o alanda yeteri derecede edâ ehliyetine sahip kimseler tarafından yapıldığında geçerli olacağı açıktır.

Mümeyyiz küçüklerin edâ ehliyeti, hukukî işlemler alanı ile ibadet alanında farklı kapsamlara sahip bulunduğundan hukukî (medenî) edâ ehliyeti ve dinî edâ ehliyeti şeklinde ikiye ayrılarak incelenebilir. Hukukî edâ ehliyeti kişinin hukukî işlem yapabilme ehliyetidir. Malî sonucu bulunan hukukî işlemler bu açıdan üçlü bir ayırıma tâbi tutulur. 1. Mümeyyiz küçük, mahiyeti itibariyle sadece

fayda yönü bulunan ve mal varlığında artışa yol açan hibeyi, vasiyet ve sadakayı kabul gibi işlemleri tek başına yapabilir. Bu nevi hukukî işlemleri kimsenin izin ve onayına bağlı olmaksızın geçerli olur. Başkasına vekil olması da kendisi açısından hiçbir risk taşımadığı için bu grupta mütalaa edilir. 2. Mahiyeti itibariyle hem kâr hem de zarar yönü bulunan alım satım, kira, selem*, şirket, evlenme gibi ivazlı akidler (muâvadât) daha yoğun bir dikkat ve özen gerektirdiğinden mümeyyiz küçük bu tür hukukî işlemleri ancak kanunî temsilcisinin izin veya onayı ile yapabilir. Edâ ehliyetinin aslı itibariyle mevcut oluşu, izinsiz yaptığı bu tür işlemlerin hukukî varlık kazanması, eksik oluşu ise yürürlüğünün askıda (mevkuf, gayri nâfiz) olması sonucunu doğurmaktadır. Başlangıçta verilen izin veya sonradan verilen onay ise edâ ehliyetindeki eksikliği kaldırıcı bir rol üstlenmektedir. Bununla birlikte bu grupta bulunan işlemleri yapmak üzere velisinin genel iznini almış bulunan mümeyyiz küçüğün aşırı fiyat farkıyla (gabn-i fâhiş) bir hukukî işlem yapması halinde bu işlemin geçerliliği tartışmalıdır. Ebû Hanîfe, bu iznin küçüğü tam edâ ehliyetli konumuna getireceğini ve işlemin geçerli olacağını söyler. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise bu işlemin bir tür teberru sayılacağı, velinin ise teberruya izin vermeye yetkili bulunmaması sebebiyle işlemin geçersiz olduğu görüşündedirler. 3. Hibe, borç ikrarı veya ibrâsı, kefalet, vakıf, boşama gibi hukukî işlemler, kişinin mal varlığında azalma meydana getirdiği için mümeyyiz küçüğe de kanunî temsilcisine de bu tür işlemleri yapma veya onaylama yetkisi verilmez. Vasiyet ve âriyet akidlerinin durumu tartışmalıdır. Her üç grup hukukî işlemle ilgili bu görüşler Hanefî mezhebine aittir. Mâlikîler, her tür hukukî işlemde velinin iznini devrede tutmaya çalışsalar da neticede Hanefîler’e yakın bir görüş ileri sürerler. Hanbelî fakihleri de çok yerde aynı görüşü paylaşmakla birlikte meselâ sırf faydalı tasarruflarda velinin izninin gerekmesi, iki yönlü tasarruflarda sonradan verilen onayın yeterli olmaması, boşamasının ve bu konuda vekâlet vermesinin câiz oluşu gibi farklı görüşleriyle zaman zaman diğerlerinden ayrılırlar. Şâfiî fakihleri ve Zâhirîler ise bazı istisnaî durumlar hariç kural olarak çocuğun bulûğ öncesinde hukukî işlem yapmaya ehliyetinin bulunmadığı, bu konuda velisinin izin veya onayının da yeterli olmayacağı görüşündedirler.

Sınırlı bir aklî yetişkinliğe ve muhakeme gücüne sahip bulunan mümeyyiz küçüğe medenî hakları kullanma konusunda çeşitli derecelerde getirilen sınırlamalar, sonuçta hem onu hem de üçüncü şahısları korumayı amaçlar.

Bunun için de bu gruba giren kimselere hukukî işlemler alanında yararına olan hakları sağlayacak ve ihtiyacını giderecek, fakat açık zararını da önleyecek ölçüde sınırlı bir edâ ehliyeti tanınmıştır (ayrıca bk. ÇOCUK; TEMYİZ).

Mümeyyiz çocuğun dinî edâ ehliyeti, edânın vücûbu ve edânın sıhhati şeklinde iki açıdan ele alınabilir. Akıl hem dinî mükellefiyetin şartı hem de edâ ehliyetinin temeli olduğundan, temyizin dinî mükellefiyet için yeterli sayılmayacağı ve kişinin akıllı olarak bulûğa ermesinin gerekeceği açıktır. Bu sebeple mümeyyiz küçüğün mükellefiyet ehliyeti yoktur. İman, namaz, oruç, hac, kefâret gibi dinî ödevlerle ve bedenî ibadetlerle mükellef değildir. Kişinin cezaî ehliyet ve sorumluluğu, hatta cihad, iyiliği emredip kötülüğü önleme gibi dinî ve toplumsal karakterdeki ödevler karşısındaki durumu da böyledir. Bu yönüyle teklif ehliyetiyle cezaî ehliyet ortak özellikler taşır. Ancak Mu‘tezile, Allah'a imanın temyiz çağından itibaren vâcip olduğu görüşündedir. Ahmed b. Hanbel de çocuğun namaz ve oruçla on yaşından itibaren yükümlü olacağını söyler. Edânın sahih olmasına gelince, İslâm hukukçularının çoğunluğu mümeyyiz küçüğün iman ve ibadetlerinin sahih olduğu görüşündedir. Ancak bulûğdan önce yapılan hac ibadetinin sahih olması, bulûğdan sonra gerekli şartlar bulunduğunda farz olan hac görevini düşürmez. Mümeyyiz küçüğün iman ve ibadetlerinin sahih görülmesi bunların sırf yarar teşkil ettiği, bu mahiyetteki hukukî işlemler gibi bunların da izin ve icâzeti gerektirmediği gerekçesine dayanır. Mümeyyiz küçüğün inkâr ve irtidadı ise sırf aleyhte sonuçlar doğuracağı için çoğunluk tarafından geçersiz sayılmıştır (bk. RİDDE).

c) Bulûğ ve Rüşd Dönemleri. Biyolojik ergenlik demek olan bulûğ, kişinin çocukluk döneminden çıkıp yetişkin insanlar grubuna katıldığı hayatının önemli bir dönüm noktasıdır. Bulûğ, sübjektif bir karakter taşıyan aklî yetişkinlik için de objektif bir ölçü olarak benimsenir ve bu dönemden itibaren kişinin yeteri derecede aklî ve bedenî yetişkinliğe sahip olduğu kabul edilir. Diğer bir ifadeyle, tıpkı illet-hikmet ilişkisinde olduğu gibi bedenî gelişme demek olan bulûğ aklî yetişkinliğin de kuvvetli göstergesi (mazınne) durumundadır (bk. BULÛĞ). Yoksa bulûğun edâ ehliyetini kazanmada tek başına yeterli hatta etkili olmayacağı açıktır. Bulûğla birlikte yeteri derecede aklî yetişkinlik kazandığı var sayıldığı içindir ki aksini gösteren bir delil olmadıkça kişi akıl ve bulûğ ile kural olarak tam edâ

ehliyeti kazanır. Dinî terminolojide buna “âkıl ve bâliğ olmak” tabir edilir. Bunun anlamı kişinin hakları kullanmaya, sözlü, yazılı ve fiilî hukukî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimaî mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezaî sorumluluk taşımaya ehil hale gelmesidir. Edâ ehliyetinin eksikliği dinî ödev ve îfâlar açısından edânın sahih oluşu, tamlığı ise vâcip oluşu sonucunu doğurduğundan tam edâ ehliyetine bu açıdan “teklif ehliyeti” de denir. Kişinin malî konularda normal seviyede tedbirli ve basiretli davranması demek olan rüşd de çok defa bulûğ ile birlikte gerçekleşir. Normal olan da budur. Birçok usulcü ve fakihin, kişinin bulûğ ile tam edâ ehliyeti kazandığını ifade edip bulûğ ve rüşdü tek bir dönem olarak zikretmesi bu anlamdadır. Fakat rüşdün bulûğdan sonraya kaldığı, kişinin hakikaten veya hükmen bâliğ olduğu halde rüşd kazanmadığı da olur. Kur’an’da, yetim çocuklara mallarının rüşd kazanmalarından sonra verilmesini emreden âyetin (en-Nisâ 4 / 6) delâletinden de hareketle İslâm hukukçuları kişinin malî yönü bulunan hukukî işlemlerde tam edâ ehliyetini bulûğla değil rüşd ile kazanacağında hemfikirdirler. Rüşde kadar kişi bu açıdan eksik ehliyetli hükmündedir. Ancak buradaki eksiklik, kişinin dinî ve cezaî sorumluluğunu etkilemeyip sadece belli tür hukukî işlemleri yapmaya ehil olmamasını ifade ettiğinden, bâliğ olduğu halde rüşdünü kazanmamış bu kimsenin ehliyetindeki eksiklik mümeyyiz küçüğe göre daha sınırlı kalır. Bu sebeple edâ ehliyeti açısından insan hayatının bulûğdan sonra gelen rüşd devresiyle birlikte dört ayrı dönem olarak ele alınması daha isabetli görünmektedir. Kişilerin rüşd yaşı ve reşîd oluncaya kadar edâ ehliyetine uygulanacak kısıtlamanın şekli konusunda Ebû Hanîfe ile fakihlerin çoğunluğu arasında ayrıntılı bir görüş farklılığı mevcuttur (bk. HACİR; RÜŞD).

Malî konularda kişinin tam edâ ehliyeti kazanması için bulûğun yeterli olmayıp rüşdün aranması onun hak ve özgürlüklerini kısıtlamaktan çok öncelikli olarak kendisinin, dolaylı olarak da toplumun haklarını korumayı amaçlar. Diğer bazı alanlarda ve akid türlerinde de kişinin tam edâ ehliyeti için tabii bulûğ esas alınmayıp belli bir yaş sınırlaması getirilebilir. Nitekim Tanzimat’tan sonra hazırlanan Emvâl-i Eytâm Nizamnâmesi yetimlerin rüşd yaşı olarak yirmi yaşı belirlemiş ve ancak bu yaşa ulaştığında mallarının teslim edileceği esasını getirmiştir. Mecelle’de, bulûğ yaşının sonu yani hükmî bulûğ konusunda Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşüne uyularak on beş yaş ölçüsü getirilmişken (md. 986) 1917 tarihli Hukūk-ı

Âile Kararnâmesi’nde evlenme ehliyeti için Ebû Hanîfe’nin görüşüne uyularak erkeklerin on sekiz, kızların on yedi yaşını bitirmiş olmaları şartı aranmıştır (md. 4). Kararnâmede bu yaşa ulaşmamış kızlar için velisinin izni aranmış (md. 6), kızların dokuz, erkeklerin ise on iki yaşından önce evlendirilemeyeceği hükme bağlanarak (md. 7) evlenme ehliyeti için bir de alt sınır getirilmiştir. On yedi yaşını tamamlamış kızların evlenebilmesi için denklik (kefâet) açısından velisinin görüşünün alınması (md. 8), edâ ehliyetini kısıtlamadan çok ailenin sağlıklı temeller üzerine kurulması ve özellikle evlenecek kızın haklarının korunması düşüncesine dayanır. İslâm hukuk doktrininde bilhassa Hanefîler’in dışındaki diğer hukuk ekollerinde kadının evlenme ehliyeti konusunda yer alan görüşler benzeri bir düşüncenin ürünü sayılabilir. Gerek haklardan faydalanma ve borç altına girme, gerekse bu hakları bizzat kullanma konusunda her hukuk sisteminde o toplumun ihtiyaç ve telakkileriyle bağlantılı olarak belli düzenlemeler getirilir. Eski dönemlerde köle sınıfının edâ hatta vücûb ehliyetine getirilen kısıtlamalar, çağımızda belli siyasî ve sosyal haklardan faydalanmak, belli tür hukukî işlemleri yapabilmek için söz konusu edilen kayıt ve şartlar da böyle bir anlayışın sonucu olup netice itibariyle ehliyetin özünü ihlâl etmemektedir.

d) Edâ Ehliyeti Açısından Fiiller. İnsanın hukukî sonuç doğuran fiilleri edâ ehliyeti açısından iki grupta incelenir. 1. Bazı fiillerin sadece işlenmiş olması hukukî sonucun doğması için yeterli olup fâilinde eksik veya tam edâ ehliyetinin bulunması şartı aranmaz. Meselâ deli veya küçük çocuğun haksız fiillerinin tazmin sorumluluğunu doğurması ve zararın kanunî temsilcileri tarafından bunların mallarından karşılanması böyledir. Bu uygulama, doğrudan haksız fiillerde kusur sorumluluğunun aranmayışı ilkesine dayanır. Burada fâilin kasıt veya kusurunun bulunması değil zimmete yani vücûb ehliyetine sahip olması esas alınır. Mecelle’de bu, “Mübâşir müteammid olmasa da zâmin olur” (md. 92) kaidesiyle ifade edilir. Çünkü burada haksız olarak zarara uğrayan tarafın mağduriyetini giderme amacı hâkimdir ve bunun için de bulunabilen en uygun çözüm, haksız fiili doğrudan işleyen şahsın zimmetinin tazminle sorumlu tutulmasıdır. 2. Bazı fiillerin hukukî sonuç doğurması için fâilin yaptığı işin mahiyet ve sonuçlarını kavrayacak durumda olması, yani fâilin edâ ehliyetinin bulunması şartı aranır. Akidler, kabz, teslim, ihrâz, ihya gibi hukukî işlemler, suçlar, ibadetler bu grupta yer alan fiillerdir. Bu bağlamda

edâ ehliyeti, fâilin dinen veya hukuken geçerli bir kasıt ve iradesinin bulunması demektir. Ancak bu grupta yer alan fiillerin her birinin mahiyet ve amaçları genelde farklı olduğundan her tür fiil için aranan edâ ehliyeti diğerinden farklılık gösterebilir. Bu sebeple edâ ehliyetinin tam veya eksik oluşu, hem kişinin konumuna göre hem de karşılaştığı olaya ve yapacağı fiil ve işleme göre yapılan bir nitelemedir. Ancak İslâm hukukunda her fiil ve işlem için ayrı bir ehliyet kriterinin konması yerine bunlar gruplandırılarak ana hatlarıyla ve objektif ölçüler geliştirilmeye çalışılmıştır. Kişinin sadece menfaatine olan hukukî işlemler ve ibadetler için temyizle, genelde bulûğ ile, malî sonuçları olan işlemleri içinse rüşd ile tam edâ ehliyeti kazanması kuralı veya özel bazı akid ve işlem türleri için getirilen sınırlamalar böyle bir gayretin sonucudur.

C) Ehliyeti Etkileyen Ârızî Durumlar. Vücûb ehliyeti zimmete ve insan olma vasfına dayandığından hayatta olduğu sürece her insan kural olarak tam vücûb ehliyetine sahiptir. Ancak gerek uygulamada görülen ihtiyaçlar, gerekse toplumun ortak kültür ve geleneği sebebiyle zaman zaman belli sınıf, cins ve grup şahısların haklardan faydalanma ehliyetine bazı sınırlamalar getirildiği olmuştur. Meselâ bugün için tarihe mal olmuş bulunan kölelerin hak ve ehliyetindeki kısıtlamalar, sosyal ve siyasî haklardan faydalanmada belli gruplar için getirilen kısıntılar veya ayrıcalıklar dinî olmaktan çok sosyal ve geleneksel telakkiler, toplumsal şart ve ihtiyaçlarla ilgili bir konu görünümündedir. Bu tür istisnaî durumlar hariç vücûb ehliyetinin kısıtlanmaksızın veya yok olmaksızın hayat boyu devam etmesi ve tabii bir son olan ölümle ortadan kalkması genel ilkedir. Bu sebeple ehliyetin etkilenmesi, daralması veya yok olması vücûb değil edâ ehliyeti için söz konusudur. Çünkü edâ ehliyeti kişinin akıl ve temyiz kabiliyetine dayandığı, muhakeme, irade ve yapabilme gücünü yakından ilgilendirdiği için bunları zayıflatan veya ortadan kaldıran her yeni durum tabii olarak edâ ehliyetini de aynı oranda etkileyecektir. İnsan ehliyeti tamamlandıktan sonra onu daraltan, yok eden veya ehliyeti etkilemeksizin ilgili kişiye nisbetle bazı hükümlerin değişmesine yol açan durumlar İslâm hukukunda “ehliyet ârızaları” olarak anılır. Burada ehliyet tabiriyle edâ ehliyeti, ârıza ile de insanın tabii ve aslî özelliği olmayıp edâ ehliyetini olumsuz yönde etkileyen durumlar kastedilir.

Usul bilginleri, ehliyet ârızalarını “semavî” ve “müktesep” olmak üzere iki

kısma ayırarak incelerler. Ancak bu ayırımın önemli hukukî sonuçları yoktur. Semavî ârızalarla, meydana gelmesinde kişinin çaba ve seçiminin bulunmadığı durumlar kastedilir. Delilik, bunaklık, ölüm böyledir. Müktesep ârızalar ise meydana gelmesinde mükellefin veya üçüncü şahısların irade ve seçiminin etkili olduğu sonradan kazanılmış durumları ifade eder. Sarhoşluk, yanılma, zor ve tehdit altında olma bu tür ârızalardır. Usulcüler semavî ârızalar olarak akıl hastalığı, bunama, baygınlık, yaş küçüklüğü, ölümle sonuçlanan hastalık, kölelik, uyku, unutma, ölüm, ay hali (hayız) ve lohusalık gibi durum ve sebepleri sayarlar. Müktesep ârızalar grubunda ise sarhoşluk, harcamalarda tedbirsizlik, bilgisizlik, yanılma, ciddiyetsizlik, yolculuk, zorlama, iflâs gibi sebepler yer alır. Ancak bu durum ve sebeplerin bir kısmı ârıza tanımına tam uymayıp daha çok hayatın veya kişinin cinsiyetinin tabii seyri içinde yer aldığından bazı usulcüler ehliyet ârızalarını daha sınırlı tutarlar. Literatürde her bir ehliyet ârızası ayrı bir başlık altında ele alınarak ayrıntılı şekilde incelenir. Bu durum ve sebeplerin edâ ehliyetine etkileri de hayatın tabii seyrini teşkil eden temyiz öncesi dönem, temyiz dönemi ve bulûğ-rüşd sonrası dönem şeklindeki üçlü ayırım

modeline göre ele alınır. Meselâ tam delilik, tam bunaklık, baygınlık gibi ehliyeti tamamıyla kaldıran durumlarda kişinin gayri mümeyyiz çocuk hükmünde, edâ ehliyetini kısmen etkileyen durumlarda ise mümeyyiz çocuk hükmünde olduğu kabul edilir. Her bir ârızî durumun kaynağı ve mahiyeti farklı olduğundan bunların her birinin dinî ve hukukî sonuçları da Allah hakkı - kul hakkı, ibadetlerhukukî işlemler, sözlü - fiilî tasarruflar, inşaî - ihbarî tasarruflar gibi birtakım ayırımlar yapılarak incelenir. Bu konuda hâkim olan ortak temayül, Allah hakları konusunda akıl ve temyiz gücü bulunmadığı sürece muaf tutmak, kul ve toplum hakları konusunda ise kişiyi farkında olarak işlediği söz ve davranışlarından dolayı mümkün olduğunca sorumlu tutmak, ehliyetini etkileyen bu durumları bahane ederek başkasının haklarını ihlâl etmesine imkân vermemek, üçüncü şahısların haklarının korunması ilkesine öncelik tanımak yönündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Zekât”, 66; Müslim, “Hudûd”, 4546; Serahsî, el-Uṣûl, II, 332-353;
Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 83-86; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-usûl,
Bağdad 1987, II, 1035-1045; Âmidî, el-İhkâm, I, 138-145; Karâfî, el-Furûḳ,
Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), III, 226-236; Habbâzî, el-
Muġnî, s. 362-405; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, IV, 1357-1521;
Teftâzânî, et-Telvîh, II, 161-200; Molla Hüsrev, Mirʾât, s. 318-363;
Şevkânî, İrşâdü’l-fuhûl, s. 32-33; Düstur, Birinci Tertib, İstanbul 1289, I,
280; Mecelle, md. 92, 986; Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, md. 4, 6-8; M.
Yûsuf Mûsâ, el-Emvâl ve nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1952, s. 316-360; M.
Sellâm Medkûr, Mebâhisü’l-hükm ʿinde’l-usûliyyîn, Kahire 1959, s. 235-
324; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 734-831; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve
nazariyyetü’l-ʿakd, Kahire 1977, s. 302-347; Abdülkerîm Zeydân, Fıkıh
Usûlü (trc. Ruhi Özcan), Ankara 1979, s. 123-187; Subhî Mahmesânî, en-
Nazariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukûd, Beyrut 1983, II, 354-417;
Karaman, İslâm Hukuku, I, 177-194; Mahmûd Mecîd b. Suûd el-Kubeysî,
es-Saġīr beyne ehliyyeti’l-vücûb ve ehliyyeti’l-edâ, Katar 1983; Ali
Muhyiddin Ali el-Karadâğī, Mebdeʾü’r-rızâ fi’l-ʿukūd, Beyrut 1406/1985,
I, 263-358; Hüseyin Halef el-Cübûrî, Avârızü’l-ehliyye ʿinde’l-usûliyyîn,
Mekke 1408 / 1988; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 141-157;
Zekiyüddîn Şa’bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İ. Kâfi Dönmez),
Ankara 1990, s. 247-259; Abdülvehhâb Hallâf, “el-Ehliyye fi’ş-şerîʿati’l-
İslâmiyye ve’l-kanûni’l-medenî”, ME, XXIII / 10 (1952), s. 16-20;
Abdürrahîm b. Selâme, “ez-Zimme ve’l-ehliyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye
ve’l-kanûni’l-vadʿiyye”, el-Bahsü’l-ʿilmî, sy. 20-21, Rabat 1972-73, s. 43-
48; Mv.F., VII, 151-167; M. Akif Aydın, “Çocuk”, DİA, VIII, 361-363.

Ali Bardakoğlu

EHLÜ’l-BÜYÛTÂT

أهل البيوتات

Sâsânî ve Abbâsî devletlerinde bazı ileri gelen aileler hakkında kullanılan bir tabir.

Sözlükte “ev halkı” mânasına gelen bu tabir, Sâsânî devri asilzadeleri ve İslâm’dan sonra onların soyundan gelenler için kullanılmıştır. Sâsânî İmparatorluğu’nda devletin yüksek makamlarını ellerinde bulunduran aristokrat sınıflar arasında önemli yeri olan bu zümreye, Pehlevîce’de “hükümdar soyundan gelen prensler” veya “önemli ailelerin üyeleri” anlamında vispuhran deniliyordu. Ehlü’l-büyûtâtın kisrânın tacını giydirmek, diğer aristokratlarla birlikte istediklerini tahta çıkarmak veya tahttan indirmek, ölüme mahkûm etmek, Nevruz kutlamalarında kisrânın yanında bulunmak, vergi ödememek gibi bazı imtiyazları vardı. Bu zümreye mensup olanlar, kisrânınkinden biraz daha küçük olmakla birlikte taç giyme hakkına da sahiptiler.

İslâm’ın ilk devirlerinde İran’ın Fars gibi bazı bölgelerinde, İranlı asilzadelerin soyundan gelenler hâlâ otoriteye sahiptiler ve saygı görmeye devam ettiler. Müslüman yazarlara göre devlet kademesindeki önemli mevkiler, eskiden olduğu gibi ehlü’l-büyûtât adı verilen bir grup İranlı’nın elinde bulunuyordu. Bu aileler, İslâm öncesi İran’a ait önemli bazı kitap ve belgeleri özenle korumuşlardır. Mes‘ûdî, 303 (915-16) yılında Fars bölgesindeki İstahr şehrinde asil bir İranlı ailenin elinde (عند بعض أهل البيوتات), Sâsânî kisrâlarına ait portre ve biyografiler de dahil olmak üzere bazı önemli malzemeleri ihtiva eden çok büyük bir kitap gördüğünü nakleder (et-Tenbîh, s. 106). Devlet kademeleri genellikle asillerin elinde bulunduğundan bu tabir zamanla “bürokrat” mânasında kullanılmıştır.

Abbâsîler’in ilk asrında ise ehlü’l-büyûtât (erbâbü’l-büyûtât) tabiri, nesebi Peygamber ailesine veya Kureyş’e ulaşmakla birlikte Hâşimîler’den olmayan âyan hakkında kullanılmıştır. Bunlara halife tarafından maaş bağlanırdı. Ancak maaşları, kendilerine “ehlü’l-halîfe” denilen ve Benî

Hâşim'e mensup olanlarınkinden daha azdı.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl (nşr. Guirgas), Leiden 1888, s. 52, 57, 112; Ya'kūbî, Târîh, s. 198; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 858, 859, 862, 864, 866, 962, 1046; Mes'ûdî, et-Tenbîh, Leiden 1967, s. 106; Bel'amî, Târîhnâme-i Taberî (nşr. Muhammed Rûşen), Tahran 1366/1987, I, 490; Bîrûnî, el-Âsârü'l-bâkıye ʿani'l-kurûni'l-hâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 218; Târîh-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş. / 1945, s. 187; C. Zeydan, Târîh, V, 26-27; A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen 1944, s. 103-110; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, en-Nafakāt ve idâretühâ fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, Mekke 1406/1986, s. 181-194; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 208-209; Dihhudâ, Lugatnâme, V, 526.

Ahmed Tefazzülî

EHLÜ’l-HAL ve’l-AKD

أهل الحلّ والعقد

Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında İslâm hukuku terimi.

Arapça’da hall “düğümü çözmek”, akd “bağlamak, düğümlemek” anlamına gelir. Ehlü’l-hal ve’l-akd teriminin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren “ehlü’ş-şûrâ, ülü’l-emr, ehlü’l-ilm”, daha sonraki devirlerde de “ehlü’l-ictihâd” gibi birbirine yakın anlamlar taşıyan tabirlerin devlet yönetimiyle ilgili birer kavram olarak kullanılmaya başlandığı, ehlü’l-ictihâd ve ehlü’l-hal ve’l-akd terkiplerinin ise Şîa ile Ehl-i sünnet arasında imâmet, halifenin iş başına getiriliş usulü ve meşruiyeti konularının tartışılmasıyla birlikte literatüre girdiği söylenebilir. İsnâaşeriyye Şîa’sı nassa dayalı bir imâmet görüşü ileri sürmüştür. Buna göre Hz. Peygamber kendisinden sonra devlet başkanı olarak Hz. Ali’yi açıkça belirlemiş, ondan sonraki dönemlerde de her devlet başkanı bir önceki tarafından tayin edilmiştir. Ehl-i sünnet ise halifenin ümmetin hâkimiyetini temsil ettiğini ve ümmetin seçimiyle iş başına gelmesi gerektiğini kabul etmiş, bu arada ilk dört halifenin meşruiyetini de koruyan bir esneklikle devlet başkanını ehlü’l-hal ve’l-akd denilen grubun belirlemesi gerektiğini ağırlıklı olarak işlemeye başlamıştır. Bu kavramın V. (XI.) yüzyıldan itibaren hem kelâm hem de “el-ahkâmü’s-sultâniyye” türünde fıkıh kitaplarında görülmeye başlanması bu sebepledir (Eş‘arî, s. 459;

Mâverdî, s. 6 vd.; Bâkıllânî, s. 178, 180; Cüveynî, s. 59, 68, 73).

Sünnî İslâm âlimleri arasında halifeyi belirleyen birinci yolun seçim olduğu konusunda hemen hemen görüş birliği vardır. Mu‘tezilî ve Hâricî âlimleri yanında seçimin Ehl-i beyt arasında yapılması şartıyla Zeydîler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak halifeyi tayin edecek kimselerin sayısı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Halifenin bütün ümmetin icmâı ile seçilebileceğini söyleyenler bulunduğu gibi üç, beş, kırk vb. sınırlı

sayıda kişi tarafından seçilmesinin mümkün olduğunu söyleyenler de vardır. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu ise halifenin ehlü'l-hal ve'l-akdin biatı ile seçilebileceği kanaatindedir. Ancak bu seçici heyetin ülkenin tamamında veya sadece hilâfet merkezindeki ehlü'l-hal ve'l-akdden oluşacağı tarzında iki ayrı görüş mevcuttur. İkinci görüşü benimseyenler, Hz. Ali'nin, öteki bölgelerden biat gelmeden hilâfeti kabul ettiği için kendisini tenkit eden oğlu Hasan'a bu hakkın Medine'ye ait olduğunu söylemesini delil olarak gösterirler. Diğer bölgelerin seçime katılmasının o dönemde oldukça güç olması ve birtakım mahzurlar taşıması bu son görüşün gerekçesi sayılmalıdır.

Ehlü'l-hal ve'l-akd grubuna giren kimselerde ne gibi özelliklerin aranacağı hususu da geniş tartışmalara konu olmuştur. Mâverdî ile çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ehlü'l-hal ve'l-akdde ilim, adalet, re'y ve tedbir olmak üzere üç niteliğin aranmasını gerekli görürler. Onlara göre buradaki ilimden maksat ictihad derecesindeki bir fıkıh ilmi değil devlet başkanlığına lâyık olanı tesbite yarayan bilgidir. Ancak âlimler arasında bunu ictihad derecesindeki ilim olarak anlayanlar da vardır. Nitekim Abdülkāhir el-Bağdâdî bu anlayışa bağlı olarak ehlü'l-hal ve'l-akde "ehlü'l-ictihâd" adını vermiştir. Cüveynî ise bu niteliklerden ziyade ehlü'l-hal ve'l-akdin toplum içinde güç ve saygınlığı olan, diğer insanların üzerinde otoritesi bulunan kimseler olması şartı üzerinde durur ve ilk halifelerin seçimlerine ümmet içinden ciddi itirazların olmayışını da buna bağlar. Bu görüşle İbn Haldûn'un siyasî iktidarın gücüyle ilgili görüşleri arasında paralellik göze çarpar. Çağdaş İslâm âlimlerinden Ramazan el-Bûtî de ehlü'l-hal ve'l-akd grubuna girmek için ictihad derecesinde bir ilmin gerektiğini savunur. Bazı âlimlere göre ehlü'l-hal ve'l-akd, müslümanlar üzerinde etkili olan ve onlara söz geçiren ulemâ, kabile reisleri ve ordu kumandanlarından oluşur. Muhammed Abduh, Mahmûd Şeltût ve Abdürrezzâk es-Senhûrî gibi çağdaş İslâm âlimleri ehlü'l-hal ve'l-akdin kapsamını mümkün olduğu ölçüde geniş tutmaya taraftardırlar. Abduh'a göre halifeyi seçme hak ve yetkisine sahip olanlar idareciler, âlimler, kumandanlar, çeşitli sosyal birimlerin başkanları, cemiyet ve şirket müdürleri, parti liderleri, yazarlar ve doktorlar gibi halkın kendilerine güvendiği, işlerinin görülmesi için başvurduğu kimselerdir. Şeltût da bilgi, tecrübe ve kamu hizmetlerindeki gayret ve titizlikleriyle tanınan kimselerin bu grubu meydana getirdikleri kanaatindedir. Senhûrî'ye göre ise ehlü'l-hal ve'l-akdi oluşturacak kimselerde bazı özelliklerin

aranması gerekli olmakla birlikte bunları belli bir sayı ile sınırlandırmak veya belli şehir ve bölgelere hasretmek doğru değildir.

Ehlü'l-hal ve'l-akdin gerek sayısı gerekse nitelikleri konusunda İslâm âlimleri arasında var olan görüş ayrılıkları, bu görüşlere mesnet teşkil eden dört halife döneminin kısa sürmesi ve bu dönem uygulamalarının farklı şekillerde yorumlanmasından kaynaklandığı gibi bu tür kanaat ve beyanlara, âlimlerin içinde bulunduğu siyasî ve sosyal şartların ve mevcut siyasî yapıyı eleştirme veya meşrû gösterme gayretlerinin de etkisi olmuştur. Halifenin, ümmetin icmâı veya bütün saygın ve bilgin kişilerin katılımıyla seçilmesi gerektiğini ileri sürenler, bu görüşleriyle ilk dönemlerden itibaren hilâfet çekişmesinin ümmet içinde yol açtığı parçalanma ve kargaşaya karşı duydukları tepkiyi dile getirmiş, bir başka ihtimal olarak da Hz. Ali'den sonra her kesimden biat almış bulunan Emevî iktidarını desteklemeyi amaçlamış olabilirler. Zira böylece İslâm ülkesinin bazı bölgelerinden biat almaması yanında Medine'de de kısmî bir muhalefetle karşılaşmış bulunan Hz. Ali'nin hilâfeti geçersiz olmaktadır. Sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli görenlerin ise hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasî istikrarın sağlanmasını, hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşruiyetini vurgulamayı düşünmüş oldukları söylenebilir. Nitekim bu temayül Bâkıllânî, Cüveynî ve hatta Mâverdî'de açıkça görülür. Sınırlı sayıda ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli sayan bu görüş, daha farklı bir yorumla Emevîler ve bilhassa Abbâsîler döneminde merkezde bulunan vezir, kadı, ordu kumandanı gibi belli sayıdaki görevlinin yapmış olduğu seçimi geçerli ve böyle bir yolla iş başına gelen halifeyi meşrû sayma düşüncesinden de kaynaklanmış olabilir. Halifenin bütün ümmetin katılımıyla seçilebilme şansı o dönemler için uygulamada hiçbir zaman mevcut olmadığı gibi kendine has şartlar içinde oluşan ilk dönem uygulamasının ehlü'l-hal ve'l-akdin sınırlı sayıda kişiden oluşturulmasına meşruiyet gerekçesi olması da mâkul değildir.

Hz. Ebû Bekir'in Sakıfetü Benî Sâide'de mi yoksa ertesi gün mescidde mi halife seçildiği tartışmalıdır. Ebû Bekir'in ilk gün aday gösterildiği ve seçimin ikinci gün mescidde yapıldığı görüşü kabul edilirse bu seçime ehlü'l-hal ve'l-akd olarak sınırlı sayıda kimsenin değil büyük bir cemaatin katıldığı anlaşılır. Öte yandan bu biata Medine'de mevcut olan ve isteyen herkes iştirak etmiştir. Dolayısıyla bu örnek, seçici heyetin ictihad ehli

olmak gibi zor tahakkuk edecek niteliklerle daraltılmasını haklı göstermemektedir. Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide toplantısında halife seçildiği kabul edilse bile bu durum seçim için müctehid olma şartını gerekli kılmamaktadır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet başkanının seçimle belirlenmesinin ikinci örneğini oluşturan Hz. Ali'nin halifeliğinde de sınırlı sayıda kişinin değil büyük bir cemaatin iştiraki söz konusudur ve bunların hepsinde de ictihad şartının gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca ilk dört halifenin iş başına gelme usullerinin sonraki dönemlerde siyasî iktidarın oluşumunu belirlemede ölçü alınması, o dönemle ilgili görüş ve uygulamaları sosyal yapı ve telakkilerin çok farklılaştığı ileriki dönemlere taşırmak da doğru olmaz. Çünkü toplumlarda siyasî iktidarın oluşumu ve yönetim biçimiyle mevcut gelenek ve kültür birikimleri arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi şeflik, krallık ve saltanattan başka yönetim biçimi tanımayan o günkü toplum için katılımcı ve çoğulcu yönetime doğru ileri bir adım olmuşsa da mevcut toplumun sosyal yapı, telakki ve kültüründen fazla bağımsız değildir. Bu sebeple ehlü'l-hal ve'l-akdin

oluşumu ve fonksiyonu ile, hatta hilâfet ve imâmetle ilgili olarak klasik literatürde yer alan bilgileri İslâm dininin genel ilkelerinden ziyade içinde bulunulan sosyal ve siyasî şartlarla irtibatlandırmak daha doğru görünmektedir. Öte yandan mutlakiyet ve saltanatta veraset usulünün hâkim olduğu Emevî ve Abbâsî dönemlerinde İslâm âlimlerinin halifeyi ehlü'l-hal ve'l-akdin seçmesi usulünü de ısrarla gündemde tutmaları, hâkimiyetin kaynağının İslâm ümmeti olduğunu vurgulama ve siyasî iktidarın gücünü sınırlama yönünde önemli bir adım olarak görülebilir (bk. ANAYASA; İMÂMET).

Hz. Peygamber'in, "Ümmetim dalâlette birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) meâlindeki hadisine göre ehlü'l-hal ve'l-akdin sınırlı sayıda seçici yerine çok sayıda kişiden oluşması İslâm dininin genel anlayışına daha uygun düşmektedir. Ancak ehlü'l-hal ve'l-akdi oluşturan kimselerde bazı niteliklerin aranması İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarıyla da uygunluk arzeder.

Ehlü'l-hal ve'l-akdin, halifeyi seçme yetkisinin yanı sıra gerektiğinde azletme yetkisi de genelde kabul edilmiştir. Hukuka aykırı davranışlarda

bulunduğunda halifenin azledilmesi hukuk devletinin gerçekleşmesi yolunda önemli bir merhaledir (bk. AZİL). Ancak bu konuda işleyen bir usulün bulunmaması teorik imkânın uygulamaya yansımasını önlemiştir. Gerçi ilk dönemlerde yönetime karşı çıkan gruplar kendilerine meşruiyet zemini bulmak için halifeyi azlettiklerini ileri sürmüşlerse de ehlü'l-hal ve'l-akdin azli yoluyla değiştirilmiş herhangi bir halifeye rastlanmamıştır.

Ehlü'l-hal ve'l-akdi oluşturacak kimselerin erkek olması şart değildir. Bununla birlikte uygulama bu grubun erkeklerden teşekkül etmesi şeklinde olmuştur. Bu durum mevcut sosyal yapının kendisini kabul ettirmesinin sonucudur. Hz. Peygamber'in gerektiğinde kadınlardan biat aldığı ve onlarla da istişare ettiği bilinmektedir. Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr kadınlardan da biat almıştır. Ancak bu uygulamanın izlerine daha sonraki dönemlerde rastlanmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿakd", "ḥll" md.leri; İbn Mâce, "Fiten", 8; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 459-460; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, s. 6 vd.; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 164-181; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, Beyrut 1980, s. 279; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 167; Ebû Ya'lâ, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Beyrut 1983, s. 23; Cüveynî, Gıyâsî (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401, s. 59-75; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 181; İbnü'l-Belhî, Farsnâme (nşr. G. Le Strange – R. A. Nicholson), Cambridge 1339 / 1921, s. 75, 85; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-ġayb, Tahran, ts., X, 44; Âmidî, el-İhkâm, I, 179; Nevevî, Muġni'l-muhtâc, Beyrut 1933, IV, 129-131; a.mlf., Minhâcü't-tâlibîn (Hâşiyetân: Şerh ʿalâ Minhâci't-tâlibîn içinde), [baskı yeri ve yılı yok] (Dârü'l-Fikr), IV, 173; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 198; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 467-468; Kalkaşendî, Meʾâsirü'l-inâfe, I, 42; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetüllāhi'l-bâliġā (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), II, 738; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), IV, 263; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, V, 97; Reşîd Rızâ, el-Hilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuzmâ, Kahire 1922, s. 11-17; a.mlf., Tefsîrü'l-menâr, V, 181, 197; Ali Hüsni el-Harpûtî, el-İslâm ve'l-hilâfe, Beyrut 1969,

s. 56; G. Widengren, Der Feudalismus im alten Iran, Cologne - Opladen 1969, s. 31, 113, 126, 140; Zâfir el-Kāsımî, Nizâmü'l-hükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîh, Beyrut 1972, s. 232; Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî, eş-Şûrâ ve eseruhâ fi'd-dîmokrâtıyye, Beyrut 1975, s. 234-248, 265-321; M. Ziyâeddin er-Reyyis, en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1976, s. 255; Ahmed Abdüsselâm, Dirâsât fî mustalahi's-siyâse inde'l-ʿArab, Tunus 1978, s. 131; Ehsan Yarshater, "Iranian National History", CHIr., III, 394; A. Perikhanian, "Iranian Society ana Law", a.e., III, 632-634, 644-646; Abdülkerîm Fethî, ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1404 / 1984, s. 189-195; Mahmûd el-Hâlidî, Meʿâlimü'l-hilâfe fi'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî, Beyrut 1404 / 1984, s. 99 vd.; Ahmed Sıddîk Abdurrahman, el-Beyʿa fi'n-nizâmi's-siyâsiyyi'l-İslâmî, Kahire 1408 / 1988, s. 74, 96 vd.; M. Fârûk en-Nebhân, Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm, Beyrut 1408 / 1988, s. 429; M. Yûsuf Mûsâ, Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm, Kahire 1988, s. 72-90; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıkhü'l-hilâfe ve tetavvüruhâ, Kahire 1989, s. 119-121, 135-148; P. O. Skjaervo, "Case in Inscriptional Middle Persian, Inscriptional Parthian and the Pahlavi Psalter", SIr., 12 / 1 (1983), s. 60-61; Mv.F, VII, 115-117; M. L. Chaumont, "Azād", EIr., III, 169-170; Ahmad Tafazzolı, "Bozorgan", EIr., IV, 427.

Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî

EHRİMEN

أهرمن

Zerdüşt'e nisbet edilen Gâthâ'l-arda, iyilik gücü Ahura Mazda'nın (Hürmüz) karşıtı olan kötü gücü ifade etmek üzere kullanılan Angra Mainyu ile eş anlamlı olarak eski İran kutsal metni Avesta'da geçen tabir.

(bk. HÜRMÜZ; ZERDÜŞTÎLİK)

EHVAZ

(bk. AHVAZ)

EİMME-i ERBAA

الأئمة الأربعة

Dört Sünnî mezhebin kurucularını ifade eden bir tabir.

“Dört imam” anlamına gelen bu terkip dört büyük fıkıh mezhebinin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel için kullanılmıştır. Tabirin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Ancak mezheplerin kuruluş dönemlerini tamamlayıp belli bir yaygınlık kazandıktan ve dört Sünnî mezhebin dışında kalan Sünnî mezheplerin mensupları azaldıktan sonra (yaklaşık V / XI. yüzyıl) kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Eimme-i erbaa terkibinin yerleşmesinden sonra yazılan fıkıh ve usûl-i fıkıh kitaplarında adı geçen dört imamın ittifakı ve ihtilâfından söz edilirken bu tabir kullanılmıştır. Bazı müelliflerin eimme-i erbaa yerine sadece “erbaa” kelimesine yer verdiği de görülür. Dört imamdan biri diğerlerine muhalefet ederse muhalefet edenin adı açıkça verildikten sonra geri kalan üç imam için “eimme-i selâse” terkibi kullanılır. Hanefî fıkıh kitaplarında ise “eimmetünâ es-selâse” (üç imamımız) tabiriyle Ebû Hanîfe ve talebeleri Ebû Yûsuf ile Muhammed b. Hasan kastedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “emm” md.; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 419; İbn Cüzey, el-Kavânînü’l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 8; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 66; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 248; Bilmen, Kamus2, I, 323; Mv.F, I, 75; Zühaylî, Usûlü’l-fıkh, Dımaşk 1406/1986, II, 1139.

Salim Öğüt

EİMME-i SİTTE

(bk. KÜTÜB-i SİTTE)

EJDERHAN HANLIĞI

(bk. ASTARHAN HANLIĞI)

EKANÎM-i SELÂSE

(bk. TESLÎS)

EKBER

الأكبر

Kıyasta sonucun yüklemini oluşturan büyük terimi ifade etmek üzere klasik mantıkta kullanılan bir terim.

(bk. KIYAS)

EKBER ŞAH

أكبر شاه

Pâdişâh-ı Gazî Ebü'l-Feth Celâlüddîn Muhammed Ekber Şâh (ö. 1014/1605)

Bâbürlü hükümdarı (1556-1605).

4 Receb 949'da (14 Ekim 1542) Sind'deki Ömerkût Kalesi'nde doğdu. Babası Hümâyun, annesi İran asıllı Hamîde Bânû'dur. Çocukluğu, Hümâyun'un Sûrî hânedanının kurucusu Şîrşah karşısında mağlûp olup İran'a sığındığı döneme rastladığı için babasından uzakta geçti. Ekber'in yetişmesinde, Hümâyun'un değerli kumandanlarından atalığı Bayram Han'ın rolü büyüktür. Kazvinli bir seyyid ailesinden gelen Mîr Abdüllatif'ten ders almasına ve çok zeki olmasına rağmen okuma yazmaya hiç ilgi duymadı; daha çok güzel sanatlara, savaşçılığa ve liderliğe meraklıydı. Ancak âlim, edip ve mutasavvıfların katıldığı sohbet meclislerinde akıllı ve güçlü bir şahsiyet olarak temayüz etti. Hümâyun 1555'te, kaybettiği toprakları yeniden almaya çalışırken Şehzade Ekber de emrindeki kuvvetlerle babasına yardım ediyordu. Aynı yıl Hümâyun, ele geçirdiği Sirhind Kalesi'ni geri almak için hücuma geçen İskender Sûrî'ye karşı oğlunu göndermiş ve onun emrinde ordu büyük bir zafer kazanmıştı. Afgan nüfuzunun Pencap ve Agra'da kırılmasından sonra Hümâyun, Bayram Han'ın atabegliğinde Ekber'i Pencap valiliğine tayin etti. Ekber burada büyük bir maharetle gönlünü kazandığı halkı yeniden Bâbürlüler'e bağlamıştır.

Babası öldüğünde Ekber henüz on dört yaşındaydı. O sırada Delhi'de bulunan Osmanlı denizcisi Seydi Ali Reis'in tavsiyesiyle Hümâyun'un ölümü bir süre gizlendi ve savaşta olan Ekber yirmi gün sonra Delhi'ye gelerek 3 Rebîülâhir 963 (15 Şubat 1556) tarihinde Celâleddin Ekber Şah adıyla tahta çıktı. Hâkimiyet alanı Kâbil, Pencap, Delhi ile Agra'dan ibaretti ve bir yandan İskender Sûrî, bir yandan da bazı Afgan reisleriyle Hindû kumandanı Hemû onun için büyük bir tehlike oluşturuyordu. Nitekim Ekber

Şah'ın hükümdarlığının ilk yılında Hemû Delhi'yi zaptetti; ancak 2 Muharrem 964'te (5 Kasım 1556) cereyan eden Panipat Savaşı'nda Bayram Han tarafından bozguna uğratıldığı için şehri geri vermek zorunda kaldı. Ertesi yıl Bâre Seyyidleri de Bâbürlüler'in hizmetine girdi. Ekber Şah 1560 Ekiminde Bayram Han'ı görevlerinden azlederek hacca gönderdi ve Bayram Han Patan'dan (Gucerât) geçerken Afganlar tarafından öldürüldü. Câypûr Racası Bhar Mel 1562'de Ekber Şah'a itaat arzederek kızını ona verdi. Böylece Racpût tesiri Bâbürlü sarayında nüfuz kazandı. Bu evlilik, Racpûtlar başta olmak üzere gayri müslimlerin Bâbürlü Devleti'nde görev almalarına ve sarayda Orta Asya menşelilerden çok Hindûlar'ın istihdam edilmesine yol açtı. Ekber Şah ancak 1564'ten itibaren haremin politik baskılarından kurtulmayı ve otoriteyi kendi elinde toplamayı başarabildi.

Hükümdarlığının ilk yıllarından itibaren yayılma siyaseti takip eden Ekber Şah ülke topraklarını doğu ve güneydoğu istikametinde genişletti. Mâlvâ, Gondvana'da Garha - Katanga Gond Racalığı, Çitor, Kâlincar, Gucerât, Bihâr, Bengal, Keşmir, Sind, Orissa'nın bir kısmı, Belûcistan, Mekrân ve Kandehar'ı hâkimiyeti altına aldı. Tuğluklular'ın tarihe karışmasının ardından Dekken'de güçlenen Berâr ve Handeş Fârûkıleri de Ekber Şah ile dostluk kurarak bir müddet daha saltanat sürebildiler. 1595-1601 yılları arasında Ahmednagar dahil olmak üzere komşu devletlere de boyun eğdiren Ekber, böylece Hindistan'ı tek bir merkezî idare altında toplamayı başaran ilk hükümdar olma vasfını elde etti.

Ekber Şah, sadece büyük bir fâtih değil aynı zamanda idarî yeniliklerin uygulayıcısı bir yönetici idi. Saltanatı sırasında sarayını Batılı gezgin ve din adamlarına açmış, böylece Hint dünyasının dışındaki kültür ve medeniyetlerden haberdar olabilmiştir. Vergi konulması ve tahsili, idarî teşkilât sistemi ve ordu gibi üç temel konuda önemli yenilikler yaptı; ilk olarak da idarî olanları uygulama alanına koydu. Bâbürlüler'den önceki devletlerin kısa ömürlü oluşunu idaredeki otorite boşluğuna bağlayarak bu sahada iki önemli değişiklik yaptı. Bunlardan biri, askerî erkânın terfi ve tayin işlerini kendi sorumluluğuna alması, diğeri ise asker ve sivil arasındaki eski geleneklere dayanan ayırımı ortadan kaldırarak sivillere de mansabdâr rütbesi vermesidir ki böylece asker ve siviller, maiyetlerindeki süvari sayısıyla orantılı rütbe ve yetkilere sahip olmuşlardır. Bâbürlü Devleti'ni en geniş sınırlarına ulaştırmış olan Ekber Şah bu toprakları

“sûbe” denilen eyaletlere ayırdı. Sûbedârın yanında yıllık hâsılatı kontrol eden ve bununla ilgili hesapları hazırlayarak doğrudan kendisine bilgi veren sivil bir yönetici görevlendirdi; bu makamın suistimalini önlemek için de gizli bir haber alma teşkilâtı kurdu. 1583’te devlet hizmetlerinin yürütülmesi için adlî cezalarla evlenme ve doğumların tescili, din işleri, arazi (câgîr) tevcihatı ve atiyyeler, hükümdara ait topraklardaki görevlilerin tayin ve azilleri, ziraatın geliştirilmesi, ordu teşkilâtı ve tahsisatları, ordugâh ve konak yerlerinin idaresi, fiyatların tanzimi, değerli maden ve taşların alım satımı, veraset meseleleri ve hukuk işlerine bakmak üzere çeşitli daireler tesis etti. Bu arada kendinden önceki sultanların başaramadığı bir işe el atarak damga usulünü sağlam esaslara bağladı. Bu sayede askerlerin bakmakla yükümlü oldukları at sayısını gerçek rakamlarla tesbit ettirerek fazla tahsisat almalarını önledi ve bu yolla hazineye önemli bir gelir temin etti.

Kültür ve sanat açısından da Bâbürlüler’e en parlak dönemlerini yaşatan Ekber Şah her daldaki âlimleri himaye etmiş ve başta Fethullah eş-Şîrâzî olmak üzere Hâkim Ali Geylânî, Molla Ahmed, Hâce Nizâmeddin, Şeyh Feyzî, Abdürrahim ve Ebü’l-Fazl el-Allâmî gibi

şahsiyetleri sarayına alarak tarih, edebiyat ve diğer alanlarda büyük eserler vermelerine imkân hazırlamıştır. Mîr Seyyid Ali ve Hâce Abdüssamed de Ekber devri minyatür ekolünün önde gelen simalarıdır. Bu dönemde Dâstân-ı Emîr Hamza, Ekbernâme, Âyîn-i Ekberî, Bâbürnâme, Rezmnâme, Mahabharata, Ramayana, Timurnâme, ʿİyâr-i Dâniş, Envâr-ı Süheylî, Dîvân-ı Hâfız, Bahâristân ve Tûtînâme gibi çok sayıda eser (bk. Abdülhay el-Hasenî, V, 79-81) telif veya tercüme suretiyle Bâbürlü kültür hayatına kazandırılmıştır. Mimari ve güzel sanatlar da Ekber Şah’ın himayesinde altın çağını yaşamış, Agra, Allahâbâd, Ecmîr, Lahor, Delhi ve özellikle kendisi tarafından kurulup on iki yıl süreyle başşehir olarak kullanılan Fetihpûr Sikri gibi şehirler çok güzel eserlerle süslenmiştir.

Ekber Şah, muhtemelen Hindûlar’la müslümanlar arasındaki çatışmalara son vermek niyetiyle İslâmiyet, Hıristiyanlık, Zerdüştîlik, Hinduizm, Budizm gibi çeşitli din ve inanç sistemlerinin meziyet olarak kabul ettiği prensiplerini birleştirerek Dîn-i İlâhî adıyla yeni bir din kurmuştur. Bu din şehvet düşkünlüğü, iftira ve gurur gibi günahları şiddetle yasaklıyor, öte

yandan insanlar arasında eşitlik, âlicenaplık, ihtiyat, takvâ gibi faziletleri esas alıyordu. İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Hinduizm'in ağırlık taşıdığı Dîn-i İlâhî, Ekber Şah'ın şahsında merkezîleşen bir kült olarak gelişmiş ve dine katılacak kişiler dahi hükümdarın kendisi tarafından seçilmiştir. Dîn-i İlâhî'nin, sayıları hiçbir zaman yirmiyi aşmayan taraftarının "Allahüekber" sözünü "Ekber tanrıdır" anlamına gelecek şekilde kullanmaları İslâm âlimleri ve müslümanlar tarafından nefretle tenkit edildi. Ekber Şah'a tesir eden kişilerin başında Şeyh Mübârek b. Hıdır en-Nagorî ile iki oğlu Feyzî ve Ebü'l-Fazl el-Allâmî gelmektedir; mistik havaya girişinde de Selim Çiştî'nin rolü büyüktür. Hocası Mîr Abdüllatif ise çeşitli din ve mezheplerle ırklar arasında karşılıklı müsamahaya dayanan dostluk ve barış içinde yaşama fikrini, yani "sulh-ı küll"ü benimsetmede etkili olmuştur. Ebü'l-Fazl, sultanın bazı akıl ve mantık dışı veya çocukça denilebilecek hareketlerine Allah'a yakınlık ve ibadet vasfını veriyor, kaside ve methiyelerinde onu dünyaya ilâhî bir vazifenin ifasına gelmiş bir hükümdar olarak övüyordu. Ekber 1575'te Fetihpûr Sikri'de büyük bir divanhâne inşa ettirdi ve ibadethâne adı verilen bu binada saray mensuplarını, müslüman âlim, edip ve mutasavvıflarla Mecûsî, Hindû, Budist ve hıristiyan bilginlerini toplayarak dinî konularda münazara yaptırmaya başladı. Sultan bu münazaraları dinlemekten sonsuz bir haz duyuyordu. Ancak etrafındaki dalkavuklar fikrini bozarak ona, "Senin gibi imâm-ı âdilin müctehidleri taklit etmesi doğru değildir, imâm-ı âdilin mertebesi müctehidlerden üstündür" dediler. Bunun üzerine Ekber, 12 Rebîülevvel 987 (9 Mayıs 1579) günü düzenlenen mevlid merasimi münasebetiyle Fetihpûr Sikri Ulucamii'nde minbere çıkarak Feyzî en-Nagorî tarafından kaleme alınan ve kendisini ilâhî mertebeye yücelten manzum bir hutbe okudu. Müslümanların tepkisine yol açan bu olaydan sonra Şeyh Mübârek en-Nagorî Ekber Şah'ı "sultânü'l-İslâm kehfü'l-enâm emîrü'l-mü'minîn zıllullah ale'l-âlemîn" olarak tanıtan ve onu dinî ve dünyevî meselelerde tartışılmaz otorite olarak kabul eden bir belge (mahzar) düzenledi (Receb 987 / Eylül 1579); ileri gelen âlimler de bu belgeyi imzaladılar. 1582 yılında Ekber Şah, bütün eyalet valilerinin önünde Dîn-i İlâhî'yi kurduğunu resmen ilân etti. Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin öldürülmesi (1602) üzerine Dîn-i İlâhî zayıflamaya başladı ve 1605'te Ekber Şah'ın ölümünden sonra da tamamen ortadan kalktı. Bu yeni dinin kayda değer tarafı, kocası ölen kadınların kocalarının cesediyle birlikte diri diri yakılması ve çocukların evlendirilmesi gibi bazı Hindû geleneklerini yasaklamış olmasıdır.

Ekber Şah 3 Ekim 1605'te şiddetli bir dizanteriye yakalandı, ardından da dili tutuldu. Komaya girmeden önce işaretlerle, Ebü'l-Fazl'ın öldürülmesindeki rolünden dolayı soğuk davrandığı oğlu Selim'i (Cihangir) veliaht tayin etti. 16 Ekim günü, zayıf bir rivayete göre tekrar Allah'a iman edip kelime-i şehâdet getirdikten sonra öldü ve İslâmî esaslara göre defnedildi. Ölümünden sonra oğlu Cihangir tarafından dokuz yılda yaptırılan türbesi, Agra'da Behiştâbâd (bugünkü Sikenderâ) adı verilen bahçenin ortasında yer almakta ve aşağıdan yukarıya doğru gittikçe daralan beş katlı görünümüyle türbeden çok muhteşem bir kasrı andırmaktadır. Türbenin yeri sağlığında Ekber Şah tarafından seçilmiş, plan taslağı da muhtemelen yine kendisi tarafından çizilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme (trc. H. Beveridge), Calcutta 1907-39; a.mlf., A-īn-i Akbarıa (trc. H. Blochmann – H. S. Jarret), Calcutta 1873-94; Gülbeden Begüm, Hümâyûnnâme (trc. Abdurrab Yelgar – Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 167, 178-179, 185-186, 193, 197, 213-214; Abdülkadir el-Bedâûnî, Müntehabü't-tevârîḫ (nşr. G. S. A. Ranking v.dğr.), Kalküta 1884-1925, I-III; Nizâmeddin Ahmed, Tabâkat-ı Ekberî, Kalküta 1927-35, II, 134, 220, 241, 252, 255; A. Monserrate, Commentary on his Journey to the Court of Akbar (trc. J. S. Hoyland), London 1922; E. W. Smith, Akbar's Tomb: Sikandara near Agra, Allahâbâd 1909; V. A. Smith, Akbar: The Great Mogul, Oxford 1917, s. 29; Riazul Islam, Indo-Persian Relations, Lahor 1970, s. 48-55; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, V, 75-81; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 63-163; M. L. R. Choudhury, Dın-i Ilahı or Religion of Akbar, Calcutta 1951; E. Wellesz, Akbar's Religious Thought as Reflected in Mughal Painting, London 1952; R. Krishnamurti, Akbar: The Religious Aspect, Baroda 1961; P. Spear, India, New York 1961, s. 127-137; A. L. Srivastava, Akbar: The Great, Delhi 1962, s. 24-26, 31-56; G. Hambly, Cities of Mughal India, Delhi, Agra and Fatehpur Sikri, New York 1968, s. 42-74; J. Allan v.dğr., The Cambridge Shorter History of

India, New Delhi 1969, s. 338-379; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971, s. 75-128; G. B. Malleson, Emperor Akbar, New Delhi 1978; S. M. Burke, Akbar: The Greatest Mogul, New Delhi 1989; K. A. Nizami, Akbar and Religion, Delhi 1989; Fauzia Zareen Abbas, Abdul Qadir Badauni, Delhi 1987, s. 86-123; J. Politella, “Akbar: Warrior, Devotee and Mystic”, MW, LVI/1 (1966), s. 23-42; G. Minault Graham, “Akbar and Awrangzib-Syncretism and Separatism in Mughal India A. Re-Exmanination”, a.e., LIX / 2 (1969), s. 106-126; R. Shyam, “Honours, Ranks and Titles under the Great Mughals (Akbar)”, IC, XLVII / 4 (1973), s. 335-353; Shireen Moosvi, “The Evolution of the Mansab System under Akbar Until 1596-7”, JRAS, sy. 2 (1981), s. 173-185; Zubeda Javed, “Akbar, The Founder of Mughal Painting”, Journal of Research Society of Pakistan, XX, Punjab 1983, s. 1-17; “Royal Atelier under Akbar”, a.e., XX (1983), s. 31-49; TA, XIV, 454-456; (T. H.), “Ekber”, İA, IV, 210-217; C. C. Davies, “Akbar”, EI^2 (İng.), I, 316-317; Seyyid Emced Eltâf, “Ekber”, UDMİ, III, 40-52; ABr., VII, 284; VIII, 56-57.

Enver Konukçu

EKBERİYYE

الأكبريّة

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbet edilen tasavvufî ve fikrî bir hareket.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî birçok şeyhle görüşmüş, onların telkin ve tavsiyelerinden faydalanmış, hatta kendilerinden hırka giymiş, bunları üstatları ve şeyhleri olarak saygıyla anmış olmakla beraber bir şeyhe intisap edip sülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf değildir. Bu husus, doğuştan sahip bulunduğu mânevî istidadın ve kendi ifadesiyle "hâtemü'l-velâye" (velîliğin mührü) oluşunun ona verdiği bir istiğnâ hali olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî yirmi yaşında tasavvuf yoluna girdiğini ve bütün makamların kendisine çok kısa bir sürede açıldığını belirtir (el-Fütûhât, II, 425). Hz. Peygamber'in ve ayrıca birçok velînin ruhaniyetinden feyiz aldığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ilim ve mârifet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışını savunduğu ve tasavvufa yeni yorumlar getirdiği gibi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Kitâbü'l-Künh fîmâ lâbüdde li'l-mürîd minh, el-Emrü'l-muhkem, el-Halvetü'l-mutlaka, Tertîbü's-sülûk gibi eserlerinde tasavvufî hayatın usulü ve uygulama şekli üzerinde de durmuştur. Sağlığında çevresinde toplanan Sadreddin Konevî ve Abdullah Bedr el-Habeşî gibi talebeleri onun sohbetlerine devam etmişler, eserlerinden faydalanmışlardır.

İbnü'l-Arabî'nin hırka giydirdiği mânevî oğlu Sadreddin Konevî şeyhin vefatından sonra bir anlamda onun irşad postuna oturmuş ve fikirlerini istidadı olan tâliplere şerhetmiştir. Onun irşad tarzı ilim ve irfan yolu olduğundan kitaplarındaki sırlar da takipçileri için çok büyük önem taşımıştır. Müridlerine, kendisinin ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki derin ve kapalı yerlerin üzerinde fazla durmamalarını, Kur'an ve Sünnet'e sarılıp "zikr-i dâimî"ye riayet etmelerini tavsiye eden Sadreddin Konevî kitaplarının Afîfüddin et-Tilimsânî'ye verilmesini vasiyet etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bugüne ulaşan eserlerinin birçoğunda görülen sema' kayıtları, bunların birer mânevî emanet gibi elden ele geçerek günümüze geldiğini

göstermektedir. Önemli bir husus da ruhanî irtibat yoluyla kendisinden feyiz alınması, onun da eserlerinde yer alan kapalı hususları şerhetmesidir. Sadreddin Konevî başta olmak üzere bugüne gelinceye kadar pek çok kişi İbnü'l-Arabî ile böyle bir irtibatta olduğunu ifade etmiştir (Lâmiî, s. 633). Nitekim kendisi de birçok defa Hz. Peygamber'in ruhaniyetiyle görüştüğünü ve tarikatı doğrudan doğruya ondan aldığını söylemiştir (Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 101[a]). Bu husus onun yolunun bir bakıma Üveysî bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye "Şeyh-i Ekber" unvanı dolayısıyla Ekberiyye, soy nisbetinden ötürü Hâtemiyye ve Arabiyye, mahlası Muhyiddin'e nisbetle de Muhyiyye adlarıyla anılan bir tarikat nisbet edilmiştir. Ancak böyle bir tarikatın mevcudiyeti ve mahiyeti konusunda gerek tasavvuf ehli gerekse tasavvuf tarihçileri değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî'nin talebeleriyle ilişkilerine ve bu talebelerin ifadelerine bakılarak ortada adı konulmamış bir irşad faaliyetinin mevcut olduğu düşünülebilirse de bu faaliyetin diğer tarikatlardaki gibi müteselsil olarak nereye kadar devam ettiği bilinmemektedir. Sadreddin Konevî'nin vasiyetinde, "Benimle bu yol seddedildi" derken kendisinden sonra gelen bazı meşhur sûfîler arasında "hırka-i Hâtemiyye"yi giydikleri iddiasında bulunanlar olmuştur. Süyûtî, Şa'rânî, İbn Hacer el-Heytemî, Zekeriyyâ el-Ensârî, Kuşâşî, Gümüşhânevî, Emîr Abdülkādir el-Cezâirî ve Murtazâ ez-Zebîdî bunlar arasında zikredilebilir (Chodkiewicz, s. 15). Ayrıca "müşâbâke" tarzı bir yolla ondan kendilerine ulaşan bir silsile olduğunu ileri sürenler de vardır (Osman Yahya, s. 544). Bunun yanında bazı tarikatların kolları (özellikle Şâzeliyye, Senûsiyye, Nakşibendiyye, Ni'metullāhiyye, Yâfiiyye ve bazı Kādiriyye kolları) kendi silsilelerinde İbnü'l-Arabî'nin de adını zikrederler.

Bazılarına göre Ekberiyye adıyla müstakil bir tarikat yoktur. Bu adla meşhur olan tarikat aslında Kādiriyye'nin bir

şubesidir. İbnü'l-Arabî de bu tarikatın ikinci pîridir (Teftâzânî, s. 308). Rivayete göre Abdülkādir-i Geylânî, "Hırkamı vefatımdan sonra Mağrib'den zuhur edecek olan Muhyiddin'e giydirin" diyerek müridlerine vasiyette bulunmuş ve bu hırka Şeyh Cemâleddin Yûnus b. Yahyâ el-Hâşimî vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'ye giydirilmiştir. Çok istemesine rağmen göremediği ve kendisinden "şeyhü'l-meşâyih" diye bahsettiği Ebû Medyen

el-Mağribî’nin de İbnü’l-Arabî üzerinde büyük tesiri vardır. Bu durum, bazılarının onun tarikatının Medyeniyye’nin bir kolu olduğu kanaatine varmasına sebep olmuştur. Ayrıca Ekberiyye’yi Enesiyye’nin ve Mehdeviyye’nin bir şubesi olarak görenler bulunduğu gibi (Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 102b) İbn Meserre’nin takipçisi olarak görenler de vardır (Palacios, s. 128). Ancak bütün bunlar birer yakıştırmadan öteye geçmemektedir.

Diğer bir görüş, Ekberiyye adı verilen tarikatın Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) tarafından kurulduğu şeklindedir. Birçok tarikattan icâzet alan ve aynı zamanda İbnü’l-Arabî’nin fikirlerine bağlı bir sûfî olan Abdülganî en-Nablusî, tarikatının esaslarını anlattığı bir mektubunda bunlardan birincisinin “esmâ yolu”, ikincisinin de “ilim yolu” olduğunu ve bu ikinci esasta üstadının İbnü’l-Arabî olduğunu söyler (Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 95b-98b). Nablusî, tarikatını Kādiriyye’nin bir şubesi olarak görür. Kaynaklarda Ekberiyye-i Ganiyye-i Kādiriyye diye geçen bu tarikat zamanla Ekberiyye şeklinde anılmaya başlanmış ve bu şekilde meşhur olmuştur (Tomar - Kādiriyye, s. 44-47). Bu tarikatın yedi şubesi olduğu da rivayet edilir (Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 97b-101b).

Nakşî şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî de rüyasında İbnü’l-Arabî’yi gördüğünü ve kendisinden tarikat aldığını söyler. Bunun üzerine isim zincirinin sonuna “elEkberî” nisbesini ilâve eden ve bu tarikatın esaslarını anlatan en-Nûrü’l-mazhar fî tarîkati Seyyidi’ş-Şeyhi’l-Ekber (Kahire 1948) adlı bir eser yazan Ervâdî, tarikatlarda esas olan nefsin yedi tabakasını katetme keyfiyetini anlatırken bunun Ekberîlik’te şeyhin müride teveccühüyle gerçekleştiğini söyler (bk. M. Zâhid Kevserî, s. 86). Gümüşhânevî de tarikatların usul ve esaslarına dair kaleme aldığı Câmiʿu’l-usûl adlı eserinde (s. 4 vd.) Ekberiyye tarikatının özelliklerini anlatırken büyük ölçüde üstadının eserinden istifade etmiştir. Ervâdî’nin diğer bir halifesi Şeyh Cevdet İbrâhim de Mısır’da bu tarikatı yaymaya çalışmıştır.

Bazı Osmanlı sûfîleri kendilerinin Ekberî silsilesi içinde yer aldıklarını söylemişlerdir. Meselâ üçüncü devre Melâmîliğinin pîri Muhammed Nûr el-Arabî’nin (Gölpınarlı, s. 241) ve Uşşâkī şeyhi Abdurrahman Sâmî’nin (Hüseyin Vassâf, IV, 86) böyle birer nisbetleri vardır.

Ekberiyye adı altında İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen kurumlaşmış bir tarikatın bulunmadığı kanaatinde olanlara göre onun yolu tarikatlar üstü bir irfan yoludur. Hatta İbnü'l-Arabî "berzahî yol" dediği bazı tarikatları eksik bulur (el-Fütûhât, III, 323). Kalbinde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine bir meyil ve muhabbet duyan herkes onun yolundan sayılır. Onların bu adla anılan bir zâviye veya dergâhları da yoktur. Nitekim İsmâil Hakkı Bursevî İbnü'l-Arabî'nin yolunun bütün tarikatları ihtiva ettiğini, zevki eksik, yolculukta sebatsız olanlar dışında onun yolundan gitmeyen, ilminden istifade etmeyen hiçbir Allah yolcusunun bulunmadığını ve istidat sahiplerinden himmetini esirgemediğini söyler. Hangi tarikata mensup ve hangi neşveye sahip olursa olsun herkesin ondan feyiz alması mümkündür. Öte yandan İbnü'l-Arabî tarikinin gizli bir yol olduğu da söylenir. Atpazarî Osman Fazlı, kendisinin dostlarıyla Şeyh-i Ekber'in Fusûsü'l-hikem'ini müzakere ettiği duyulunca, "Şeyh-i Ekber'in yolunda imiş" diye kınandığını, bir gece gaibden, "Ceddinin sır yolunu tut" hitabıyla uyandığını, bunun üzerine hakikat kapısını kapatıp fıkıh, kelâm, hadis okutmaya başladığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd, merâtibü'l-vücûd, hakîkat-i Muhammediyye, velâyet, tecellî-i zât, tecellî-i sıfât ve tecellî-i ef'âl, müşâhede, dâiretü'l-vücûd, seyr gibi konulardaki fikirlerini kabul eden kişiler onun yolundan sayılır. Bu durumda Ekberiyye'yi entellektüel veya felsefî tasavvuf olarak görenler ve tarikat adı yerine "mektep" adıyla tanımlayanlar da olmuştur ki doğrusu budur (Chodkiewicz, s. 15). Melâmet ve fütüvvet gibi Ekberîlik de bir neşve ve zevk hali, bir irfan yoludur. Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Afîfüddin et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddin el-Ferganî, Fahreddîn-i Irâkī, Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle başlayan bu mektep Osmanlı muhitinde Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısrî, Ömer Gürânî, Bedreddin Simâvî, Selâhaddin Uşşâkī, İsmâil Hakkı Bursevî, Muhammed Nûr el-Arabî gibi kişilerle devam etmiştir.

Günümüzde bazı Batılı müslüman aydınlar (özellikle René Guénon [Abdülvâhid Yahyâ], Fritjchof Schoun [Şeyh Îsâ Nûreddin], Michel Chodkiewicz [Ali]); İslâm dünyasında Muhammed Nakıb el-Attâs, Seyyid Hüseyin Nasr, Abdülhalîm Mahmûd, Âyetullah Humeynî; ülkemizde de Mehmed Ali Ayni, İsmail Fennî Ertuğrul, Sezai Karakoç gibi isimler bu Ekberî neşveden feyiz almış bazı simalardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, el-Evrâdü'l-Ekberiyye, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 426, vr. 266ª-304b; a.mlf., el-Fütûhât, I, 355; II, 214, 425, 479, 501-504; III, 323; a.mlf., en-Nûrü'l-esnâ bi-münâcâtillâh bi-esmâ᾿ihi'l-hüsnâ, Kahire 1398/1978; a.mlf., Risâletü'l-envâr fîmâ yümnahu sâhibü'l-halveti mine'l-esrâr, Kahire 1986, s. 13-15; a.e.: Nurlar Risalesi (trc. M. Kanık), İstanbul 1991; a.mlf., Kitâbü'l-Künh fî mâ lâ-büdde li'l-mürîd minh, Kahire 1387/1967; a.mlf., Sufis of Andalusia (trc. R. W. Austin), London 1971; Sadreddin Konevî, el-Vasıyye, İÜ Ktp., AY, nr. 5582; Teftâzânî, et-Tarîkatü'l-Ekberiyye (Kitâbü Tezkârî içinde), Kahire 1969, s. 308; Abdülkerîm el-Cîlî, Merâtibü'l-vücûd, Kahire, ts., s. 8-9; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 624-637; Abdullah Bedr el-Habeşî, Kitâbü'l-İnbâh ʿalâ tarîkillâh (nşr. Denis Gril, Annales Islamologiques, XV içinde), Kahire 1979; Ahmed b. Süleymân et-Trablûsî, en-Nûrü'l-müzhir fî tarîkati seyyidi'ş-Şeyhi'l-Ekber, Kahire 1948; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-usûl, Kahire, ts., s. 4 vd.; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 95b-102b; a.mlf., Mecmûʿatü'l-ahzâb, İstanbul, ts., II, 2-94; Tomar - Kādiriyye, s. 44-47; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 86; Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 241; Osman Yahya, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi, Beyrut 1964, s. 544; M. Asin Palacios, The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers (trc. E. H. Douglas – H. W. Yoden), Leiden 1978, s. 128; M. Zâhid Kevserî, İrgāmü'l-merîd, İstanbul 1989, s. 86; W. C. Chittick, "Ibn Arabī and His School", Islamic Sprituality (ed. Sayyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 49-79; a.mlf., "The Last Will and Testament of Ibn Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on It's Author", Sophia Perennis, IV/1, Tahran 1978, s. 43-58; M. Chodkiewicz, An Ocean Without Shore, USA 1993, s. 15; M. M. Gurâb, Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-ʿArabî, Şam, ts.; a.mlf., et-Tarîku ilallahi teʿâlâ: şeyh ve'l-mürîd min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber, Şam, ts.; a.mlf., Şerhu Rûhu'l-Kuds fî muhâsebeti'n-nefs min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber, Şam, ts.; Faysal Bedîr Avn, et-Tasavvufü'l-İslâmî, s. 265-316; J. W. Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters", JAOS, CVI/3-4 (1986); CVII/1 (1987), s. 101-119; Mustafa Uzunpostalcı, "Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyyeti", Selçuk

Dergisi, sy. 4, Konya 1989, s. 37-44; Ahmed Ateş, “Muhyiddin Arabî”, İA, VIII, 552.

M. Erol Kılıç

EKBERNÂME

أكبرنامه

Ebü’l-Fazl el-Allâmî’nin (ö. 1011/1602) Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah adına yazdığı Hindistan’ın idarî, siyasî ve dinî hayatına dair meşhur eseri.

(bk. EBÜ’l-FAZL el-ALLÂMÎ)

EKMEKÇİZÂDE AHMED PAŞA KERVANSARAYI

Edirne'de XVII. yüzyıl başlarında yapılan kervansaray.

Kitâbesinden, 1018'de (1609-10) I. Ahmed'in emriyle Başdefterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa tarafından inşa ettirildiği öğrenilmektedir. Semte adını veren Ayşekadın Camii'nin karşısında bulunması ve aynı adı taşıyan bir hanın yerine yapılmış olmasından dolayı Ayşekadın Hanı (Kervansarayı) olarak da anılır. Mimarının Mimarbaşı Sedefkâr Mehmed Ağa olduğu, Edirneli mimar Hacı Şâban'ın da ona yardım ettiği bilinmektedir. Kesme taş, tuğla ve ahşap malzeme ile inşa edilen yapı iki ayrı bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm, kuzeybatı - güneydoğu istikametinde yerleştirilmiş ve üzerleri çift meyilli ahşap bir çatı ile örtülmüş bulunan dikdörtgen planlı iki büyük mekândan, ikinci bölüm ise bunların önünde yer alan büyükçe bir avlu ile onu dıştan çevreleyen dükkân dizilerinden oluşur.

Kuzeydoğu cephesindeki dükkân dizileri arasına yerleştirilen giriş, kare planlı ve üzeri kubbe ile örtülü bir mekân şeklinde düzenlenmiştir. Bugün yıkık olmasına rağmen tuğla kubbeye geçişin pandantiflerle sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu mekâna, her iki yanda bulunan birer küçük beşik tonozlu hücre açılır. Avluya geçiş basık kemerli bir kapı ile sağlanmıştır; kapının üzerinde, dokuz beyitten meydana gelen beş satırlık bir mermer kitâbe mevcuttur. Kapıdan sonra sivri kemerli bir eyvana girilir. Eyvanın iç yan duvarlarında sivri kemerli birer niş ve avluya geçtikten sonra da iki yanında kare planlı birer mekân bulunmaktadır. Bunların avluya bakan cephelerinde sivri kemerli alınlıklara sahip birer kapı ile pencere vardır. Avlunun sağında, nisbeten sağlam durumda bulunan dikdörtgen bir mekânla mahiyetleri tam anlaşılmayan bazı kalıntılar yer almakta ve bunların muhtemelen sosyal amaçlı birimler olduğu düşünülmektedir.

Avlunun güneybatı yönünde yer alan büyük kapalı mahallerin avluya bakan köşelerinde simetrik olarak yerleştirilmiş, içten aynalı tonoz, dıştan çatı ile örtülmüş iki küçük mekân vardır. Bu yapıların avluya bakan cephelerinde

iki pencere, karşılıklı cephelerinde sivri kemerli alınlıklara sahip basık kemerli kapılar, içlerinde de birer ocak nişi bulunmaktadır.

Avludan sonra girişin tam karşısında iki büyük taş pâyenin taşıdığı üç sivri kemerli açıklığı ile kare planlı bir iç avlu yer almaktadır. Bunun üzerinde, köşelerde sivri taş kemerlere oturan ve tuğla tromplarla geçişi sağlanan sekizgen bir kasnak vardır. Duvar yüzeylerinde de sathî tuğla kemerlere basan kasnak dıştan kesme taş, içten dört sıra tuğla, bir sıra kesme taş örgülüdür. Üzeri bugün açık olan sekizgen kasnak herhalde sivri bir kubbe veya bir külâhla örtülü idi. Burada yer alan pâyelerin büyük avluya ve içe bakan cephelerinde birer sivri kemerli niş bulunmaktadır; ortadaki iki pâye arasına sonradan bir yalak yerleştirilmiştir. İç avlunun güneybatısında yer alan duvarın ortaya yakın kısmında eskiden mevcut bir açıklığın örülerek kapatıldığı anlaşılmaktadır; burada tuvaletlerin yer almış olması kuvvetle muhtemeldir. Moloz taş kaplamadan oluşan iç avlunun döşemesi zamanla dolmuş ve 50 cm. kadar yükselmiştir.

İç avlunun iki yanındaki dikdörtgen planlı, üzeri çift meyilli ahşap çatı ile örtülü büyük mekânlara iç avluya açılan basık kemerli birer kapı ile girilmektedir. Her ikisinin de ortasında, ahşap çatı konstrüksiyonunun en önemli taşıyıcı elemanı durumunda olan 80 x 80 cm. ölçülerinde dörder pâye vardır; ayrıca iki yan duvardan 2,60 m., içeride üst örtünün ikinci derecede yükünü taşıyan sekizerden toplam on altı tane ağaç direk bulunmaktadır. Geç dönemlerde bu direk ve pâyelerin aralarına taş yemlikler konulmuş, direklerle duvarın arası da seki şeklinde yükseltilmiştir. Kışın kervancılarla hayvanlarının gecelemesine mahsus olan bu büyük mekânlarda yirmişerden kırk ocak nişi yer alır. Eskiden kurşun kaplı olduğu bilinen ahşap çatı bugün biraz aşağıya alınmış ve kiremitle kaplanmış durumdadır. Her iki kısmın da dışa bakan yan cephelerinde altta iki sıra mazgal, üstte ajurlu mermer şebekelere sahip üç sıra pencere dizisi bulunmaktadır. Özellikle güneydoğu cephesinde yer alan pencereler, çeşitli form ve zengin geometrik desenlerden oluşan şebekeleriyle dikkat çekmektedir.

Avluyu çevreleyen toplam yirmi iki dükkânın girişe göre sağda yer alan dokuz

tanesi kapalı mekânlara paralel, soldakiler ise arkalarındaki kapalı mekâna kadar bir kavis yapacak şekilde yerleştirilmiştir. Bu sebeple dükkânlar arasında bir plan birliği ve cephede simetrik düzen sağlanamamıştır. Son yıllarda restore edilen dükkânlar, cephelerindeki kesme taş ve tuğladan örülmüş yuvarlak kemerlere uygun biçimde beşik tonozlarla örtülmüştür. Yalnız girişin solundaki dördüncü dükkânın üzerinde sekizgen kasnaklı bir kubbe bulunmaktadır. Dükkânların içinde çeşitli büyüklükte nişlerle birer ocak vardır. Güneydoğuda yer alan dokuz dükkânın cepheleri iki sıra tuğla, bir sıra kesme taş, diğerlerininki ise sade kesme taş duvar örgüsüne sahiptir.

Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı, yerleştirme düzeni bakımından Osmanlı kervansaray mimarisi içinde farklı bir tipe sahiptir. Kapalı mekânları ve dekoratif ajurlu pencerelerin yer aldığı cepheleri yönünden Büyükçekmece'deki Kanûnî Sultan Süleyman'ın kervansarayı ile yakın bir benzerlik gösterir. Yine dikdörtgen planlı kapalı mekânları ile Silivri'deki Pîrî Mehmed Paşa Kervansarayı'na benzediği görülmekte, planı itibariyle de daha sonra yapılan Vezirhan'daki kervansaraya öncülük etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Bulgaristan'daki XVII. yüzyılın başına tarihlenen Harmanlı Kervansarayı'na da çok büyük bir benzerlik göstermektedir.

Pek çok tamir görerek çeşitli değişikliklere uğramış ve zamanla kervansaray fonksiyonunu kaybetmiş olan yapı bir süre de süvari kışlası olarak kullanılmıştır; bugün ise PTT'ye garaj hizmeti vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1931 → İstanbul 1988, s. 36; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 89-90; Rıfkı Melûl Meriç, Edirne'nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında, İstanbul 1963, s. 17, 92-93; Zeynep Nayır [Ahunbay], Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 206-209; Gönül Güreşsever [Cantay], Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi (doktora tezi, 1975), İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 118-121; Oktay Aslanapa,

Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 322; Ayşe Gülçin Küçükkaya, Mimarbaşı Sedefkâr Mehmed Ağa'nın Yaşamı ve Türk Osmanlı Mimarisine Katkısı (doktora tezi, 1987), Mimar Sinan Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Rölöve ve Restorasyon Bölümü, s. 165-186; Semavi Eyice, "Karl Teply'nin Die Kaiserliche Grossbotschaft (Wien 1976) Adlı Kitabının Tanıtımı", TTK Belleten, XLI/162 (1977), s. 410.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

EKMEKÇİZÂDE AHMED PAŞA KÖPRÜSÜ

Edirne'de Tunca üzerinde XVII. yüzyıl başlarında yapılan köprü.

Evvelce yerinde ahşap bir köprü bulunduğu söylenen bu taş köprü, başdefterdarlık görevinde bulunan Ekmekçizâde Ahmed Paşa (ö. 1027/1618) tarafından 1016 (1607-1608) yılında yaptırılmıştır. Edirneli şair Kâmî tarafından yazılan ve kitâbe köşkünde yer alan beş beyitlik tarih manzumesi şöyledir: "Ekmekçizâde Ahmed Pâşâ-yı kâmkârı / Hayrâtını görenler etmez mi hayr ile yâd // Bu devlet içre defterdâr oldu on sekiz yıl / Bâ-haşmet-i vezâret bâ-devleti Hudâ - dâd // Doldurdu Tunca nehrin bîşübhe sîm ü zerle / Bu cisr-i bî - adîli li'llâh etti bünyâd // Maksûdu bir duâdır ancak gelip geçenden / Lâyık budur ki sen de rûhunu edesin şâd // Kâmî dedi esâs-ı müstahkemine târîh / Zîbende râh-ı gülşen bu cisr-i Ahmed-âbâd; kad büniye fî sene 1016, rüsime fî sene 1116 (1704)".

Abdurrahman Hibrî Efendi'nin eserinden naklen Rifat Osman Bey ve onu takip eden yazarlar (Peremeci, Aslanapa, Çulpan) köprünün yapımının 1024'te (1615) tamamlandığını bildirirler. Oral Onur ise kaynak göstermeksizin, Kadı Mehmed Şerif tarafından köprünün tamamlanmasıyla ilgili şu tarihin yazıldığını söyler: "Kad benâ Ahmedü ikdü'l-vüzerâ / Fevka nehrin ma'beren mu'teberâ // Rend-i târîh eylemiş kalemi / Ma'ber-i mu'teberun minh haberi, 1024 (1615)" (bu tarihin aslı görülmediğinden Oral Onur'un kitabındaki yazılış imkân ölçüsünde düzeltilerek verilmiştir). Önceleri Edirne köprülerinin sonuncusu olduğundan Yeni Köprü olarak adlandırılırken daha sonra Eski Köprü denilmiştir. Köprünün I. Dünya Savaşı'ndan az önce tabliyesinin genişletilmesinin tasarlandığını ve bunun Mimar Kemâleddin Bey'in şiddetli tepkisiyle karşılandığını Rifat Osman Bey bildirir. Ekmekçizâde Ahmed Paşa Köprüsü'nün, Hassa Başmimarı Sedefkâr Mehmed Ağa'nın eseri olduğu yolundaki iddia da sadece tahminden ibarettir. Köprü taşkınlar yüzünden yer yer harap olmuş, hatta kitâbe köşkü de zarar görmüştür. 1960'lı yıllarda tamir edilerek yıkılan kısımlar kemersiz düz bir beton tabliye ile tamamlanmış, köşk de yeniden

yapılmıştır.

Ekmekçizâde Köprüsü 136,30 m. uzunluğunda ve 6,90 m. genişliğinde olup en büyük kemeri 15 m. açıklığında yarım yuvarlak on gözden oluşmuştur. Eser çok muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Mahmuzlar menba tarafında çokgen, mansab tarafında sivridir. Bunların üstlerinde veya yanlarında yalnız orta gözler yanında olmak üzere sivri kemerli taşma gözleri de vardır.

Köprünün ortasında bir çıkıntı üzerinde gösterişli bir kitâbe köşkü bulunur. Tabliyeye sivri yüksek kemerli bir eyvan halinde açılan köşkün iki yanında daha alçak birer sivri kemerli açıklık yer alır. Mansab tarafındaki duvarı ise taştan pâyelerle ayrılmış mazgallar halindedir. Mermere işlenmiş olan kitâbe de burada bu mazgal biçimindeki açıklıkların üstündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 80-81; Oktay Aslanapa, Edirne’de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 123-125; Oral Onur, Edirne-Kitâbeler, İstanbul 1972, s. 163; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 170-171; a.mlf., “Köprülerde Tarih Köşkleri”, STY, II (1966-68), s. 24-35; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 189-191; Rifat Osman, “Edirne Köprüleri - Eski Köprü”, Millî Mecmua, sy. 95 (1927), s. 1535.

Semavi Eyice

EKMEKÇİZÂDE AHMED PAŞA MEDRESESİ

İstanbul'da XVII. yüzyıl başlarında yapılan medrese.

Vefa semtinde, Cemal Yener Tosyalı (Eski Kovacılar) caddesi üzerindeki Molla Hüsrev Camii karşısındadır. Bânisi olan Ekmekçizâde Ahmed Paşa, 1015 yılı Safer ayından (Haziran 1606) 1022 Şevvali sonlarına kadar (Aralık 1613) başdefterdarlık makamında bulunmuş, 1027'de (1618) vefat edince medresesinin bitişiğindeki türbesine defnedilmiştir. Medreseyi de başdefterdarlığı sırasında yaptırmış olabileceği tahmin edilmektedir. Nitekim Ahmed Paşa'nın Edirne'deki kervansarayı da 1018 (1609-10) tarihlidir.

20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihli bir keşif raporunda medresenin o sıradaki durumu şöyle anlatılmaktadır: "Zemine muttasıl ve birkaçının arka pencereleri olmağla bir dereceye kadar cereyân-ı havâya müsaid ise de, diğerlerinin arkaları kapalı olduğundan cereyân-ı havâdan

ve cümlesi de ziyâ-ı şemsin nüfûzundan mahrûm ve râtıb on yedi odası, gusülhâne, abdesthâne, çamaşırhâne ve suyu nâ-mevcud bir şadırvan ile bir dershanesi, hey'et-i mecmûasıyla harâb bir halde olduğundan, talebe iskânı fennen mahzûrdan sâlim değildir. Havlısı vüs'at-i kâfiyyede olmağla tâdilât ve tâ'mîrât-ı fenniyye icrâsıyla talebe iskân etdirilebilir; yirmi kişi ikamet edebilir" (Kütükoğlu, İTED, VII / 1-2, s. 72). 1914'te rutubetli ve harap durumda olmasına rağmen "kadro dahili" olan Ekmekçizâde Medresesi'nin 1918'deki büyük yangın felâketinden sonra evleri yananlar tarafından işgal edildiği aynı belgedeki bir ek nottan öğrenilmektedir.

Bu tarihten sonra uzun yıllar bakım görmeyen ve birtakım yersiz yurtsuzlara barınak olan medrese, ancak 1963'e doğru Vakıflar İdaresi'nce tahliyesi yoluna gidilerek Mimar Cahide Tamer tarafından 1966-1968 yılları arasında tamir edilmiştir; bir müddet sonra da bitişiğindeki Nuri Bey Konağı'nın yıkılması ile yerine yaptırılan İlim Yayma Cemiyeti talebe

yurdunun müştemilâtı olmuştur. Günümüzde de (1994) bakımlı bir şekilde bu maksatla kullanılmaktadır.

Muntazam bir dikdörtgen plana göre yapılan medresenin girişi Kovacılar caddesindendir. Baklavalı başlıklı on dokuz mermer sütun avluyu çeviren revak kemerlerini taşır. Revakların üstleri kubbeli olduğu gibi gerideki hücreler de kubbelerle örtülmüştür. Dershanenin karşısındaki sırada helâlarla gusülhâne hücresi bulunur. Güzel ve nisbetli medresenin avlusunun güney tarafında, üstü büyük bir kubbe ile örtülü mesciddershane yer alır. Burası altlı üstlü iki sıra halinde bol pencerelerle aydınlatılmıştır.

Sokakla dershanenin yan duvarı arasına dershane ile hemen hemen aynı büyüklükte olan Ekmekçizâde'nin türbesi yerleştirilmiştir. Yandaki Taştekneler sokağından girişi olan türbe de büyük bir kubbe ile örtülü olup içinde küçüklü büyüklü dokuz sanduka vardır. Türbenin Ahmed Paşa tarafından veya medresenin inşaatından sonra vefatının ardından yapıldığı tahmin edilebilir.

Dershane ve türbenin dışında Taştekneler sokağı kenarında, içinde pek çok mezar taşı bulunan etrafı duvarlarla çevrili oldukça geniş bir hazîre vardır. Pek bakımlı olmayan bu hazîrenin içinde son yıllarda kaçak bir duvar yapılmış, bir kısmı tanzim edilen mezar taşlarından yeri belli olmayanlar ise duvar diplerinde istiflenmiştir. Türbenin girişi üstündeki sundurma da yıkılmıştır.

Hazîre duvarı ile türbenin birleştiği köşede çok güzel bir sebil bulunmaktadır. Ayvansarâyî, Molla Hüsrev Camii'nden bahsederken bunun bitişiğinde Hüsrev Kethüdâ adında bir hayır sahibinin bir dârülkurrâsı ile (1565-1566) sebilinin olduğunu da kaydeder. Dârülkurrâdan bugün bir iz olmamakla beraber Hüsrev Kethüdâ sebili son derece perişan bir halde durmaktadır. İstanbul'un en eski sebillerinden olan bu küçük eser, önündeki sokak seviyesinin çok yükselmesi sonunda şebekelerinin alt kenarına kadar toprağa gömülmüştür. Mukarnaslı başlıklı mermer üç sütun sebilin mermerden sivri kemerlerini taşır. Herhalde üstünde evvelce ahşap ve geniş saçaklı bir çatı örtülü idi. Sütunların arasında ise zarif desenli üç şebeke bulunur. İzzet Kumbaracılar, kaynağını göstermeden sebilin 973 (1565-66) yılında yaptırıldığını bildirir.

Sebil gerçekten XVI. yüzyıla aitse bitişiğinde bulunan XVII. yüzyıl medresesi ve türbesiyle münasebeti ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 201; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 50; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 7, rs. 6; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası, İstanbul 1975, s. 173-175; Erdem Yücel, "Ekmekçizâde Ahmed Paşa Medresesi", Arkitekt, sy. 331, İstanbul 1968, s. 132-134; a.mlf., "Ekmekcizâde Ahmed Paşa Medresesi", İst.A, IX, 4978-4979; Mübahat Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-VIII (1977), s. 50, nr. 98; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII / 1-2 (1978), s. 72, nr. 54.

Semavi Eyice

EKMELEDDİN el-BÂBERTÎ

(bk. BÂBERTÎ)

EKMELEDDİN en-NAHCUVÂNÎ

أكمل الدين النخجواني

Ekmelüddîn Müeyyed b. Ebî Bekr b. İbrâhîm el-Konevî en-Nahcuvânî et-Tabîb (ö. 701/1302’den sonra)

Mevlânâ’nın hekimi ve yakın dostu.

Nisbesinden aslen Nahcıvanlı olduğu anlaşılmakta, ne zaman doğduğu, nerede ve kimlerin yanında öğrenim gördüğü bilinmemektedir. Hayatıyla ilgili bazı bilgiler, Selçuklular hakkındaki birkaç menkıbevî esere ve münşeat mecmuasına dayanmaktadır. Bu eserlerde adı genellikle Ekmeleddin Tabîb şeklinde geçer. Sultan Veled onu kırk bir beyitlik bir kasideyle övmüştür. Bu kasidenin baştan yirmi iki beyti müveşşah (akrostiş)

olup ilk harflerinden “Ekmelüddîn Müeyyed en-Nahcuvânî” adı çıkmaktadır (Dîvân, s. 230-232). Konya Selçuklu sarayında hekimbaşılık, I. Alâeddin Keykubad Dârüşşifâsı’nda da reîsületibbâlık ve müderrislik yapmıştır.

Ahmed Eflâkî’nin Menâkıbü’l-ʿârifîn’inde, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin müridlerinden olan Ekmeleddin Tabîb’in onunla ilgili yedi menkıbesi nakledilmektedir. Ekmeleddin Tabîb’in Mevlânâ’da gördüğü kerâmetleri anlatan ve ona karşı beslediği büyük sevgi ve bağlılığı ifade eden bu menkıbelerden ayrıca kendisi hakkında da bazı bilgiler elde edilmektedir. Meselâ önceleri çok güzel ve pahalı elbiseler giydiği halde bir gün Mevlânâ’nın meclisinde şıklığından dolayı mahcubiyet duygusuna kapılır. Bu sırada Mevlânâ’nın, içinden geçenleri anlayarak kendisini teselli etmesinden memnun olur ve derhal elbiselerini oradaki yoksul müridlere dağıtır; ömrü boyunca da bir daha gösterişli kıyafetle gezmez (Âriflerin Menkıbeleri, s. 385-386). Yine Eflâkî’nin nakillerinden, Ekmeleddin Tabîb’in Mevlânâ’yı yüz bin İbn Sînâ’dan daha değerli gördüğü (a.g.e., s. 452), Mevlânâ’nın da kıyamet günü dünyanın bütün tabiplerinin onun yüzü suyu hürmetine bağışlanacağını söylediği öğrenilmektedir (a.g.e., s. 433).

Bu menkıbelerde Ekmeleddin Tabîb'in rahmetle anılmasından, onun Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ʿârifîn'i yazmaya başladığı 718 (1318) yılından önce veya belki birkaç yıl sonra ölmüş olabileceği söylenmektedir. Kesin olan husus ise 701 Cemâziyelâhirinden (Şubat 1302) sonra vefat ettiğidir; çünkü mevcut tek eserini bu tarihte telif ettiği bilinmektedir. Yine bu menkıbelerde "zamanın Hipokrat'ı, zamanın Eflâtun'u, dünyanın hekîmi, Anadolu hekimlerinin ulusu, benzeri bulunmayan" gibi sıfatlarla tanıtılan, bazan da öğreticilik vasfını belirtmek için "hoca" unvanıyla anılan Ekmeleddin hakkında, "Ekmeleddin Tabîb de bütün beyler ve bilginlerle semayı seyretmektedir", "Ekmeleddin Tabîb zamanın bütün hekim ve büyüklerinin ortasında hikâye eder ki..." gibi ifadeler kullanılması, onun devlet adamları ve âlimler arasındaki seçkin yerini göstermektedir.

Ekmeleddin Tabîb'in gerek devlet adamları katında gerekse âlimler arasında ne kadar sözü geçer bir kişi olduğu, Mevlânâ'nın kendisine yazdığı bazı mektuplardan çok açık şekilde anlaşılmaktadır. Bu mektuplardan birinde Mevlânâ, ondan bir medrese müderrisliğine tayin işinde aracılık etmesini istemekte ve bu işi ancak kendisinin yapabileceğini söyledikten sonra küstahlığının mâzur görülmesini dileyerek, "Çünkü tatlı suyun kıyısı kalabalık olur" demek suretiyle de onun âlicenaplığını ve iyiliklerinin bolluğunu dile getirmektedir (Mektuplar, s. 137-138). Bir başka mektubunda ise ondan, devrin hükümdarlarını avucunun içinde tutan ünlü Selçuklu devlet adamı Muînüddin Süleyman Pervâne'ye selâm ve teşekkürlerini iletmesini istemektedir (a.g.e., s. 183-184). Mevlânâ, Ekmeleddin Tabîb'e yazdığı bu mektuplarda ona daima "sadr-ı kebîr, melikü'l-hükemâ, mefharü'l-etıbbâ, asfâ cevâhiri'l-hayât" gibi övgü dolu sıfatlarla hitap etmiş, çeşitli iltifatlarda bulunmuş ve bu arada her cümlesinde kullandığı saygılı ifadeyle de onun önemli mevki sahibi bir devlet adamı olduğunu vurgulamıştır. Mevlânâ'nın da kullandığı "melikü'l-hükemâ"nın, gerek Selçuklular gerekse Osmanlılar devrinde önemli tabiplere verilen bir unvan olduğu bilinmektedir. Halk arasında Ekmeleddin Tabîb'in, bu unvanın tercümesi olan "Bey Hekim" lakabıyla da anıldığı anlaşılmaktadır. Zira bugün Konya Alâeddin Tepesi'nin batısında yer alan Beyhekim mahallesinde Ekmeleddin Tabîb'e nisbet edilen bir mescid ve türbe bulunmaktadır.

Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Mevlânâ ve onun yakın çevresiyle ilgili eserinde,

Mevlânâ'nın hastalığı sırasında Ekmeleddin Tabîb'in Gazanfer adlı bir hekimle birlikte baş ucundan hiç ayrılmadığını yazar. Bu tabibin, Gazanfer et-Tebrîzî diye tanınan ve Huneyn b. İshak'ın el-Mesâʾil fi't-tıb adlı eserine Hâsılü'l-Mesâʾil adıyla bir ihtisar yazmış olan Fahreddin Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed olduğu bilinmektedir (eseri için bk. Brockelmann, GAL, I, 650; Sezgin, III, 251; Şeşen, Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 210).

Ekmeleddin Tabîb'in öğrencilerinden Ebû Bekir İbnü'z-Zekî el-Mütatabbib el-Konevî'nin 677 yılı Ramazanı sonlarında (Şubat 1279) telif ettiği Ravzatü'l-küttâb ve hadîkatü'l-elbâb adlı münşeatta hocasına gönderdiği üç mektup yer almakta (nr. 4, 29, 30) ve kendisinin de devlet adamlarının dostu ünlü bir hekim olduğu anlaşılan Ebû Bekir el-Konevî'nin Ekmeleddin Tabîb'e "melikü'l-hükemâ ve'l-etıbbâ, melikü'l-hükemâ ve reîsü'l-etıbbâ, hükemâ-i cihân, sultân-ı etıbbâ-i zamân" sıfatlarıyla hitap ettiği görülmektedir.

Bilindiği kadarıyla Ekmeleddin Tabîb'in günümüze ulaşan tek eseri, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ına, "et-Tabîiyyât" kısmının başından kitabın sonuna kadar yazmış olduğu şerhtir. Bu eserin, müellif tarafından 701 Cemâziyelâhirinin sonunda (Şubat 1302) yazılmış nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (I. kısım, nr. 875, 232 varak). Eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 2689) yer alan nüshası ise 19 Receb 702'de (9 Mart 1303) Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd er-Râzî tarafından istinsah edilmiştir (Şeşen, Nevâdirü'l-mahtûtât, III, 20-21). Köprülü nüshasının ferâğ kaydında müellifin adı Müeyyed b. Ebû Bekir b. İbrâhim et-Tabîb en-Nahcuvânî şeklinde geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ Celâleddin, Mektuplar (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1963, s. 26-27, 137-138, 183-184; Sultan Veled, Dîvân (nşr. Feridun Nafiz Uzluk), Konya 1958, s. 230-232; Ebû Bekir İbnü'z-Zekî el-Konevî, Ravzatü'l-küttâb ve hadîkatü'l-elbâb (nşr. Ali Sevim), Ankara 1972, nâşirin girişi, s. 29, 30, 48-49, ayrıca bk. s. 23-28, 111-115, 116-119; Sipehsâlâr,

Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 85-86, 113-114; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, I, 187-188, 339, 382-383, 385-386, 433, 452; A. Süheyl Ünver, Selçuk Tabâbeti: XI-XIV. Asırlar, Ankara 1940, s. 93; Brockelmann, GAL, I, 650; Suppl., I, 367; Faik Soyman – İbrahim Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 96-98; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 151-152; Sezgin, GAS, III, 251; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-mahtûtât, Beyrut 1982, III, 20-21; a.mlf., Fihrisü mahtûtâti't-tıbbi'l-İslâmî, s. 210.

Cevat İzgi

EKONOMİK İŞBİRLİĞİ TEŞKİLÂTI

Türkiye, İran ve Pakistan arasında 1985'te kurulan bölgesel nitelikte teşkilât.

Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı (İng. Economic Cooperation Organisation [ECO]), İran İslâm devriminden sonra işlerliğini kaybeden Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı'nın (RCD) yerini almak üzere 1985'te İran, Türkiye ve Pakistan arasında imzalanan bir protokolle kurulmuş, 1992'de Kazakistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Özbekistan, Tacikistan ve Afganistan'ın katılmasıyla genişletilmiştir.

Şahlık rejiminin sonuna rastlayan 12 Mart 1977 tarihli İzmir Antlaşması'na rağmen 1979'dan itibaren

Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı'nın faaliyetlerinin askıya alınmasıyla Türkiye, İran ve Pakistan arasındaki ilişkilere yeni bir şekil verme ihtiyacı ortaya çıkmış, bunun üzerine üye ülkelerin Dışişleri bakanlıkları müsteşarlarından oluşan yüksek konseyin 27-29 Ocak 1985 tarihinde Tahran'da yapılan toplantısında bu kuruluşun adı Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı'na çevrilerek hedefleri aynı, fakat yapısı itibariyle eskisinden farklı yeni bir teşkilât kurulmuştur. Kapsamlı bir antlaşma sayılabilecek olan İzmir Antlaşması, bir serbest mübâdele birliğinin kurulmasını ve üye ülkeler arasındaki ticaretin bütün engellerden arındırılmasını amaç edinmiş, yapılacak işleri de sıralamıştı. Ancak İran'daki siyasî gelişmeler ilişkileri bütünüyle dondurup yeni bir dönem açtığı için bunlardan hiçbiri uygulama alanına konulamadı ve Kalkınma İçin Bölgesel İşbirliği Teşkilâtı'nın yapısında yeni düzenlemelere gitme ihtiyacı duyuldu. Başlangıçta, teşkilâtın kuruluşunu sağlayan 1985 tarihli protokolün üye ülkelerce onaylanması konusunda anlaşmazlık çıkması ve buna bağlı olarak öngörülen faaliyetlerin pek çoğunun gerçekleştirilememesi üzerine bir duraklama dönemine girilmiş, ancak yüksek konseyin Haziran 1990'da İslâmâbâd'da bakanlıklar düzeyinde

yaptığı toplantıda İzmir Antlaşması'nı yeniden tâdil eden bir protokolü imzalaması ve bunun üye ülkelerce onaylanmasıyla kuruluş gerekli hukukî zemine ve uygun bir yapıya kavuşturulmuştur.

Haziran 1990 protokolüne göre teşkilâtın başlıca organları şunlardır: 1. Genel Sekreterlik. İran'ın başşehri Tahran'da bulunan genel sekreterlik dâimî bir organ olup üye ülkelerden gönderilen memurlardan oluşur. Teşkilât genel sekreterliği, rotasyon esasına göre dört yıllık süre için tayin edilen bir genel sekreter tarafından yönetilir; üye ülkeler arasında haberleşme ve koordinasyonu sağlamak, toplantılarla ilgili gerekli belgeleri hazırlamak ve alınan kararların uygulanmasını takip etmek gibi görevleri bulunmaktadır. 2. Bakanlar Konseyi. Teşkilâtın en yüksek karar organıdır. Dışişleri bakanlarının veya ilgili bakanların katılımıyla yılda en az bir defa toplanır; toplantılara üye ülkeler rotasyon usulüyle ev sahipliği yaparlar. 3. Temsilciler Konseyi. Büyükelçiler düzeyindeki görevlilerden oluşan bu konsey bakanlar konseyinin aldığı kararları uygulama alanına koyar ve karşılaşılan güçlüklerin aşılması için politika oluşturur. Teşkilâtın bütçesini de hazırlayan temsilciler konseyi ihtiyaç duyulduğunda toplanır. 4. Bölgesel Planlama Konseyi. Üye ülkelerin planlama müsteşarlarından veya bu görevi yürüten diğer teknokratlardan oluşan bu organ, teşkilâtın amaçlarının gerçekleşmesi için faaliyet programları geliştirir; teknik komitelerin toplantı raporlarını ve faaliyet programlarını inceleyerek görüş ve önerileriyle birlikte bakanlar konseyine sunar. Bu organların yanı sıra teşkilâtın bünyesinde sekiz ayrı teknik komite oluşturulmuştur. Bunlar Ekonomik ve Ticarî İşbirliği, Ulaştırma ve Haberleşme, Sınaî ve Teknik İşbirliği, Tarımsal İşbirliği, Eğitim, Bilim ve Kültür İşbirliği, Enerji Alanında İşbirliği, Altyapı ve Bayındırlık Alanında İşbirliği ve Uyuşturucu Kullanımının Denetiminde İşbirliği komiteleridir.

Sovyetler Birliği'nin dağılması teşkilâtın genişlemesine sebep olmuştur. Önce bağımsızlığına kavuşan yeni Orta Asya cumhuriyetleriyle ilişki kurulması yoluna gidilmiş, daha sonra bu ilişkilerin arzu edilen düzeye çıkması için söz konusu ülkelerin teşkilât bünyesine kabul edilmelerinin daha uygun olacağı düşünülerek 1991 Mayısında Tahran'da yapılan toplantıda üye alınmalarına karar verilmiş ve bu karar 1-2 Aralık 1992 tarihinde İslâmâbâd'da yapılan toplantıda uygulanmıştır. Böylece Kazakistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Özbekistan, Tacikistan

ve Afganistan'ın kabul edilmesiyle teşkilât 300 milyonluk nüfusa sahip on ülkenin üye olduğu büyük bir kuruluş haline gelmiştir.

Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı, bugünün dünyasında oldukça yaygın görülen iktisadî bütünleşme hareketlerinden biridir. Bu teşkilâtla, üye ülkeler arasında ticaretin arttırılması ve alt yapının piyasaların bütünleşmesini sağlayacak şekilde yeniden kurulup iyileştirilmesi için kara, hava ve deniz taşımacılığı, sigorta sistemi ve bankacılık hizmetleri gibi alanlarda faaliyetlere ağırlık vererek bölgenin etkin bir piyasa yapısına kavuşturulması amaçlanmaktadır. Ancak Orta Asya cumhuriyetlerinin, Sovyetler Birliği'nin yerine kurulan Bağımsız Devletler Topluluğu'ndan kopamamaları pazarın geliştirilmesini engellemektedir. Aslında kalkınma amaçlı birleşmelerde bulunması gereken özellikler Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı üyelerinde de mevcuttur ve birbirlerinden faydalanabilecekleri zengin kaynaklara ve imkânlara sahip olan bu ülkelerin gelişen şartların ortaya koyacağı etkin bir pazara kavuşmaları uzak bir hedef değildir. Pazar ekonomisinin gelişmemiş olması ve serbest döviz kıtlığı, özellikle yeni üyelerle ticaretin trampa ve karşı ticaret teknikleriyle yürütülebileceğini gündeme getirmektedir.

Bölge ülkelerinin şu anda karşı karşıya bulundukları meselelerin büyük bölümü siyasî niteliklidir. Bunlardan biri Rusya, Beyaz Rusya ve Ukrayna arasında kurulan Slav Birliği'nin Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı üyelerini ekonomik açıdan önce siyasî açıdan tehdit etmesidir; çünkü her iki teşkilâtın gelişmesi birbirinin aleyhinedir. Slav Birliği'ne üye ülkelerin başbakanları Temmuz 1993'te Moskova'da yaptıkları toplantıda, eskiden Sovyetler Birliği'ne bağlı olan teşkilât üyesi cumhuriyetlere bu konuda bir seçim yapmak zorunda olduklarını açıkça ifadeden çekinmemişlerdir. Buna rağmen aynı günlerde İstanbul'da yapılan Ekonomik İşbirliği Teşkilâtı zirve toplantısında teşkilâtın bölgesel bir entegrasyon hareketine dönüştürülmesi, alt yapının iyileştirilmesi ve bunun için özel sektör faaliyetlerinin artmasını sağlayacak pazar şartlarının geliştirilmesi, mal, hizmet ve sermaye dolaşımının temini, enerji kaynaklarının daha verimli kullanılması, turizm hareketlerinin geliştirilmesi, İstanbul'da bir ticaret bankası, İran'da bir gemicilik şirketiyle bir hava yolu şirketi ve Pakistan'da da bir sigortacılık şirketi kurulmasına karar verilmiştir (6-7 Temmuz 1993). Ancak bölgedeki siyasî istikrarsızlık ve çalkantılar bu hedeflerin gerçekleştirilme hızını

yavaşlatmaktadır.

Emin Ertürk

EKSEM b. SAYFÎ

أكثم بن صيفي

Ebû Hayde (Ebü'l-Haffâd) Eksem b. Sayfî b. Rebâh (ö. 612 m. [?])

Câhiliye devri şair ve hatiplerinden.

Temîm kabilesinin Üseyyid kolundan olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Meşhur Kûfe kadısı Yahyâ b. Eksem'in (ö. 242/857) atalarındandır. Şiirleri, hitabeti, hikmetli sözleri, isabetli görüşleri ve nasihatlarıyla şöhret bulmuş, dostluk,

fazilet, adalet, doğruluk, nefis terbiyesi gibi konularda fikir beyan etmiştir. Onun gerek cimrilik, yalan, hased, tembellik, dilencilik, âcizlik ve döneklik hakkındaki görüşlerinden, gerekse savaş, zenginlik, fakirlik, gazap, hilim, zulüm, mizah, güzel, çirkin, dostluk ve sevgi konularındaki fikirlerinden hayat felsefesini ve dünya görüşünü tesbit etmek mümkündür. Eksem b. Sayfî ensâb ilmini çok iyi bildiği için kabileler arasındaki soy, asâlet ve fazilet tartışmalarında hakemliğine başvurulurdu. Kabilesi içinde övünme ve yerme amacıyla yapılan şiir müsabakalarını sevmez ve bu tür yarışmalarda hakemlik yapmayı kabul etmezdi. Civardaki ülke ve kabilelerin reisleri onun görüşlerine değer verir, tavsiyelerini alırlardı. Hîre Meliki Nu'mân b. Münzir'in güvenini kazandığı için zaman zaman ona elçilik ve müşavirlik yapmıştır.

Eksem b. Sayfî'nin müslümanlığı hakkında çeşitli rivayetler vardır. İslâmiyet'in ilk yıllarında Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu haber alınca oğlu Hubeyş'i veya iki adamını Mekke'ye gönderdiği, Hz. Peygamber'in nesebini ve tebliğinin esaslarını araştırdığı, kabilesini toplayarak onlara bu davete uymalarını tavsiye ettiği ve bir müddet sonra öldüğü veya 100 kadar adamıyla Mekke'ye giderken yolda öldüğü rivayet edilmektedir. Ebû Hâtim es-Sicistânî bu olayı anlattıktan sonra, "Kim Allah ve Resulü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse onun mükâfatı Allah'a aittir" (en-Nisâ 4/100) meâlindeki âyetin

onun hakkında nâzil olduğunu söylemektedir (Süyûtî, II, 207). Eksem'in İslâmiyet'le ilgili araştırmaları konusundaki rivayetler Eksem b. Ebü'l-Cevn ile Eksem b. Sayfî b. Abdüluzzâ hakkında da nakledilmektedir. İbn Abdülber, İbnü'l-Esîr ve İbn Hacer el-Askalânî bu rivayetleri değerlendirerek Eksem'in müslüman olmadığı sonucuna varmışlarsa da onun sözleri incelendiğinde en azından Yahudilik, Hıristiyanlık ve putperestliğin karıştığı bozuk akîde ve inançlardan uzak olan Hanîfler arasında yer aldığı söylenebilir.

Muammerûn*dan olan Eksem'in doksan küsur yıl yaşadığı ve hicretten önce öldüğü rivayet edildiği gibi 190, hatta 330 veya 340 yıl yaşadığı da ileri sürülmekte, Ömer Ferruh onun 612'de (Târîhu'l-edeb, I, 201-202), Ziriklî ise 630'da (el-Aʿlâm, II, 6) öldüğünü söylemektedir. Eksem b. Sayfî hakkında Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî'nin (ö. 332/944) Ahbâru Eksem adıyla bir eser kaleme aldığı rivayet edilmekte, ayrıca Ali Muhsin Îsâ ile (Bağdad 1409/1989) Muhammed Bedrî'nin (Beyrut 1407/1986) Eksem b. Sayfî adlı çalışmaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-vesâyâ, Kahire 1961, s. 14-24; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 76, 299; a.mlf., ʿUyûnü'l-ahbâr, I, 108, 246, 284, 319, 331; III, 5, 20, 88; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd (nşr. M. S. el-Aryân), Beyrut 1953, I, 70, 154, 157, 162, 233; II, 143, 154, 271, 306, 316; III, 11, 14, 34, 38, 87, 230; IV, 216; VI, 68-69, 196; İbn Miskeveyh, Câvidân - hıred (trc. Muhammed Şüsterî, nşr. B. Thirvatian), Tahran 1976, s. 331-392; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 128-134; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 134-135; a.mlf., el-Kâmil, I, 622-623; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 110-112; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, Beyrut, ts., II, 207; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu'l-ereb, I, 151-153, 306, 308-311; III, 172; Ahmed el-İskenderî – Mustafa İnânî, el-Vasît fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîhih, Kahire 1335/1916, s. 32-33; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 104-106; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, I, 201-202; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1403/1983, s. 29; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah),

II, 6; IV, 29; Ahmed Zekî Safvet, Cevheretü resâʾili'l-ʿArab, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), I, 25-30; M. J. Kister, "Aktham b. Sayfı", EI[2] (Fr.), I, 355-356.

Asri Çubukçu

EL ALMAK

Tarikata girmek, bir şeyhe intisap etmek anlamına gelen tasavvuftaki biat terimi karşılığında Türkçe’de kullanılan tabir.

(bk. BİAT)

EL ÖPME

(bk. ÖPME)

EL SIKIŞMA

(bk. TOKALAŞMA)

ELAZIĞ

Doğu Anadolu bölgesinin Yukarı Fırat bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Uluova'nın kuzey kenarında, Harput Kalesi'nin bulunduğu tepe eteğinde hafif meyilli bir zemin üzerinde denizden 1067 m. yükseklikte kurulmuştur. Bugün nüfus bakımından Doğu Anadolu bölgesinin üçüncü, Türkiye'nin yirminci büyük şehri olup XIX. yüzyılda Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Harput'un yerini almış ve büyük bir gelişme göstermiştir.

Tarih boyunca farklı isimlerle anılan ve çeşitli uygarlıkların merkezi olan Elazığ yöresi ilk defa Hz. Ömer zamanında İslâm orduları tarafından fethedildi. Bir süre sonra tekrar Bizanslılar'ın eline geçtiyse de 1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından başlayan Türk akınları sırasında 1085'te Çubuk Bey tarafından zaptedildi. Bundan sonra Artukoğulları, Selçuklular, Dulkadıroğulları, Akkoyunlular ve Safevîler'in eline geçen yöre, nihayet Yavuz Sultan Selim zamanında Çerkez Hüseyin Bey, Kemah hâkimi Karaçinzâde Ahmed Bey ve İdrîs-i Bitlisî'nin gayretleriyle, Harput'un üç günlük bir kuşatma sonucu zaptından sonra (26 Mart 1516) Osmanlı topraklarına katıldı.

İlk çağlardan itibaren savunmaya elverişli ve hayli yüksek bir yerde kurulmuş bir kale-şehir olarak gelişme gösteren Harput'un XIX. yüzyılda stratejik açıdan önemini kaybetmeye başlaması, ulaşımın da zor olması, bugünkü Elazığ şehrinin bulunduğu mezraanın (Agavat mezraası) yeni yerleşme merkezi haline gelmesine yol açtı. Yerleşmenin buraya doğru hızla kayması üzerine yeni kurulan şehrin imarı için çalışmalara başlandı. Vali İzzet Paşa zamanında mezraanın adı dönemin padişahı Abdülaziz'e nisbetle Ma'mûretülazîz'e çevrildi. Ayrıca yalnız yeni kurulan şehrin değil teşkil edilen sancağın adı da bu şekilde anıldı (10 Ramazan 1283 / 16 Ocak 1867 tarihli arz: BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 38901). Buna paralel olarak 1283-1284 (1866-1868) tarihli Harput (Ma'mûretülazîz) Şer'iyye Sicili'nin ilk on dokuzuncu sayfasına kadar şehrin adı Harput olarak geçmekte iken

bundan sonra Ma‘mûretülazîz olarak kaydedilmiştir (Şer‘iyye Sicilleri, Harput, nr. 381).

Elazığ özellikle XIX. yüzyılın sonlarında önemli karışıklıklara sahne oldu. Eylül - Ekim 1895'te, yörede bulunan Ermeniler Batılı devletlerin, kiliseler, okullar ve komitelerin teşvik ve desteğiyle bağımsız bir devlet kurmak için büyük bir isyan çıkardılar. Bu ayaklanmalar, asker ve aşiretlerin zamanında aldığı tedbirler sayesinde fazla büyümeden önlendi. Bundan sonra I. Dünya Savaşı yıllarına

kadar vilâyet içinde herhangi bir Ermeni olayı meydana gelmedi. Ancak seferberlikten sonra vilâyette müslümanlara karşı saldırılar yeniden başladı. OcakŞubat 1915'te sakat ve yaralı olarak askerden dönen müslümanların birçoğu yollarda uğradıkları Ermeni köylerinde vahşice katledildi. Yine aynı yıl Van yöresindeki Ermeni ayaklanmaları Erzurum'un yanı sıra Ma‘mûretülazîz'e de yayıldı. Böylece şehir, doğu cephesindeki çatışmaların yanında 1915'teki Ermeni tehcirinden ve Mart 1916'daki Dersim ayaklanmasından da etkilendi. Buradaki çok sayıda Ermeni savaş alanından uzak yerlere göç ettirildi. Ayrılıkçı bazı grupların başlattığı Dersim ayaklanmasında ise Nâzımiye, Mazgirt, Pertek ve Çarsancak yağma edildi. Ayaklanma ancak iki ay kadar süren takip ve çatışmalardan sonra bastırılabildi.

Elazığ, Millî Mücadele yıllarında düşman işgaline uğramayan şehirlerden biridir. Bu yıllarda bölgede ortaya çıkan en önemli meselelerden biri Ali Galib olayıdır. Ali Galib, 4 Eylül 1919'da toplanan Sivas Kongresi'ni dağıtmak, Mustafa Kemal'i yakalayarak İstanbul'a teslim etmek maksadıyla Damad Ferid Paşa tarafından Ma‘mûretütazîz valiliğine getirilmişti. Ali Galib adamları ile birlikte harekete geçmek istediyse de üzerine gönderilen kuvvetlerle adamları dağıtıldı, kendisi de İstanbul'a kaçtı.

1867 Vilâyet Nizamnâmesi ile bir sancak halinde teşkilâtlandırılan ve Diyarbekir vilâyetine tâbi olan Ma‘mûretülazîz'e Harput, Arapgir, Ergani Madeni, Malatya, Hısnımansûr (Adıyaman) ve Palu kazaları bağlıydı. 1871'de yönetiminde çıkan bazı aksaklıklar sebebiyle Diyarbekir vilâyetinden ayrıldı ve müstakil bir sancak haline getirildi. 1877'de de

vilâyet oldu. 1892'de Malatya ve Dersim bu vilâyete katıldı. İlk valisi Mehmed Reşid Paşa'dır. Vilâyet 1920 yılına kadar bu idarî durumunu korudu. Bu tarihten sonra yeni bir düzenleme ile Dersim ve Malatya buradan ayrıldı ve her biri ayrı birer vilâyet haline getirildi.

Osmanlı Devleti'nde ilk defa yapılan 1831 nüfus sayımında Harput'un nüfusuna dair bir kayda rastlanmamakla birlikte Elazığ'a taşınmadan önceki nüfusunun 20-30.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. 1293 (1876) ve 1298 (1881) yıllarında Harput kazasının toplam nüfusu 3896'sı müslüman, 1801'i gayri müslim olmak üzere 5697; Elaziz kazasının nüfusu ise 21.191'i müslüman ve 14.485'i gayri müslim olmak üzere 35.676 kişi idi (Maʻmûretülazîz Salnâmesi, sene 1293, 1298). Vilâyetteki gayri müslimlerin çoğunluğunu Ermeniler oluşturuyordu; ayrıca Süryânî, Rum ve Latinler de vardı. Aynı salnâmelere göre Maʻmûretülazîz sancağında 792 köy, 55.351'i müslüman olmak üzere toplam 83.145 kişi bulunmaktaydı.

Vital Cuinet tarafından tesbit edildiğine göre XIX. yüzyılın sonlarına doğru Harput'un nüfusu 20.000 civarında iken mezraanın (Maʻmûretülazîz) nüfusu 5000 idi. Harput ve mezraaya bağlı yerlerle beraber merkez sancağının toplam nüfusu 295.024 olarak gösterilmektedir. Yine Cuinet'in eserinde, XIX. yüzyıl sonlarında Harput ve mezraada 720 erkek öğrencinin okuduğu yirmi sekiz medresenin bulunduğu kayıtlıdır. Ayrıca biri askerî, diğeri sivil olmak üzere iki de rüşdiye vardı. Fakat bu istatistiğin pek sıhhatli olduğu söylenemez. Nitekim 1893 nüfus sayımında merkez sancağın nüfusu 135.761'i müslüman, 55.760'ı gayri müslim olmak üzere 191.521 olarak tesbit edilmişti. Bu sırada Maʻmûretülazîz merkezinde beş mahalle, bir hükümet konağı, bir mülkî idâdî, bir askerî mektep, on erkek, iki kız ibtidâî mektebi, bir matbaa dairesi ve bir medrese bulunmaktaydı (Maʻmûretülazîz Salnâmesi, sene 1305). 1312 (1894-95) tarihli Maʻmûretülazîz Salnâmesi'nde ise vilâyette toplam 338 okuldan, 114'ü gayri müslimlere ait birçok sıbyan mektebinden bahsedilir. Kamûsü'l-aʻlâm'daki kayıtlara göre vilâyette toplam 575.314 kişi mevcut olup bunların 504.946'sı müslüman, 70.368'i gayri müslimdi (VI, 4333). Maʻmûretülazîz'in vilâyet nüfusundaki bu yüksek rakam, özellikle 1885-1914 yılları arasında bütün dünyada olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de görülen nüfus artışının tabii bir sonucu olmalıdır. Yine Kamûsü'l-aʻlâm'da, vilâyet merkezinde bir mülkî idâdî, bir mülkî rüşdiye, bir askerî rüşdiye ile

erkek ve kızlara mahsus birer ibtidâî mektebinin bulunduğu, bütün vilâyette on üç rüşdiye, 315 ibtidâî ve sıbyan mektebi, otuz bir medrese, kırk beş Ortodoks Ermeni, on iki Protestan Ermeni, altı Katolik Ermeni mektebi ile Katolik misyonerlerine mahsus sekiz ve Protestan misyonerlerine mahsus beş mektebin mevcut olduğu kayıtlıdır. Bunların yanında, vilâyet merkezinde bulunan matbaada haftada bir gazete ve her yıl bir vilâyet salnâmesi neşredildiği, vilâyet içinde seksen sekiz kadar caminin yer aldığı belirtilmektedir. I. Dünya Savaşı sırasında şehrin Ermeni nüfusu başka yerlere nakledilince müslümanların çoğu, mezraanın daha da gelişmesi sonucu harap olmaya yüz tutan Harput'u terkederek ovaya indi. Böylece Elazığ merkez nüfusu daha da kalabalıklaştı ve mütecânis bir yapı kazandı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 38901; Şer'iyye Sicilleri, Harput, nr. 381, s. 19 (sene 1283-84); Ma'mûretülazîz Salnâmesi (1293, 1298, 1305, 1308, 1312 seneleri), tür.yer.; Cuinet, II, 316 vd.; Ermeni Komitelerinin A'mâl ve Harekât-ı İhtilâliyyesi (haz. H. Erdoğan Cengiz), Ankara 1983, s. 237-239; Kamûsü'l-a'lâm, VI, 4331 vd.; İshak Sunguroğlu, Harput Yollarında, İstanbul 1958-59, I-II; Mehmet Hocaoğlu, Tarihte Ermeni Mezâlimi ve Ermeniler, İstanbul 1976, s. 242, 580; Veysel Eroğlu, Ermeni Mezâlimi, İstanbul 1978, s. 124; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 101, 104, 127, 140, 237; a.mlf., "Khartpert", EI² (İng.), IV, 1084; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; Erdal Açıkses, Salnâmelere Göre Ma'mûretülazîz Vilâyetinde Maarif (1298-1325/1882-1910) (yüksek lisans tezi, 1985), Erzurum Atatürk Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, Ankara 1988, I, 42, 135, 138; a.mlf., "Cumhuriyet Döneminde Türkiye Mülkî Taksimatının Gelişmesi", Hacettepe Üniversitesi Beşerî Bilimler Dergisi, X/3, Ankara 1980, s. 116-129; Mehmet Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566), Ankara 1989; Besim Darkot, "El'aziz", İA, IV, 221-223; a.mlf., "Harput", a.e., V, 296-299.

Ahmet Halaçoğlu

Bugünkü Elazığ.

Tarihî Harput şehrinin yerini alan Elazığ, aynı adı taşıyan ovanın kuzey kenarında kuzeyden güneye doğru alçalan hafif eğimli bir yüzey üzerinde yayılır. Cumhuriyet devri başlarında, sınırları bir önceki döneme göre bir hayli küçülmüş bir ilin merkezi durumundaydı. Şehrin bu yıllarda karşılaştığı en önemli olay, 13 Şubat 1925 tarihinde Doğu Anadolu'da ortaya çıkan Şeyh Said isyanıdır. Ayaklanmanın başlamasından on gün kadar sonra Şeyh Said'e bağlı güçler Elazığ'a girerek şehri yağmaladılar (24 Şubat 1925). Burası, isyanın sona erdiği 29 Haziran 1925'e kadar onların elinde kaldı.

1927'de yapılan Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında şehir nüfusu henüz 20.000'i

bulmamıştı (19.216). Malatya'dan gelerek Maden ve Ergani üzerinden Diyarbakır'a giden demiryolu üzerindeki Yolçatı İstasyonu'ndan ayrılan 24 kilometrelik bir hattın 8 Ağustos 1934'te Elazığ'a ulaşması sonucunda şehrin hayatında belirli bir canlanma meydana geldi ve bundan bir yıl sonra yapılan sayımda nüfusu 23.278 olarak belirlendi. 1940'lı yıllara yaklaşırken şehrin ve merkez olduğu ilin adında değişiklikler yapıldı. Esasen XIX. yüzyılın ikinci yarısında kullanılan Ma'mûretülazîz adı XX. yüzyılın başlarında terkedilerek bunun yerine kısaca Elaziz denmeye başlanmıştı. Bu ad, 1937 yılının Kasım ayında bakanlar kurulu kararı ile Elazık (azık diyarı) biçimine dönüştürüldü; 10 Aralık 1937 tarihli başka bir kararla da Elazığ adı kabul edildi.

25 Aralık 1935 tarihinde kabul edilen ve 4 Ocak 1936 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 3197 sayılı kanunla Tunceli adlı yeni bir vilâyet kurulunca bu vilâyete merkez olacak Kalan kasabası henüz inşa edilmediğinden yeni ilin merkezliğini de Elazığ şehri üstlendi. Böylece şehir bir süre aynı anda iki valinin oturduğu, Türkiye idarî coğrafyasında bir örneğine şimdiye kadar rastlanmayan bir uygulamaya sahne oldu. 6 Haziran 1936 tarihinde kurulan ve Tunceli, Elazığ, Bingöl illerini içine alan IV. Genel Müfettişlik'in idarî merkezi de geçici bir süre için Elazığ şehri oldu.

Bu durum şehirdeki memur ailelerinin sayısını arttırdı, 1940'ta Elazığ'ın nüfusu 25.465'e yükseldi. 1927-1940 yılları arasındaki nüfus artışında, Harput'ta oturanların XIX. yüzyılın ortalarında başlayan Elazığ'a inme eğiliminin sürmesi de etkili olmuştur. Bu dönemde şehirde endüstrileşme görülmediğinden Harput dışındaki çevre nüfusu henüz şehre akın etmeye başlamamıştı. 1950 yılına kadar sadece yakın çevresinin bir pazar yeri ve ticaret merkezi olan Elazığ 1950'den sonra endüstri alanında da ilerleme gösterdi; şeker, çimento, iplik, şarap, nebatî yağ, kâğıt torba, yem ve gıda sanayiine ait çeşitli tesisler kuruldu ve bunun sonucunda çevre köy ve komşu illerden gelen nüfusun giderek burada toplanmaya başlamasıyla nüfus artışı hızlandı. 1955'te 41.667, 1965'te 78.605 olan nüfus 1970'te ilk defa 100.000'i de geçerek 107.364'ü buldu.

Elazığ şehrinin bu yıllardaki nüfus artışına paralel olarak alanı da bir hayli genişledi. Bu genişleme daha çok çevresindeki bazı köy ve beldelerin şehrin belediye sınırları içine alınmasıyla gerçekleşti. Şehrin güneyinde bulunan yakın köylerden Aksaray (eski Iğıki), Sürsürü, Kesrik gibi yerler belediye sınırları içine alındı. Bu genişlemelerle şehrin 1970'li yılların başındaki alanı 5 km²'ye ulaşmıştı (Sergün, s. 102). Nüfus artışı ve alan genişlemesi 1970'li yıllardan sonra daha da hızlandı. Zira bu dönemde çevreden şehre yönelik akın çoğalmıştı. Bunun sonucunda Elazığ'ın etrafında gecekondu mahalleleri ortaya çıkıp genişlemeye başladı. Bu semtler daha çok şehrin kuzeyinde, kuzeydoğusunda ve doğusunda yaygınlaştı. Kuzeydeki gecekondular Pertek karayolunun şehir çıkışında, Pancarlık ve Alman Bağları adı verilen mevkilerde yer almaktadır. Bu kesimdeki gecekondu yoğunlaşması 1974-1975 yıllarında başladı, 1980'li yıllara yaklaşıldığında yoğunluk daha da arttı. Bunda, 1974'te tamamlanan Keban baraj gölü altında kalan köylerin boşaltılması etkili olmuştur. Şehrin doğusunda bulunan Kösebağ gecekonduları, 1966 Varto depreminden sonra gelenler tarafından 1966-1968 yılları arasında kurulmuştu. 1980'den sonra çevredeki diğer bazı yerlerin katılmasıyla Elazığ'ın alanındaki genişleme sürdü. Bu arada Millî Güvenlik Konseyi'nin 11 Aralık 1980 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 34 numaralı kararına uyan 8. Kolordu Sıkıyönetim Komutanlığı'nın 3 Şubat 1981 tarihli 25 numaralı bildirisiyle şehrin kuzeyinde bulunan Harput ve Safra, kuzeydoğuda bulunan Ulukent (eski Hüseynik), doğuda bulunan Çatalçeşme (eski Mornik) adlı yerleşmeler belediye sınırları içine alındı. Bu genişlemelerden sonra yapılan 1985

sayımında 182.296’ya ulaşan nüfus 1990 sayımında 200.000’i aştı (204.603).

Elazığ’ın yeni bir şehir oluşu plan özellikleriyle de kendini gösterir. Şehrin ana eksenini doğu - batı doğrultusunda uzanan Gazi caddesi oluşturur. Öteki cadde ve sokaklar bu caddeyi ve birbirlerini dik olarak keserler. Şehrin 1950 yılına kadar olan gelişmesi, Gazi caddesinden güneydeki istasyona doğru hafif eğimlerle inen cadde ve sokaklar boyunca olmuştur. Daha sonra şehre eklenen yeni semtlerle, merkezî kısımda görülen düzen çevreye doğru genişlemeler sırasında bozulmuştur.

Şehirde yeni sanayi kollarının faaliyete geçmesi ve gelişmesi, eski geleneksel bazı sanayi kolları ile el sanatlarında gerilemelere yol açmıştır. Cumhuriyet dönemi başlarına kadar Elazığ’ın sanayi ve ticaret hayatında önemli bir yer tutan ipek üretimi ve ipekli dokumacılığı önemini yitirdiği gibi 1950’li yıllara kadar Elazığ’da yaygın olan yemenicilik de tarihe karışmıştır denilebilir. 1930’lu yıllarda şehir çarşısında yetmiş üç adet yemenici dükkânı bulunduğu halde (Karaboran, III/2, s. 147) 1980’li yıllarda şehirde bir tek yemenici kalmıştı. Bununla birlikte bu sanat kolunun adı Yemeniciler Çarşısı isminde hâlâ yaşamaktadır. Bu şekilde eski bir sanat kolunun varlığına işaret eden diğer bir çarşı da Semerciler Çarşısı’dır. Bunun şehrin iş merkezinde bulunması, vaktiyle önemli bir sanat kolu olan semercilik ve saraçlığın Elazığ’da yaygın olduğunu göstermektedir.

Elazığ şehrinde son yıllardaki nüfus artışı karşısında, şehrin 3 km. kadar

doğusunda 424 hektarlık bir alanda kurulacak Doğukent’in inşasına 1985 yılında başlanmıştır. Tamamlandığında 16.500 konutun, ayrıca ticaret yerleri, sağlık, kültür, eğlence merkezleri, spor alanlarının bulunacağı projede kişi başına 14,5 m^2’lik de yeşil alan öngörülmüştür. Şehirde son yıllarda eğitim ve öğretim faaliyetleri de gelişme göstermiştir. Fen ve Edebiyat fakültelerinin kuruluşu ile 1976’da açılan Fırat Üniversitesi’ne bugün beş fakülte, beş yüksek okul, üç enstitü bağlı bulunmaktadır. Elazığ günümüzdeki yerinde yeni bir şehir olduğu için bu kesimde tarihî eser yoktur. Fakat 1981’de şehrin belediye sınırları içine alınmış olan eski merkez Harput’ta, en önemlileri Artuklular’dan kalan Ulucami (551 / 1156), Alacalı Cami (600 / 1203-1204), Akkoyunlu dönemine ait (XV.

yüzyıl) Sara Hatun Camii gibi çok sayıda mimari esere rastlanır.

Elazığ şehrinin merkezi olduğu Elazığ ili Malatya, Tunceli, Erzincan, Bingöl ve Diyarbakır illeriyle çevrilidir. Merkez ilçe dışında Ağın, Alacakaya, Arıcak, Baskil, Karakoçan, Keban, Kovancılar, Maden, Palu ve Sivrice olmak üzere on ilçeye ayrılmıştır. Sınırları içerisinde 546 köy bulunmaktadır. 9183 km² genişliğindeki Elazığ ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 498.225, nüfus yoğunluğu ise 54 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1993 yılı istatistiklerine göre Elazığ'da il ve ilçe merkezlerinde 150, bucak ve köylerde 655 olmak üzere toplam 805 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı seksen dokuzdur.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1936, XVII, 171; Mahmut Sarıbeyoğlu, Aşağı Murat Bölgesinin Beşerî Coğrafyası, İstanbul 1951, s. 83-94; Sırrı Erinç, Doğu Anadolu Coğrafyası, İstanbul 1953, s. 118-119; Ümit Sergün, Uluova, İstanbul 1975, s. 66, 67, 68, 96-104; Utkan Kocatürk, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi (1918-1938), Ankara 1983, s. 430, 567, 588; Mecdi Emiroğlu, "Elazığ İlinin Nüfus Özellikleri", Fırat Üniversitesi Coğrafya Sempozyumu (14-15 Nisan 1986), Elazığ 1990, s. 63-85; Mustafa Temizer, "Toplu Konut Uygulamaları ve Belediyeler", a.e., s. 243; Erdoğan Akkan, "Elazığ ve Keban Barajı Çevrelerinde Coğrafya Araştırmaları", Coğrafya Araştırmaları Dergisi, sy. 5-6, Ankara 1972, s. 175-214; Metin Tuncel, "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirler Hakkında Bir İlk Not", İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21, İstanbul 1974-77, s. 122, 123; Sabri Çakır, "Elazığ'da Gecekondu Yerleşim ve Yayılma Sahası", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, I-II, Elazığ 1987, s. 73-86; Hilmi Karaboran, "Elazığ'da Endüstrileşme Faaliyetleri", a.e., III/2, Elazığ 1989, s. 141-199; Besim Darkot, "El'aziz", İA, IV, 223.

Metin Tuncel

ELBASAN

(bk. İLBASAN)

ELBİSE

(bk. KIYAFET)